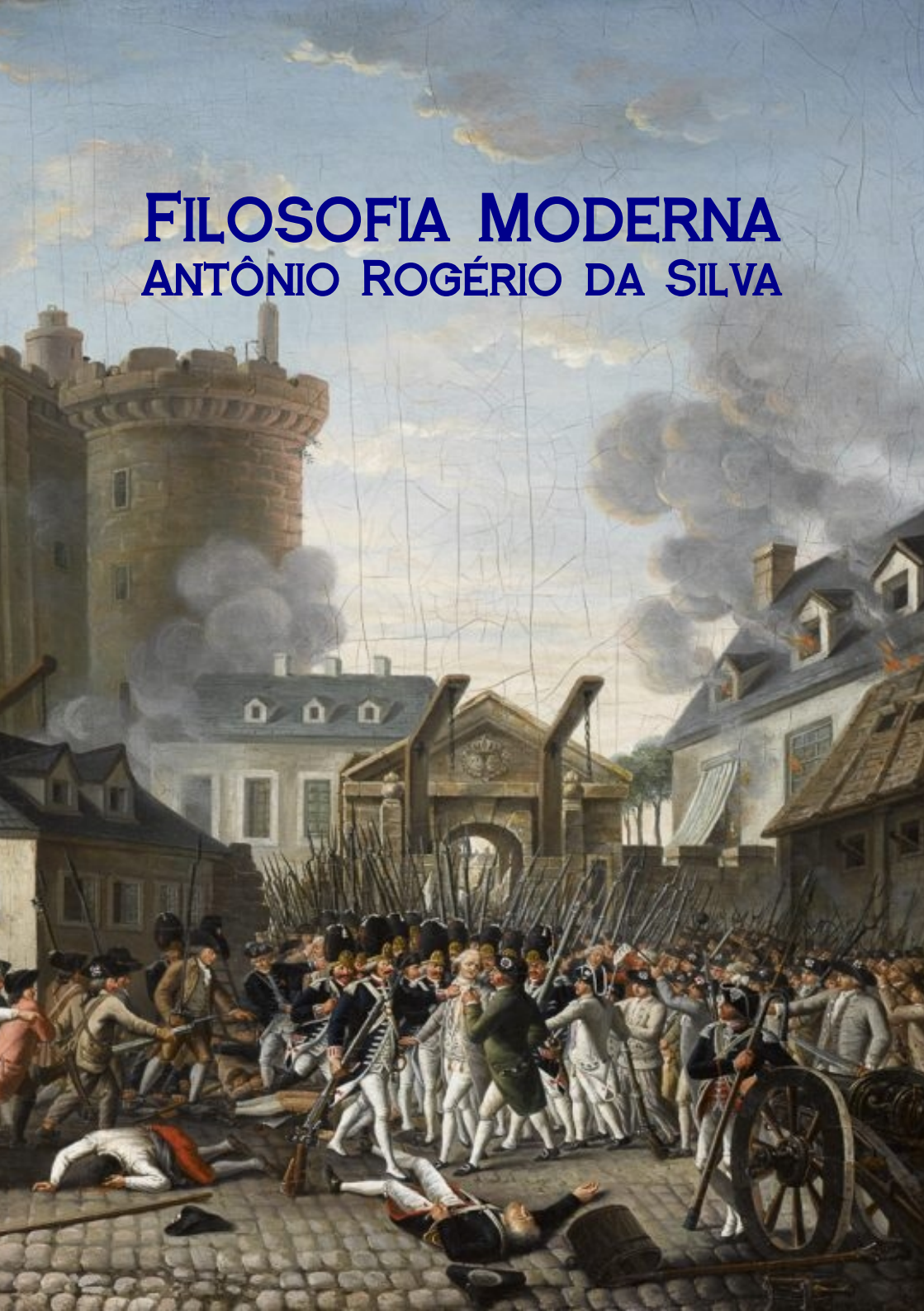
Filosofia Moderna

Antônio Rogério da Silva



Filosofia Moderna

Antônio Rogério da Silva

1ª Edição
Rio de Janeiro
1999-2021

© 1999-2021
Permitidas as cópia, divulgação gratuita e citação com créditos para o autor. Vedada a comercialização.

SILVA, Antônio Rogério da.
Filosofia Moderna. - Rio de Janeiro: *Discursus*, 2021.
v. 1, p. 352 (livro eletrônico), il. 38
1. Modernidade. 2. Filosofia. 3.Metafísica. 4. Ética. 5. Estética I. Título.

Editado no Brasil.
Capa e contracapa: ANÔNIMO. ***Queda de La Bastille e Prisão do Governador M. De Launay*, 14 Julho de 1789**.

Decida não servir e estais livre.
Não lhe peço que o pressione, que o expulse,
mas apenas que deixe de o apoiar e verás, como
um grande colosso, cuja base foi quebrada,
desmorona sob seu próprio peso e se rompe.

Étienne De La Boétie,
Discurso sobre a Servidão Voluntária.

SUMÁRIO

Apresentação.....v
I PARTE: Antes do Método.....1
Renascimento, prelúdio da modernidade.....2
Nature et Société.....13
Pioneiros Modernistas.....21
Experiência.....34
Da Servidão Voluntária.....36
II PARTE: Um Caminho Novo.....39
O Método de Descartes.....40
As Três Primeiras *Meditações* de Descartes e a Sexta.....50
As *Paixões da Alma* de Descartes.....61
A Criação do *Leviatã*.....66
Hobbes e a Teoria da Mente.....75
Hobbes, Locke e Rousseau.....78
Da Autoridade.....82
Direito de Propriedade.....85
Conhecimento Adquirido e o Uso da Palavra.....87
O Filósofo do Século XVII.....92
Alguns Cavalheiros Escoceses.....97
O Utilitarismo de Epicuro a Mill.....105
III PARTE: Iluminismo.....127
As Luzes da Revolução.....128
O Contrato Social de Rousseau.....136
Leitura de *"Discurso sobre a Desigualdade entre os Homens"*.....143
O Filósofo do Esclarecimento.....152

Leitura de *"O Que é 'Esclarecimento'?"*.....155
Do Dogma à Falha.....162
O Arquiteto da Crítica.....164
Antinomias de Kant.....174
Teoria da Arte Kantiana.....178
A Dupla Introdução ao Juízo.....188
Dos Juízos Estéticos.....200
IV PARTE: Depois da Revolução.....217
O Romantismo como Consequência de 1789.....218
Apresentando Hegel.....225
A Estética entre a Fenomenologia e a História.....230
Filosofia da História.....243
Karl Marx.....250
Democracia x Socialismo.....258
O Socialismo, segundo Nietzsche.....261
A Raiz Comum do Fascismo e do Comunismo.....264
Outros Autores do Século XIX.....272
Ecce Nietzsche.....280
Música no Romantismo.....285
O Positivismo Influencia todas as Ciências.....290
Página de Lógica.....297
ANEXOS.....300
Tópicos da *Monadologia* de Leibniz.....301
A Primeira Investigação de Hume.....305
Resumo de KANT, I. *Prolegômenos a toda Metafísica Futura*.....310
Resumo de *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.....326
A Verdade e o Erro, por Raymundo de Farias Brito (1862-1917).....339
Referências Bibliográficas.....346

APRESENTAÇÃO

Segunda coletânea de textos publicados em *Discursus* desde 1999 até 2021, que sucede à *Filosofia Antiga e Medieval*. Abrange, agora, temas relativos ao período moderno, desde a Renascença até o século XIX. Uma seção de anexos inclui resumo de autores dessa época e uma reprodução da prova *Verdade e o Erro*, de Farias Brito. Metafísica, ética e estética que formaram a base da era contemporânea e da atualidade.

Os capítulos mantiveram sua estrutura original, com atualização apenas gramatical e correções ortográficas. Outros receberam acréscimos. A ordem, no entanto, procurou seguir a cronologia dos fatos aos quais os artigos estão relacionados. Como sempre, esta *Filosofia Moderna*, não pretende ser um conjunto exaustivo sobre a época retratada, mas apenas mostrar sua relevância para o pensamento humano, ao longo da história que se seguiu.

Aproveite a leitura, tendo em mente o encadeamento das teorias filosóficas em seus principais conceitos e assuntos tratados. As ideias da modernidade estão mais vivas e influentes do que se poderia imaginar.

I PARTE
ANTES DO MÉTODO

RENASCIMENTO, PRELÚDIO DA MODERNIDADE

Quando Desidério Erasmo de Rotterdam (1466-1536) lançou seu *Elogio da Loucura*, em 1509, uma série de fatos históricos e filosóficos já haviam ocorridos ou estavam por acontecer no período de mudança das mentes e dos costumes europeus, chamado Renascimento. Passo a passo, a mentalidade e as tradições medievais presas ao fervor religioso vão cedendo espaço aos protestos contra os preceitos ascéticos e à crescente valorização dos prazeres materiais. Para tanto muito contribuiu o profundo desgaste causado pela Guerra dos Cem Anos (1337-1453) entre as realezas feudais inglesa e francesas.

Eduardo III, rei da Inglaterra (de 1327 a 1377), tinha pretensão ao trono francês, que ficara sem sucessor após a morte de Carlos IV em 1328, por ser descendente de Felipe IV, o Belo, rei da França (entre 1285 e 1314). Intitulando-se rei da França, em 1337, promoveu a invasão daquele país, a fim de tomar posse de seu governo. Naquela época, a região de Flandres, os países baixos, fronteiriça ao nordeste da França era rica produtora de tecidos e rota de comércio importante para o Mar do Norte. Vitórias e derrotas de ambos os lados, intermediadas por períodos em que a Peste Negra avançava sobre o conti-

nente, destruíram praticamente toda estrutura do sistema de feudos medievais.

Na península itálica, dividida entre várias repúblicas, a cultura secular ganha impulso, graças ao comércio com o Oriente, através do Império Bizantino, geograficamente, próximo à região do norte da Itália e à costa do Mar Adriático. Especificamente, em Florença, situada às margens do Rio Arno, ao centro da Toscana, a ascensão da família Médici patrocinará uma verdadeira revolução nos costumes italianos e, em consequência, de toda Europa. Cosimo de Médici – conhecido como Cosme, o Velho (1389-1464) -, patriarca da família, enriquecera sendo banqueiro do papa, dos reis de França e da Inglaterra. Em 1429, Cosme, o Velho, assume o governo de Florença, passando a exercer uma política que proporcionava diversão e cultura à população, ao mesmo tempo em que buscava concentrar todo poder em suas mãos.

Ao consolidar o domínio da cidade, em 1434, os Médici prepararam-na para ser o centro do poder na península, rivalizando com Roma e os Estados Papais. Com a queda de Constantinopla, em 1453, sob o poder dos turcos, Florença foi uma das cidades favorecidas pela migração de eruditos bizantinos que levavam o conhecimento acumulado pela cultura grega e literatura clássica. Em 1462, o ambiente já é propício para fundação da Academia Platônica de Florença, em uma vila localizada em Careggi, posta à disposição de Marsílio Ficino (1433-1499), por Cosme. Ficino foi o principal representante florentino do neoplatonismo. No período em que dirigiu a Academia de Florença, publicou a tradução completa dos diálogos de Platão (427-348 a. C.). É dele o conceito de "amor platônico" – que prioriza a contemplação das formas da figura do ser amado -, forjado a partir de sua interpretação e comentários ao *Banquete*.

A Academia de Florença marcou decisivamente o movimento renascentista. A expressão das ideias por meio das artes, o lançamento do conceito de cidadão, do método de autoaperfeiçoamento, o retorno à geometria e temas gregos, a discussão de problemas religiosos e a libertação dogmas são algumas das atitudes que foram estimuladas pelo debate surgido no círculo formado em torno de Ficino.

Em Florença, a aplicação da geometria e da matemática às artes estava em plena consonância com o espírito inovador da época. Em 1419, o arquiteto Filippo de Brunelleschi (1377-1446) emprega as regras da perspectiva pela primeira vez na construção do pórtico do

Hospital dos Inocentes. Para conseguir reduzir o espaço tridimensional ao plano bidimensional, Brunelleschi utilizou de instrumentos óticos inventados por ele mesmo. Essa técnica foi o passo principal para distinção das obras renascentistas, das medievais, que tinha uma concepção hierárquica para distribuição da cena em uma tela. Alessandro de Mariano Filipepi, ou Sandro Botticelli ("pequeno barril", 1445-1510), um dos favorecidos pelo mecenato dos Médici, pinta, em 1478, A *Alegoria da Primavera* em homenagem a Lorenzo de Médici, o Magnífico (1449-1492), como um marco da atmosfera vivida sob ideais neoplatônicos daqueles tempos.

Figura 1: BOTTICELLI, S. Alegoria da Primavera (1482)

O governo de Lorenzo, o Magnífico, neto de Cosme, procurou seguir a política de incentivo às artes, às atividades comerciais e à diversão. O próprio Lorenzo fora discípulo de Ficino e adepto do neoplatonismo. Contudo, sua gestão foi marcada por conflitos de interesses com outra família poderosa de Florença, os Pazzi, e por sua relação dúbia com a Igreja. Como reflexo de toda a Itália, esta república esteve dividida entre o apoio à família hegemônica e à aspiração por maior liberdade política para a população. No ano em que Cristóvão Colombo (1451-1506) chega à América pela primeira vez, Lorenzo não resiste à artrite e deixa como sucessor seu filho Piero de Médici, o Louco, cujo regime tirânico rompe velhas alianças e protege corruptos. Na Florença de Piero, agora existem motivos suficientes para alimen-

tar a pregação radical do frade Fra Girolamo Savonarola (1452-1498) contra o arbítrio dos Médici e o luxo da Igreja. A retórica deste monge dominicano consegue reunir os interesses contrários aos dos antigos dominadores, depondo o detestável Piero, em 1494. Porém o curto período em que Savonarola tentou implantar um regime republicano que favorecesse a participação política dos florentinos (os quatro anos entre 1494 e 1498), também não esteve livre de ameaças, devido à carga pesada de impostos e à insatisfação contra seus rígidos preceitos morais. Em 1497, foi excomungado pelo papa Alexandre VI (1431-1503), a quem acusava de corrupção, e executado no ano seguinte.

Fora da Itália, a descoberta da América estimula ainda mais a navegação feita por aquelas nações que haviam conseguido unificar seu território em torno de uma única coroa. Em Portugal, Infante Dom Henrique, o Navegador (1394-1460), com a fundação da Escola de Sagres, a partir de 1415, financia as viagens de exploração dos mares com o dinheiro recolhido pela Ordem de Cristo para combater os árabes. Os relatos de viajantes e o novo comércio com as chamadas Índias Ocidentais, excitam a imaginação de escritores como Thomas Morus, ou More (1477-1535), que projeta regimes políticos ideais. Em 1500, o Brasil é descoberto e três anos depois inicia-se a formação do império colonial português.

Três Humanistas Diferentes

Pessoalmente, a vida de Erasmo de Rotterdam, que era filho de um casal de pai religioso e mãe de origem burguesa, está sincronizada com esses sucessivos acontecimentos. Nascera três anos antes de Lorenzo, o Magnífico, subir ao poder em Florença e durante sua formação religiosa procurou conciliar esta doutrinação com os clássicos da antiguidade. Com esse espírito contemporizador, torna-se sacerdote e recebe o grau de doutor em teologia pela universidade de Paris, em 1492. Anos depois, convidado por um aluno, viaja à Inglaterra, a fim de conhecer a Universidade de Oxford, onde faz amizade com Thomas Morus. De volta ao continente, mais precisamente em Paris, passa a estudar o *Novo Testamento* diretamente do grego.

Em 1509, retorna à Inglaterra e hospeda-se na casa de More, que lhe serve de modelo na composição de *Elogio da Loucura*. A sua pregação pelo reavivamento do cristianismo primitivo permitiu que

com essa obra Erasmo ridicularizasse os costumes humanos e, como Savonarola, criticasse abertamente o luxo e o cerimonial da Igreja.

> ***(...) Gabam-se os veneráveis cardeais de descenderem em linha reta dos apóstolos, mas eu desejaria que filosofassem um pouco sobre os seus hábitos, e fizessem a si mesmos esta apóstrofe: "Se eu descendo dos apóstolos, porque não faço, então, o que eles fizeram? Não sou senhor, mas simples distribuidor das graças espirituais, e muito breve terei de prestar contas da minha administração. (...) Para que tantos tesouros? Aqueles que pretendem representar o antigo colégio dos apóstolos não deveriam, antes de tudo, imitar a sua pobreza?" Afirmo que, se os cardeais fizessem a si mesmos semelhante apóstrofe, refletindo sobre todos esses pontos, de duas uma: ou devolveriam imediatamente o chapéu, ou levariam uma vida laboriosa, cheia de desgostos e de desejos, justamente como faziam os primeiros apóstolos da Igreja. (ERASMO DE ROTTERDAM, D.* **Elogio da Loucura,** *pp. 94-95).*

Erasmo defendia, antes do Protestantismo surgir das *Noventa e Cinco Teses* de Martinho Lutero (1483-1546), que as traduções da *Bíblia* deveriam ser confrontadas com os originais e debatidas para que surgisse uma interpretação correta. Nesse sentido, em 1516, editou uma nova versão grega do *Novo Testamento*, bem como os estudos de São Jerônimo sobre o *Antigo e Novo Testamento*.

No norte da Europa, foi Erasmo o mais importante difusor do humanismo renascentista. Por onde passava, procurava promover o intercâmbio de ideias em escala internacional. Conheceu os principais renascentistas da Alemanha, Holanda, França, Itália e Suíça, sendo amigo dos pintores alemães Albrecht Dürer (1471-1528), que lhe retratou em gravura, e de Hans Holbein, o Jovem (1497-1543), que lhe pintou em vários quadros. Embora procurasse ser tolerante em termos religiosos, os pontos comuns entre sua postura e a Reforma não impediram Lutero de lhe lançar uma dura resposta por causa da publicação de *De Libero Arbitrio* (1524), causando o rompimento das relações entre os dois. Mesmo assim, Erasmo não deixou de tornar públicas suas críticas aos doutores, padres da Igreja e à perseguição religiosa, lançando várias edições de seu pensamento até 1530.

O amigo inglês de Erasmo, Thomas Morus era um advogado muito eloquente que acumulou bens suficientes para se dedicar aos estudos dos clássicos e dos sistemas políticos. Em 1529, chegou a ocupar o cargo de embaixador e chanceler de Henrique VIII (1491-1547) até 1532. Dois anos depois, envolve-se no escandaloso caso de divórcio do rei, defendendo os princípios da Igreja Católica Romana ao recusar negar a autoridade do papa, depois do rompimento da Inglaterra com Roma. O que fez com que fosse levado a julgamento e condenado por traição à pena de morte, pelo seu soberano, ex-amigo, em 1535. Em reconhecimento de seu martírio, a Igreja Católica o canonizou e santificou seu nome.

A obra de Morus é caracterizada pelo idealismo intransigente que norteava sua vida. Escreveu as Histórias de Ricardo III e Eduardo IV, além de Poesias latinas e uma série de Contos. Mas é com A Utopia que seu pensamento político irá conduzi-lo ao centro do Renascimento inglês. *A Utopia* fora lançada pela primeira vez em Louvain, Bélgica, em 1516, muito antes de seu envolvimento com a corte de Henrique VIII. Teve também uma segunda edição em 1518 que foi publicada na Basileia, em latim.

Apesar de seu forte apego à tradição católica, Morus revelou, em *A Utopia*, uma certa tolerância religiosa e uma crítica contundente ao sistema educacional e político de sua época. Na segunda parte do livro, descreve um tipo de sociedade comunal inspirada na *República*, de Platão.

> ***(...) Na Utopia, onde ninguém possui nada de seu, todo mundo se ocupa, vivamente, dos negócios públicos: (...) tudo é comum a todos. Uma vez tomadas as medidas para que os celeiros públicos estejam cheios, ninguém receia que lhe falte o necessário. E a distribuição dos bens não é feita parcimoniosamente, lá não se vê nem pobre, nem mendigo, embora ninguém tenha nada de seu, todo mundo é rico (...)*** ***(MORUS, TH.* A Utopia, *livro II, p. 84).***

Morus tratou de uma possível sociedade maravilhosa localizada numa ilha "sem lugar" específico, enquanto Erasmo sonhava com a razão sã dos filósofos antigos em sua pregação contra a Escolástica medieval. Entre eles, estendeu-se a sombra de maior vulto de Niccoló di Bernardo dei Maquiavelli (1469-1527), que tentou por ordem na política real, visando a unificação de sua caótica Itália. O

florentino Maquiavel iniciou sua carreira pública no tempo em que Savonarola ascendia ao poder em Florença. Mesmo depois da queda do frade dominicano, foi escolhido por Piero di Tommaso Soderini (1452-1522), que subira ao cargo de gonfaloneiro (magistrado) vitalício de Florença (1502), para ser seu secretário de governo, em 1503. Neste ano, passa três meses em missão junto a César Bórgia (1378-1507), magistrado e capitão-general da Igreja, filho do papa Alexandre VI. Bórgia será a figura central da obra-prima de Maquiavel, *O Príncipe*, escrita no exílio logo depois da queda de Florença sob o avanço das forças espanholas, em 1512.

Em *O Príncipe*, Maquiavel procurou construir a figura de um governante poderoso, segundo o que sua experiência prática e a história lhe haviam ensinado, deixando de lado o idealismo neoplatônico que contaminará os principais filósofos renascentistas. Em vez de um Estado ideal, Maquiavel estava preocupado em argumentar que a virtude do bom governante estaria em poder realizar seus objetivos, conforme as possibilidades concretas disponíveis.

> ***(...) Todos esses [Moisés, Ciro, Rômulo, Teseu e semelhantes] encontram no seu caminho inúmeros obstáculos e perigos, e é-lhes mister superá-los com a virtude [virtù]. Mas uma vez que os superaram e começaram a ser venerados, então, tendo destruído os que lhes invejaram a condição de príncipe, ficam poderosos, seguros, honrados e felizes. (MAQUIAVEL, N.* O Príncipe, *cap. V, p. 40).***

Diferente de Erasmo e Morus, que pelo idealismo discutiam teses gerais sem prestar a devida atenção aos indivíduos que constituem os fatos históricos, Maquiavel coloca sobre os ombros da figura do governante, dotado de virtude e sorte, a capacidade de superar os problemas colocados pelo destino a sua frente. Nesta postura, percebe-se, entrementes, a influência dos estudos clássicos, em particular das tragédias gregas.

Durante o período em que foi afastado das atividades políticas, Maquiavel pôde dedicar-se à literatura. Escreveu poemas, contos e a comédia teatral *A Mandrágora* (1518), um dos marcos da dramaturgia italiana. Aos poucos, seus ensaios políticos, como *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio* (1516), *A Arte da Guerra* (1520), chamam a atenção do *Studio* da Universidade de Florença que o indica

para o posto de historiador oficial da república. Em 1525, aparece as volumosas *Histórias Florentinas*, cujos primeiros oito tomos dedica ao papa Clemente VII (Júlio de Médici). Contudo, permaneceu afastado da chancelaria da cidade até o fim de sua vida.

O Renascimento, por ser um período de transição entre a era medieval e moderna, apresenta, mais do que qualquer outra época, as ambiguidades e a profusão de projetos conceituais – de onde se destaca a incipiente noção de cidadania – que são desenvolvidos ou descartados tempos depois. Erasmo e Morus, por exemplo, que por um lado criticavam as loucuras das instituições e o sistema educacional de seus contemporâneos e antepassados, valorizando a expressão do pensamento livre, por outro, elogiavam o apego a tradições religiosas remotas de um cristianismo primitivo. Se buscavam transformações políticas, entretanto, mantinham-se afastados da prática cotidiana que vinculasse seus ideais às atividades concretas de transformação da real condição humana. Maquiavel, por sua vez, embora tivesse tentado estreitar a distância entre o ideal e o mundo vivido, ainda acreditava na noção determinista de destino, fortuna, sorte ou história. Em política, seu individualismo – centrado na personalidade heroica do príncipe – deixa de lado as interações que envolvem os interesses pessoais de diversos agentes que disputam entre si aquilo que consideram o melhor para eles mesmos. Uma noção sólida de indivíduo só terá sua base lançada no século seguinte ao *Cinquecento*, quando Thomas Hobbes (1582-1679) escrever *De Cive* (*Sobre o Cidadão*, 1642), no início da Era Moderna.

ÁRDUA LUTA CONTRA O OBSCURANTISMO

Ao pregar suas *Teses* no portal da igreja de Wittenberg (Alemanha), no dia 3 de outubro de 1517, Lutero deflagrara o movimento da Reforma que, depois de uma longa luta contra os desvios da Igreja – acumulados desde a Idade Média -, consolidou a cisão no cristianismo e promoveu um arrefecimento nas posições radicais da Inquisição. Enquanto as ideias do neoplatonismo e de outras correntes filosóficas gregas eram difundidas rapidamente através das artes e da literatura que ganhara impulso com a invenção da imprensa por Johann Guttenberg (1398-1468), em 1453, a filosofia da natureza avançava lentamente no desvelamento da criação. Quanto mais radicais eram as novas interpretações dos fenômenos naturais, maiores eram as chances

de que viesse seu autor ter problemas com as religiões e seus velhos dogmas.

Fora do foco renascentista, longe da Itália e, portanto, das vistas do papa, o polonês Nicolau Copérnico (1473-1543) resgatou, em 1507, uma antiga ideia de Aristarco de Samos (cc. 310–230 a.C.), no intuito de tentar solucionar mais facilmente o cálculo das tabelas planetárias que serviam de base para formulação de calendários. Copérnico percebeu que isso seria possível se, ao invés da Terra, o Sol fosse considerado o centro do universo. Entretanto, tal concepção chocava-se frontalmente contra a noção religiosa de que a Terra seria o local privilegiado por Deus para realizar sua criação e à autoridade de Aristóteles (384-322 a.C.) que sustentava a Escolástica e corroborava a ideia de imobilismo da Terra e perfeição do espaço. Ao terminar de escrever *De Revolutionibus Orbitum Coelestium*, onde apresentava seu sistema heliocêntrico, Copérnico, temendo que sua obra pudesse ser considerada herética, adiou sua publicação por quatro anos até o ano de sua morte, em 1543.

Menos prudente, Galileu Galilei (1564-1642), inicialmente, não se assustou com o exemplo de Giordano Bruno (1548-1600) que, ao se recusar retratar suas ideias sobre a infinitude do espaço, culto à natureza e desprezo pelos conceitos tradicionais, foi condenado à fogueira, depois de um longo julgamento que se arrastou por sete anos. Galileu estava convencido de que contava com o apoio do para Urbano VIII (de 1623 a 1644) e não tardou em divulgar suas descobertas, feitas com telescópio, de novas estrelas, satélites e fenômenos que derrubavam a Escolástica e confirmavam as teses de Copérnico. Em 1632, publicou, em língua vulgar (italiano), *Diálogo sobre os Dois Sistemas do Mundo*, no qual, adeptos dos sistemas ptolomaico e copernicano defendiam seus argumentos a um ouvinte leigo.

A pretensão óbvia de difundir tais ideias ao público em geral insultou os eruditos latinistas que consideravam uma caricatura a exposição do modelo de Ptolomeu (cerca de 75). Foi acusado, então, de heresia e levado, a 21 de junho de 1633, ao tribunal da Inquisição, onde obrigaram-no a negar a teoria copernicana. Percebendo que, aos 70 anos, uma recusa poderia significar o destino de Bruno, preferiu pedir clemência, sendo assim condenado a recitar os salmos semanalmente, por três anos e ao silêncio, pelo resto da vida.

Na Inglaterra, onde Henrique VIII iniciara a separação da Igreja Romana, passando por cima da cabeça de Morus, Lord Francis Bacon, Barão de Verulam (1561-1626), pôde com relativa tranquilidade propor um novo método de investigação da natureza, apoiado na experimentação e indução generalizada, contra a especulação dedutiva do método aristotélico. Em *Novum Organum* (1620), Bacon restringiu a dedução à matemática, ao passo que as leis científicas deveriam ser induzidas por uma série de observações específicas – ao lado dos eventos positivos devem ser listados também os negativos e depois de extraídos os axiomas da experiência, deve-se fazer novos experimentos que testem os resultados obtidos.

> ***Para a constituição de axiomas, deve-se cogitar de uma forma de indução diversa da usual até hoje e que deve servir para descobrir e demonstrar não apenas os princípios (...) como todos axiomas, em suma. Com efeito a indução que procede por simples enumeração é coisa pueril, leva a conclusões precárias, expõe-se ao perigo de uma instância que a contradiga.***
> ***(...) Mas a indução que será útil para a descoberta e demonstração das ciências e das artes deve analisar a natureza, procedendo às devidas rejeições e exclusões, e depois, então, de posse dos casos negativos necessários, concluirá a respeito dos positivos (...).***
> ***Na constituição de axiomas por meio dessa indução, é necessário que se proceda a um exame ou prova: deve-se verificar se o axioma que constitui é adequado e está na exata medida dos fatos particulares de que foi extraído, se não os excede em amplitude e latitude, se é confirmado com a designação de novos fatos particulares que, por seu turno, servirão como uma espécie de garantia (...).***
> ***(BACON, Fr.* Novum Organum, *liv. I. §§ CV e CVI)***

Embora Bacon mantivesse ainda preconceitos medievais que o impediam de aceitar que um objeto gigantesco, como a Terra, voasse pelo espaço, sua participação em círculos de eruditos e nobres acadêmicos – por ter escrito sua obra em latim ele podia participar do debate científico – permitiu que a ciência experimental se tornasse moda entre os aristocratas ingleses.

O empirismo inglês, inaugurado por Bacon, abriu caminho para que pensadores brilhantes como Hobbes, Newton (1642-1727),

Locke (1632-1704) e Hume (1711-1776) pudessem superar os séculos de atraso medieval. Depois de Newton, ninguém mais duvidaria que a Terra se move em torno do Sol por força da gravidade, pondo fim a uma rodada na luta contra o obscurantismo.

Nature et Société

Apesar da fragmentação do império romano e da própria igreja, o catolicismo permaneceu como a única instituição capaz de reunir a maioria da Europa em torno de uma só tradição, ao longo de toda Idade Média. Contribuiu para isso o sincretismo que marcou o trato do cristianismo com todos os povos estrangeiros que procurava converter a suas crenças, pelo menos desde a vitória de Paulo de Tarso (cc. 67) no primeiro Concílio de Jerusalém (49). Os rituais e cultos pagãos logo eram incorporados em missas e festivais católicos de toda espécie. Ainda que a forma remetesse aos costumes gentios, o conteúdo das novas práticas absorvidas transformava-se rapidamente seu significado em conceitos cristãos. Foi assim com a páscoa – antigo ritual do culto a Átis e Cibele – e até com o natal – herança do mitraísmo muito popular entre os militares romanos.

O sincretismo, embora fosse uma estratégia de conversão muito eficaz na adaptação de novas culturas, empunha o risco de descaracterizar a missão evangelista dos primeiros cristãos. Em alguns casos tornou-se um veneno mortal para a unidade religiosa, principalmente quando passou adotar hábitos germânicos de pagar suas penalidades em dinheiro. A aceitação das multas como forma de pagamento dos pecados levou à criação e venda de indulgências que contamina-

ram toda instituição eclesiástica com a corrupção. Foi preciso que Martin Lutero – um monge agostiniano – pregasse suas *Noventa e Cinco Teses* à porta da catedral de Wittenberg para que o movimento da Reforma fosse detonado e espalhasse por toda Europa, dividindo definitivamente os cristãos e impondo um duro ataque aos abusos de autoridade da estrutura corrupta do papado romano.

O movimento reformista foi importante não só para os assuntos teológicos, mas também para o desenvolvimento científico e filosófico que vinha sendo controlado pela ortodoxia da igreja. Novas traduções de textos antigos retomavam o debate argumentado, livre das influências e ameaças religiosas. A pesquisa sobre a natureza e a sociedade ganhou novas linhas investigativas baseadas no valor da antiguidade dos documentos descobertos.

Não obstante, essa nova onda intelectual renascia, como é típico de períodos de transição históricos, marcada pela superstição esotérica e gnóstica (que acredita em uma verdade divina oculta na natureza). O amadurecimento renascentista pode ser exemplificado pelo caso exemplar da desmistificação da obra atribuída a um incerto Hermes Trismegisto (séc. III). A tradução do seu *Corpus Hermeticum*, por parte do influente intelectual italiano Marsílio Ficino, cativou o pensamento de vários autores de mentalidade científica durante o Renascimento. O que fora estabelecido por volta dos séculos II e III fora considerado de autoria do imaginário Trismegisto, um sábio egípcio que teria compilado os ensinamentos do antigo Egito no tempo de Moisés (séc. XIII a.C.). No falso documento, havia uma suposta profecia sobre a vinda de Cristo (4 a.C – 30), misturada com anotações astrológicas, alquímicas e fórmulas mágicas ao estilo das encontradas no *Livro dos Mortos* egípcio.

Esse hermetismo contaminou todo pensamento erudito de seu tempo e sem embargo o fato de ser imaginado como de autoria pagã, por causa da previsão do advento do cristianismo, contou com o aval da própria igreja. De Leonardo da Vinci (1452-1519) até Isaac Newton, a maioria dos cientistas acreditava nas informações expostas no *Corpus Hermeticum*. Foi só a partir de Isaac Casaubon (1559-1614) – erudito protestante de Genebra (Suíça) – que essa crença se desmascarou. Casaubon provou em 1610 que aquela obra não passava de uma farsa montada sobre textos neoplatônicos dos primeiros três séculos depois de Cristo.

Durante cerca de 150 anos – de 1460 a 1610 – o hermetismo foi a principal corrente da ciência da natureza, no Renascimento. Sua atmosfera mística continuou atraindo pseudocientistas – desavisados ou mal-intencionados – que mesmo nos dias atuais pensam que podem obter o controle da natureza através de fórmulas e passes de mágica. Contudo, aqueles intelectuais que tomavam consciência das revelações de Casaubon logo procuraram se afastar do misticismo em suas pesquisas científicas depois do século XVII, quando o Renascimento cedeu lugar aos critérios mais lúcidos do Iluminismo.

Era das Luzes

Em oposição à Idade Média – também chamada de idade das trevas -, o Iluminismo ou Esclarecimento se tornou conhecido como a Era das Luzes. Principalmente, porque considerações obscurantistas e supersticiosas da igreja e do Renascimento foram confrontadas com o teste da realidade e por argumentos racionais. A visão da natureza controlada por leis ocultas e magia permaneceu forte até a primeira metade do século XVII. Desde então, um novo entendimento baseado na experiência e no método hipotético-dedutivo passou a orientar o pensamento iluminista que já despontava.

O inglês Thomas Hobbes foi o primeiro a propor uma interpretação contratualista para formação da sociedade com argumento deduzidos geometricamente – isto é, a partir de axiomas que geravam proposições e teoremas subsequentes. Sua concepção materialista escandalizou uma geração e ainda causa muita polêmica e mal-entendidos. Para Hobbes, o estado seria formado artificialmente como se fosse um gigantesco Leviatã construído por acordos entre indivíduos que concordavam em abdicar da força para resolverem divergências mútuas. Tal "monstro artificial" poderia intervir sempre que solicitado para dirimir as dúvidas entre as partes e obrigar o cumprimento dos contratos. Tudo isso a fim de evitar que a humanidade vivesse eternamente em um estado de guerra generalizado de todos contra todos. Só assim, com a criação de um estado civil forte e soberano a paz poderia ser garantida entre os cidadãos de uma sociedade[1].

A revolução implantada na teoria política por Hobbes teve sua contrapartida metafísica no novo método racionalista criado por

1 Veja HOBBES, T. *Leviatã.*

René Descartes (1596-1650). A dúvida metódica da qual Descartes partiu para fundar suas meditações transpunha para o interior da racionalidade humana tudo que havia de certo e distinto na natureza. Deste modo, o indivíduo poderia duvidar de todo conhecimento enganoso que obtivesse através dos sentidos. Tendo a certeza de sua existência, apenas se estivesse apoiada no pensamento fundamento, indubitável e seguro da verdade do mundo externo.

Todo esse raciocínio fora desenvolvido nos textos do *Discurso sobre o Método* (1637) e nas *Meditações Metafísicas* (1641). A estrutura do pensamento, a rigor, não era nova, pois Agostinho de Hipona (354-430) já havia enunciado algo parecido em seus *Solilóquios* (387) e na *Cidade de Deus* (413)[2]. A novidade cartesiana encontrava-se, sobretudo, na metodologia axiomática e na dedução de seus teoremas com base em uma verdade deduzida racionalmente da existência indubitável da mente pensante e das ideias nascidas com o indivíduo. Toda realidade, agora, seria decorrente dessa existência racionalmente constituída.

Nesse sentido, os fundamentos da concepção da natureza e sociedade moderna sustentavam-se na capacidade racional do indivíduo em justificar a existência das coisas que o cercam e sua relação intersubjetiva com outros seres pensantes. Tudo deixaria de ser uma mera criação divina para apoiar-se na construção subjetiva do cidadão racional. A influência materialista de Hobbes e idealista, mas, ao mesmo tempo, mecanicista de Descartes marcaram todo período iluminista, servindo de pano de fundo para as discussões que se seguiram.

Enquanto Descartes, com prudência – para não ser condenado como Galileu Galilei -, enfatizava o dualismo na natureza – matéria e forma ideal – sem se aventurar em uma interpretação mais radical da sociedade; na Inglaterra Hobbes arriscou-se mais na sua concepção política monista – meramente material – do que na metafísica. Uma visão completa da sociedade e da natureza foi assumida com todas as consequências pelo filósofo holandês Baruch Spinoza, ou Benedito Espinosa (1632-1677), que resgatou a teoria unificadora do pré-socrático Parmênides de Eleia (515-440 a.C.) – para quem "tudo é um"[3]. Espinosa defendia que a natureza equivalia a deus em uma

2 Veja AGOSTINHO, *Solilóquios*.

3 PARMÊNIDES, *Poema do Ser*.

única substância infinita a abranger todas as coisas. Essa famosa formulação panteísta da natureza confrontava com a religião que considerava a matéria uma criação divina e fonte do mau. O panteísmo de Spinoza valeu-lhe a excomunhão do judaísmo e o desprezo dos cristãos.

Na filosofia da natureza, Espinosa divergiu tanto do empirismo hobbesiano, quanto do dualismo cartesiano, mas na política tendeu a concordar com Hobbes. Deste discordava apenas na necessidade dos cidadãos preservarem sua liberdade mesmo sob o regime monárquico, pois o desejo de conservá-la é que manteria todos dedicados à preservação da sociedade[4]. Hobbes, ao contrário, determinava que o poder absoluto e a submissão ao soberano seria a principal razão para manutenção do estado[5].

Empirismo Britânico, Revolução Francesa e Romantismo Alemão

O empirismo britânico teve em Hobbes uma vertente nominalista que propunha um conhecimento da natureza com base na compreensão da linguagem totalmente dissociada da verdadeira constituição das coisas – em última instância inatingível ao ser humano. As leis e o arranjo racional das palavras seriam responsáveis pelo estabelecimento da crença corrente na sociedade acerca da natureza. Mais uma vez, Hobbes distanciava-se, neste ponto, da visão cartesiana que fundava a verdade das coisas na análise correta do pensamento que se tem sobre estas.

Outra concepção empirista muito influente foi sistematizada pelo médico e filósofo inglês John Locke, que foi o primeiro iluminista a admitir limitações para o conhecimento racional. Os limites da mente impediam que esta estivesse apta para avançar além da criação de conceitos abstratos. Para conhecer a natureza e os objetos sensíveis, a razão dependia dos sentidos e das sensações. Nesse sentido, ele rejeitava a existência de ideias inatas sobre o mundo e, portanto, a mente deveria ser como um "papel em branco" no qual se preencheria o conteúdo fornecido pela experiência. A observação empírica produziria através dos sentidos as ideias sensíveis que todos temos do mundo

4 Veja Espinosa, B. *Tratado Político*, cap. VII, § 31, p. 92.

5 Veja HOBBES, T. *Leviatã*.

externo, em primeiro lugar. Só depois é que a reflexão deduziria as ideias formais reflexivas. Por meio da mera especulação do pensamento puro metafísico não se poderia atingir nada transcendente á reflexão e das sensações.

Com respeito à organização da sociedade, Locke rejeitou o direito divino dos reis e adotou uma postura contratualista. Seu contrato social – diferente de Hobbes – limitava os poderes do soberano, dividindo o controle do estado com o legislativo e judiciário, independentes do executivo, que lhes era submisso. A teoria política liberal de Locke inspirou os colonos estadunidenses a realizarem a Revolução de 1776, detonadora da era das revoluções.

Figura 2: TRUMBULL, J. Assinatura da Declaração de Independência em 28 de junho de 1776 (1817).

Na França, as ideias revolucionárias do liberalismo despertaram as consciências de uma geração de pensadores, como os iconoclastas Voltaire (François-Marie Arouet, 1694-1778), Jean Le Rond D'Alambert (1717-1783). Denis Diderot (1713-1784). Dentre estes, destacou-se a personalidade inquieta de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), cujas obras sobre a natureza, política e pedagogia foram fundamentais para moldar o pensamento posterior. Rousseau acreditava em um estado de natureza harmonioso que permitiria aos animais o pleno desenvolvimento de suas capacidades. Tais quais os animais, os

seres humanos viveriam íntegros e livres de vícios, como representado pela figura imaginária do bom selvagem[6].

Todo o mal sofrido pela humanidade decorreria da ambição e do enganoso sucesso inicial oriundo das primeiras formas de organização. Para Rousseau, o êxito momentâneo de uma cooperação social levaria a despertar a ambição e todo mal que a uma distribuição desigual dos bens e o acúmulo de riqueza provocariam na sociedade moderna[7]. A fim de evitar o pior, propunha uma forma de governo democrático republicano, baseado no contrato social, onde as ações dos governantes deveriam ser pautadas pela *vontade geral* [8].

Nesse sentido, a educação das crianças precisava resgatar as qualidades primitivas naturais que foram reprimidas no processo de socialização. A criança, no entender de Rousseau, seria dotada de uma bondade natural. A tarefa do educador estava, portanto, em evitar que ao crescer ela se tornasse um adulto mal, devido seu contato com a civilização. Esse argumento negativo tinha dois objetivos principais. Primeiro, estimular o desenvolvimento dos dons naturais humanos e, por conseguinte, afastá-lo dos males do convívio social.

De uma perspectiva positiva, a pedagogia sugerida por Rousseau defendia as atividades ao ar livre, para o aprimoramento das aptidões físicas da criança, suas habilidades naturais e a plena capacidade dos sentidos. Ao invés de se ater ao estudo de textos didáticos, como ferramenta básica, Rousseau pretendia que o conhecimento do mundo fosse obtido do contato direto da criança com a natureza, sob a supervisão de um educador que buscasse formar a autossuficiência de seu aluno. Uma vez adquirida a consciência, o jovem estaria agora pronto para atingir o conhecimento moral no relacionamento com seus semelhantes, agora sim voltado para a cooperação mútua[9]. A pedagogia de Rousseau resgatava, assim, a consequência política que a *paideia* helênica tinha por alvo: a formação de uma comunidade em que todos cidadãos fosse responsável por sua sustentação.

A publicação de Emílio teve repercussão imediata entre os centros mais esclarecidos da Europa. Na Prússia (Alemanha), o folclórico filósofo de Koenigsberg, Immanuel Kant (1724-1804), atrasou

6 Ver ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a Desigualdade entre os Homens*.

7 Ver ROUSSEAU, J-J. *Op. Cit*.

8 Ver ROUSSEAU, J-J. *Contrato Social*.

9 Ver ROUSSEAU, J-J. *Emílio*.

seu famoso e pontual passeio diário só para terminar a leitura do livro. Kant via como principal tarefa do iluminismo o esclarecimento de toda humanidade, no intuito de tirá-la do estágio mental infantil em que se encontrava – e ainda se encontra atualmente.

Sem aderir integralmente à interpretação sentimental de Rousseau, sobre o passado da espécie, Kant admitia, como Locke, que para ter a completa consciência das coisas era preciso reconhecer as limitações da razão em alcançá-la. Todo conhecimento natural só seria possível através da experiência sensível. Contudo, devido à impossibilidade de se atingir o conhecimento absoluto das coisas por elas mesmas, restariam apenas os fenômenos aparentes como meta factível para razão. Essa crítica à racionalidade pura absoluta foi a resposta kantiana às posições extremadas do dogmatismo racionalista dos cartesianos e do ceticismo britânico.

Contudo, o espírito romântico das ideias de Rousseau e da Revolução Francesa implantaram na geração futura dos filósofos alemães a semente da busca por uma razão ilimitada capaz de compreender o mundo por meio de uma concepção metafísica das essências dos fenômenos naturais. A febre romântica involuntariamente provocada pelas discordâncias de Kant influenciou a modernidade e o século XX, que a seguiu.

PIONEIROS MODERNISTAS

O ceticismo que René Descartes procurou levar ao extremo como um ardil para encontrar uma certeza que ninguém pudesse refutar, teve em Michel de Montaigne (1533–1592) seu principal representante na França da passagem do *cinquecento* para o século XVII. Nascido em Bordeaux, Montaigne seguiu a carreira política até sua aposentadoria em 1571, o que não o impediu de assumir o cargo de presidente da câmara de sua cidade dez anos depois, logo em seguida ao lançamento dos *Ensaios*, em 1580, obra que lhe garantiu reputação fora de seu país e na geração de Descartes. Essa coletânea de textos inaugurou uma nova forma filosófica de apresentação das ideias, o ensaio. O estilo ensaísta em pouco tempo substituirá, sobretudo na Inglaterra, as extensas discussões postas nos tratados, gênero que predominou até o século XVIII.

Dos ensaios de Montaigne, destaca-se a longa *Apologia de Raymond Sebond*, onde é feita a defesa dos argumentos teológicos deste médico espanhol sob a objeção de que a razão, em última instância, na investigação de assuntos religiosos, deve ser restringida e ceder espaço à fé. Nessa apologia, há o desdobramento de uma série de observações céticas sobre o poder da razão. Montaigne adota explicitamente o ponto de vista pirrônico – foi Pirro de Élida (365-275 a.C.) o

fundador da escola cética -, da suspensão do juízo (*epoche*) sintetizado na expressão "que sei, eu?"[10].

> ***O homem não pode impedir que os sentidos não sejam os soberanos mestres dos conhecimentos que possui; mas estes não oferecem certeza e sempre podem induzi-lo em erro. (...) [N]ós mesmos e os objetos não temos existência constante. Nós, nosso julgamento, e todas as coisas mortais, seguimos uma corrente que nos leva sem cessar de volta ao ponto inicial. De sorte que nada de certo se pode estabelecer entre nós mesmos e o que se situa fora de nós, estando tanto o juiz como o julgado em perpétua transformação e movimento.***
> ***Nada conheceremos de nosso ser, porque tudo o que participa da natureza humana está sempre nascendo ou morrendo, em condições que só dão de nós uma aparência mal definida e obscura; e se procuramos saber o que somos na realidade, é como se quiséssemos segurar a água; quanto mais apertamos o que é fluido, tanto mais deixamos escapar o que pegamos. Por isso, pelo fato de toda coisa estar sujeita à transformação, a razão nada pode apreender na sua busca do que realmente subsiste, pois tudo, ou nasce para a existência e não está inteiramente formado, ou começa a morrer antes de nascer (MONTAIGNE, M. E.* **Ensaios,** ***liv. II, cap. XII, pp. 277 e 281-282).***

Além da influência de Pirro, percebe-se claramente a leitura de Heráclito de Éfeso (cc. 480 a.C.). Contudo, embora Montaigne tenha parecido ser muito convincente aos ouvidos dos contemporâneos de Descartes – Mersenne e Gassendi, são céticos notáveis -, não conseguiu convencer a este em sua obstinada busca pela certeza. Blaise Pascal (1623-1662), matemático e físico, cujo porte de sua obra era capaz de rivalizar com a obra de seu contemporâneo e conterrâneo Descartes, foi outro autor importante a aderir à crítica aos extremos da razão e do ceticismo, sem, no entanto, deixar de ter uma forte dedicação à religião cristã.

10 MONTAIGNE, M. E. *Ensaios*; LIV. II, CAP. XII, P. 248.

Tal como Descartes, Pascal tinha uma saúde debilitada, sofrendo constantemente de dores de cabeça, insônia, e indigestão. Apesar disso, foi capaz de em sua breve existência apresentar uma contribuição significativa à matemática e à física, bem como à filosofia, de um modo geral. Aos 16 anos escreveu um livro sobre as secções cônicas, desenvolvendo o assunto muito além do estado em que se encontrava, desde quando o matemático grego Apolônio (cc. 261-190 a.C.) publicara seu tratado sobre o assunto. Já nessa época, começou a frequentar as conferências semanais promovidas por Mersenne, onde se reuniam Descartes, Hobbes e Pierre de Fermat, entre outros. Ao tomar conhecimento do texto de Pascal, Descartes duvidou que pudesse ter sido escrito por um adolescente. Três anos depois esse jovem surpreenderia mais ainda seus contemporâneos ao inventar a *máquina aritmética*, capaz de somar e subtrair. Em 1646, Pascal repete as experiências com o vácuo e a pressão atmosférica que permitiram a invenção do barômetro pelo físico italiano Evangelista Torrecelli (1608-1647), três anos antes. Nessa época também se converte ao *jansenismo*, movimento criado, em 1640, pelo holandês Cornélio Oto Jansênio (1585-1638) que pregava ser a graça da salvação uma predestinação divina e a incompatibilidade entre a vida cristã e a vida política e social. O jansenismo já havia sido condenado como heresia por bula papal de 1643 que foi confirmada duas vezes em 1656. Nesse ínterim, estabelece Pascal correspondência com Fermat, a fim de encontra uma solução para o problema dos pontos apresentado pelo Cavaleiro de Méré (Antoine Gombaud, 1607-1684), um inveterado jogador. O *problema dos pontos* surge quando um jogo de dados é interrompido antes do final, e cujo dinheiro das apostas tem de ser dividido justamente entre os jogadores. Pascal e Fermat propuseram que o montante apostado deveria ser repartido de acordo com as probabilidades iguais de ganho de cada jogador, caso o jogo tivesse continuado até o final e com isso lançaram as bases da Teoria das Probabilidades, em 1654.

Figura 3: Calculadora inventada por Pascal

A condenação definitiva do jansenismo assusta Pascal, que já havia renunciado à vida em sociedade e agora se via obrigado a deixar a militância religiosa depois que suas *As Provinciais* (1655 e 1657) – uma defesa de seu amigo jansenista Antoine Arnauld (1612-1694) que tivera seu doutoramento condenado em Sorbonne – terem sido incluídas no *índex* de livros proibidos da Igreja. No restante de sua vida Pascal dedicou-se a algumas experiências científicas e a escrever seus *Pensamentos* (publicação póstuma de 1670), onde combate o ceticismo religioso de Montaigne e o racionalismo científico de Descartes[11], enquanto defende os fundamentos filosóficos e teológicos do cristianismo.

> ***Essa guerra interior da razão contra as paixões fez que os que quiseram ter a paz se dividissem em duas seitas: uns quiseram renunciar às paixões e tornar-se deuses; outros quiseram renunciar à razão e tornar-se brutos (...) Nem uns nem outros, porém, o conseguiram; e a razão subsiste e acusa a baixeza e a injustiça das paixões e perturba o repouso dos que a elas se abandonam; e as paixões estão sempre vivas nos que querem renunciar a elas. (...)Todas essas contrariedades, que pareciam me afastar do conhecimento da religião, foram o que mais depressa me conduziu à verdadeira religião. (PASCAL, Bl.* **Pensamentos**, ***art. VI, §§ 413 e 424).***

No último ano de sua existência, Pascal lançou um serviço de transporte coletivo por carruagens, oferecendo os lucros obtidos às instituições de caridade.

Racionalismo e Empirismo, na Ética e na Política

O receio de Descartes em aprofundar as consequências morais e políticas do racionalismo que inaugurara não eram apenas fruto de uma excessiva precaução. Benedito de Espinosa, ainda que fosse judeu, teve de enfrentar a ira de seus correligionários, mesmo tendo nascido em uma ilustre família judaica. Entretanto, a formação religiosa livre que a cidade de Amsterdam – onde os Espinosa se refugiaram da perseguição sofrida na península ibérica – permitia às pessoas se aproximarem de movimentos dissidentes e de correntes científicas e

11 Veja PASCAL, Bl. *Pensamentos*; art. II, §§ 63 a 66 e 76 a 79.

filosóficas modernas. Logo Espinosa afastou-se da ortodoxia religiosa e se interessou pelo racionalismo de Descartes. Por conta disso, em 1656, é ex-comungado da sinagoga e amaldiçoado por defender heresias. Tudo isso antes de ter iniciado sua carreira de escritor.

No período em que esteve exilado de sua cidade natal – durante cinco anos esteve hospedado no sótão de uma pensão, à beira da estrada que leva a Outerdek, fora de Amsterdam -, lançou um *Pequeno Tratado sobre Deus, o Homem e o seu Bem-Estar*. Depois de retornar a Amsterdam, resolve morar no interior da Holanda, em 1660, quando começa a sistematizar o *Renati Descartes Principiorum Philosophiae* (1663) com a exposição geométrica do cartesianismo. Novos problemas surgem após a publicação do *Tractatus Theologicum-Politicus*, de 1670, que por defender a paz e a tolerância, sofre a condenação da Igreja. Espinosa chegou mesmo a ser suspeito de espionagem depois de ter participado de uma missão diplomática junto ao exército francês, em 1672. Decide então afastar-se das atividades públicas, preferindo viver do ofício de polidor de lentes, enquanto escrevia a sua *Ética* (1677). Entretanto, mesmo depois de concluída, prefere deixar que a publicação seja póstuma, a fim de evitar mais encrencas. Sua última obra completa publicada em vida foi *Tractatus de Intellectus Emendatione*, também de 1677. Um outro *Tratado Político* ficou inacabado.

Embora Espinosa tenha procurado seguir as indicações de Descartes para construir um sistema de proposições claras e distintas, sua *Ética* traz um importante desvio conceitual. Ao invés de manter a separação entre corpo e alma (dualismo cartesiano), Espinosa imagina Deus como única substância infinita possível de existir na natureza, sendo a coisa pensante e a extensa atributos ou afecções dessa mesma essência (concepção monista do mundo).

> ***Como Deus é o ente absolutamente infinito do qual não pode ser negado qualquer atributo que exprima uma essência da substância, segue-se que existe necessariamente. Se existisse qualquer substância fora de Deus, deveria ser explicada por algum atributo de Deus, e assim existiriam duas substâncias do mesmo atributo, o que é absurdo; por conseguinte, não pode ser dada, nem, consequentemente, tampouco concebida qualquer substância fora de Deus. Com efeito, se pudesse ser concebida, ela deveria necessariamente sê-lo como existente; ora, isto é absurdo;***

> *por consequência, fora de Deus não pode ser dada nem concebida qualquer substância.*
> *Daqui resulta clarissimamente: 1 – Que Deus é único, isto é que na Natureza somente existe uma única substância, e que ela é absolutamente infinita (...).*
> *Resulta em segundo lugar: Que a coisa extensa e a coisa pensante são ou atributos de Deus, ou afecções dos atributos de Deus (ESPINOSA, B.* **Ética,** *parte I, prop. XIV, pp. 24-25).*

Criatura e criador confundem-se em uma mesma substância. Ainda assim, há espaço para a liberdade da criatura potencialmente racional, entendida apenas como inteligência capaz de remediar as afecções. Tais remédios são aprendidos pelo conhecimento de si que leva à dedução da beatitude e da liberdade ou felicidade pelo amor a Deus, uma vez que só este é livre por existir necessariamente e determinar suas próprias ações[12]. Desse rígido sistema racionalista, Espinosa extraiu a teoria política que considerava adequada e que fora exposta no final de sua vida.

Por direito natural, Espinosa entendia a capacidade a qual cada um poderia alcançar. Entre os homens, o direito seria determinado pela capacidade da razão. Um homem livre não pode, portanto, deixar de usar a razão para seguir o bem. Porém, como essa capacidade nem sempre é usada plenamente, o juízo pode então ser submetido e enganado pela vontade de outro. Para evitar essa subordinação ao outro em particular, o homem busca a regra de vida em comum, no Estado civil. Na cidade, ninguém depende de si mesmo, nem "tem o direito de decidir o que é justo, o que é injusto, o que é moral ou imoral, mas pelo contrário, visto que o corpo do Estado deve ser conduzido (...) por um pensamento único e que, consequentemente, a vontade da Cidade deve ser tida como a vontade de todos, é o que a Cidade decreta ser justo e bom, o que cada um deve aceitar como tal"[13]. Seja no estado natural, seja na Cidade, a razão determinará o poder e a independência. O pensamento único só pode ser atingindo, então, se todos exercerem o que lhe é ensinado com sendo útil, pela própria razão. Não obstante, em relação à religião, ao fazer uso da

12 Veja ESPINOSA, B. *Ética*, parte V, prop. XXXVI–XLII, pp. 230 e ss.

13 ESPINOSA, B. *Tratado Político*, cap. III, § 5, p. 32.

razão, a alma só depende de si mesma e não do soberano, já que o conhecimento de Deus não está submetido a ninguém.

> *(...) Cada um portanto, esteja onde estiver, pode honrar Deus com uma verdadeira religião e procurar a sua própria salvação, o que é função do simples particular. Quanto ao cuidado de propagar a Religião, é preciso entregá-lo a Deus, ou ao soberano, a quem unicamente cabe ocupar-se da coisa pública (ESPINOSA, B.* **Tratado Político,** *cap. III, § 10, p. 37).*

Ao contrário de Hobbes, onde a função da razão é buscar na cidade um refúgio seguro do estado de natureza, em Espinosa a deficiência da capacidade racional poder encontrar por si mesma os meios de subsistência é que obriga os homens a viver em sociedade, a fim de que possam desenvolvê-la em tranquilidade. Diferente do primeiro, neste caso os homens não são iguais, nem livres. Quem tivesse a capacidade de exercer plenamente a razão não teria necessidade do convívio social, por ser autossuficiente e verdadeiramente livre. Em suma, essa era a concepção racionalista que Espinosa tinha da religião e vida em sociedade. Morreu de tuberculose, em 1677, aos 45 anos de idade.

Uma concepção empirista e antirracionalista do Estado, mas diferente do materialismo de Hobbes será apresentada pelo inglês John Locke. Locke nasceu no dia 29 de agosto de 1632, em Wrington, de uma família de comerciantes da cidade de Bristol. Durante a Revolução Puritana, seu pai se alistara ao lado dos puritanos, no exército comandado por Cromwell, no final da infância do pequeno Locke.

Em 1652, este termina a educação básica e ingressa no College de Oxford, onde estuda medicina. É mais um a se decepcionar com Aristóteles e a Escolástica. Encanta-se, então, por Descartes que o livra do obscurantismo medieval. Em 1666, encontra-se com Anthony Asheley Cooper (1621-1683), de quem viria a ser médico particular. Dois anos depois, Locke dirigiu uma operação em Cooper, futuro conde de Shaftesbury (1672), para extração de um tumor do fígado e implantação de um tubo de prata que o ligaria ao estômago. O sucesso da operação rendeu-lhe o reconhecimento definitivo do conde que, além do ofício de médico o contrata para funções de assessor. Por conta disso, Locke participou da elaboração de uma constituição para a colônia de Carolina, na América. Entra em contato com os principais intelectuais e políticos da Inglaterra. Começa a escrever nessa

época seu trabalho mais importante, o *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, que será publicado duas décadas depois. Em 1675, Carlos II tenta assumir poderes absolutos e destitui Lorde Shaftesbury, que representava os interesses do Parlamento. Nos próximos três anos, Locke vive na França, onde frequenta as palestras de intelectuais, em Paris e Montpellier. De volta à Inglaterra, em 1679, Locke será obrigado a fugir para Holanda em 1683, depois que seu patrono fora acusado de chefiar uma revolta contra os Stuart, em 1681. Locke só voltaria a seu país quando a Revolução Gloriosa de 1688 dá a vitória definitiva ao Parlamento que implanta a monarquia parlamentarista, sob a coroa de Guilherme de Orange (1650-1702), que tem seus poderes limitados. Publica, então, suas principais obras: *Carta sobre a Tolerância* (1689), *Dois Ensaios sobre o Governo Civil* (1689-1690) e *Ensaios sobre o Entendimento Humano* (1690).

A admiração que Locke tinha por Descartes não lhe impediu de propor uma teoria sobre o conhecimento onde não havia lugar para as ideias inatas. Todo conhecimento humano seria adquirido pela observação e experiência através dos sentidos, a partir do instante em que se começa a ter percepção. A mente seria, portanto, um *papel em branco*, cujas impressões adquiridas como ideias particulares vão sendo gradualmente transformadas em gerais por meio da abstração. Até mesmo a ideia de Deus não seria possível sem que a noção de lei e obediência fosse desenvolvida pela cultura, disciplina e aperfeiçoamento das artes e ciências[14].

Para chegar a essas conclusões, Locke utilizou como método três etapas de investigação. Primeiro buscou a origem de cada ideia – objeto de pensamento – e como foi obtida; depois, aferiu o grau de conhecimento que se tem dessas ideias, sua certeza e alcance; por fim, as razões que são fornecidas para que se aceite algo como verdadeiro ou não. Destarte, além de defender um empirismo epistemológico, pôde também aplicar seu método à política e propor uma fundação para sociedade que permitisse a constituição de um governo liberal, contra as teses absolutistas de Sir Robert Filmer (1588-1653), que, no livro *Patriarca* (1680) fundamentava a submissão ao soberano com base na autoridade concedida por Deus a Adão!

Tal como Hobbes, Locke parte da imagem de um estado da natureza onde todos são livres e iguais, mas não há um juiz com auto-

14 LOCKE, J. *Ensaio acerca do Entendimento*, LIV. I, CAP. I, §§ 1 E 15, E CAP. III, § 8.

ridade comum a todos. Nesta situação original todos têm direito comum às coisas de que necessitam, exceto à pessoa do outro que é uma propriedade particular. Todo produto do trabalho do corpo de um indivíduo passa também a ser sua propriedade, tirada do estado comum de natureza. Não obstante, o consequente aumento da população e a escassez de recursos levam à limitação dos territórios e das propriedades particulares por meio de pactos e acordos que reconheçam essa posse. A função principal da comunidade, portanto, seria a preservação da propriedade, evitando as disputas sobre os bens conquistados pelo trabalho. Assim, nem mesmo o poder supremo poderia tirar a propriedade de alguém sem o seu consentimento. Para tanto, o poder legislativo limitaria suas ações executivas baseando-se nas seguintes restrições da capacidade de propor leis:

> *Tais são as obrigações que os encargos a eles conferidos pela sociedade e pela lei de Deus e da natureza atribuíram ao poder legislativo de qualquer comunidade, em todas as formas de governo:*
>
> 1. *Têm de governar por meio de leis estabelecidas e promulgadas, que não poderão variar em casos particulares, instituindo a mesma regra para ricos e pobres, para favoritos na corte ou camponeses no arado;*
> 2. *Tais leis não devem ser destinadas a qualquer outro fim senão o bem do povo;*
> 3. *Não devem lançar impostos sobre a propriedade sem o consentimento deste, dado diretamente ou por intermédio dos seus deputados (...);*
> 4. *O legislativo não deve nem pode transferir o poder de elaborar leis a quem quer que seja, ou colocá-lo em qualquer outro lugar que não o indicado pelo povo (LOCKE, J.* **Segundo Tratado sobre o Governo,** *cap. XI, § 142, p. 90).*

Enquanto, Hobbes fundou sua cidade com os atributos mínimos de manutenção da paz e cumprimento dos contratos, com o artifício do direito à propriedade gerado pelo trabalho de um homem dono de si, Locke sobrecarregou o Estado liberal com deveres e limitações que esbarravam nos domínios do indivíduo. Embora sua resposta à forma de absolutismo pregado por Filmer tenha sido eficaz, ao

negar origem divina à formação da sociedade, o poder absoluto do Leviatã hobbesiano continuava firme, pois ainda cabia à Cidade manter os contratos e a paz entre os cidadãos, ao livrar o homem do estado de natureza. Só que enquanto para Hobbes todo poder estaria concentrado na mão de um soberano, em Locke este poder seria repartido entre o executivo e o parlamento, que no final era responsável pelas leis que regeriam a vida em sociedade. Não obstante, os interesses emergentes da burguesia estavam do lado de Locke, e os fundamentos do Estado liberal foram aceitos de pronto, apesar de sua fragilidade argumentativa, uma vez que o governo misto que propunha, de fato, concentrava a soberania em uma assembleia democrática.

Isaac Newton

Locke viveu a última década de sua vida na residência do casal Francis e Damaris Masham (1658-1708), que era muito sua amiga, em Essex. Lá, eles recebiam a visita constante de amigos, dos quais se destaca Isaac Newton. Poucos autores de fora da filosofia influenciaram tanto os filósofos quanto Sir Isaac Newton. Só indiretamente se pode dizer que prestou alguma contribuição à metafísica, à lógica ou à ética. No entanto, sua grande contribuição filosófica, de fato, foi mostrar o longo alcance que o conhecimento sistemático pode ter quando une experiência e matemática. Nesse sentido foi Newton um paradigma para as ciências modernas, assim como foi Aristóteles para os medievais e como é Albert Einstein (1879-1955) para os contemporâneos.

Para as ciências, de um modo geral, e para a física, em particular, ou filosofia da natureza como se dizia até o positivismo propor a especialização de cada área do conhecimento, no século XIX, Newton contribuiu decisivamente inventando o cálculo diferencial, descobrindo as leis da mecânica e formulando toda uma teoria sobre a gravitação universal que prevaleceria até Einstein. Newton nasceu em 1642, em Woolsthorpe, na região de Lincolshire, Inglaterra. Aos sete anos teve de largar a escola para ajudar sua mãe a cuidar de sua propriedade rural, em Woolsthorpe. Aos 18 anos, por insistência de um tio, ingressa no Trinity College, em Cambridge. Cinco anos mais tarde, obtém o bacharelado, no momento em que a peste atinge Londres, fechando a universidade. Durante o período de 1665 a 1666, refugia-se na propriedade rural da família. Nessa época faz suas primeiras desco-

bertas matemáticas e tem a primeira intuição sobre a força gravitacional ao observar a queda de uma maça da macieira; também faz experimentos óticos sobre a refração da luz em um prisma. Em 1667, volta a Cambridge, onde consegue seu doutorado no ano seguinte. Em 1669, torna-se catedrático em matemática, permanecendo na universidade pelos próximos 30 anos. Entra para a Royal Society, em 1672, onde relata sua experiência com a luz, e se envolve em uma polêmica com Robert Hooke (1635-1703), secretário da sociedade, que já havia feito descobertas semelhantes. No ano seguinte, outra troca de acusações sobre plágio ocorre com a descoberta do cálculo, dessa vez com Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). Newton admite ter desenvolvido seu cálculo a partir do método para estabelecer tangentes de Fermat. Mas logo fica demonstrado que tanto Leibniz, como Newton trabalharam de modo independente. Sua principal obra, os revolucionários *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* tem sua primeira edição lançada em 1687. Nela estão sistematizadas todas suas descobertas passadas, em torno das leis da mecânica e da gravitação universal, sustentados sobre a noção de tempo e espaço absolutos.

> ***(...) Com efeito, a dificuldade precípua da filosofia parece consistir em que se investiguem, a partir dos fenômenos dos movimentos, as forças da natureza, demonstrando-se a seguir, por meio dessas forças, os outros fenômenos. A isso se destinam as proposições gerais do primeiro e segundo livros. No terceiro, porém, dou um exemplo disso por meio da explicação do sistema mundano. Aí, de fato, pelas proposições matemáticas demonstradas nos livros anteriores, derivam-se dos fenômenos celestes as forças de gravidade pelas quais os corpos tendem para o sol e os vários planetas.***
>
> ***Depois deduzo dessas forças, por proposições também matemáticas, o movimento dos planetas, dos cometas, da lua e do mar. Oxalá pudéssemos também derivar os outros fenômenos da natureza dos princípios mecânicos, por meio do mesmo gênero de argumentos, porque muitas razões me levam a suspeitar que todos esses fenômenos podem depender de certas forças pelas quais as partículas dos corpos, por causas ainda desconhecidas, ou se impelem mutuamente, juntando-se segundo figuras regulares, ou são repelidas e retrocedem umas em relação às outras.***

> *Ignorando essas forças, os filósofos tentaram em vão até agora a pesquisa da natureza. Espero, no entanto, que os princípios aqui estabelecidos tragam alguma luz sobre esse ponto ou sobre algum método melhor de filosofar (NEWTON, I* **Princípios Matemáticos da Filosofia Natural,** *prefácio, p. 4).*

Em 1704, publica na *Óptica* uma explicação clara sobre a maneira que aliou o método dedutivo do racionalismo cartesiano e da matemática ao método indutivo baconiano de observação empírica.

> *Como na matemática, assim também na filosofia natural, a investigação de coisas difíceis pelo método de análise deve sempre preceder o método de composição. Esta análise consiste em fazer experimentos e observações, e em traçar conclusões gerais deles por indução, não se admitindo nenhuma objeção às conclusões, senão aquelas que são tomadas dos experimentos, ou certas outras verdades. Pois as hipóteses não devem ser levadas em conta em filosofia experimental. E apesar de que a argumentação de experimentos e observações por indução não seja nenhuma demonstração de conclusões gerais, ainda assim, é a melhor maneira de argumentação que a natureza das coisas admite, e pode ser considerada mais forte dependendo da maior generalidade da indução. E se nenhuma exceção decorre dos fenômenos, geralmente a conclusão pode ser formulada. Mas se em qualquer tempo posterior, qualquer exceção decorrer dos experimentos, a conclusão pode então ser formulada com tais exceções que decorrem deles.*
>
> *Por essa maneira de análise podemos proceder de compostos a ingredientes, de movimentos à força que os produzem; e, em geral, dos efeitos a suas causas, e de causas particulares a causas mais gerais, até que o argumento termine no mais geral. Este é o método de análise; e a síntese consiste em assumir as causas descobertas e estabelecidas como princípios, e por elas explicar os fenômenos que procedem delas, e provar as explicações (NEWTON, I* **Óptica,** *liv. III, parte I, p. 56-57).*

Newton era um físico teórico que não esquecia a importância de se fazer experiências. Por pensar assim, realizou descobertas que

nenhum outro homem havia feito antes dele, merecendo o título de cavaleiro, dado pela rainha em 1705. Nesse sentido foi considerado o lançador da idade da razão, ou movimento iluminista. Contudo, nem mesmo Newton conseguiu impedir que seu lado místico florescesse no final de sua vida em trabalhos que consumiram mais de um milhão de palavras reunidas nas *Observações sobre a Profecia de Daniel e do Apocalipse de São João*, publicadas postumamente em 1733.

EXPERIÊNCIA

O conceito de "experiência" talvez seja a principal contribuição da filosofia moderna à história do pensamento. Antes de Francis Bacon defendê-la como método adequado para formação de conhecimento, apenas Roger Bacon (1214-1292), no final da Idade Média, e alguns sofistas como Protágoras de Abdera (490-420 a.C.), na Antiguidade, seriam capazes de admitir que a experiência humana pudesse servir de base a uma referência universal de entendimento. Nesse sentido, a experiência está diretamente relacionada com a tese empirista de que todo conhecimento humano tem de passar necessariamente pela percepção e sensibilidade.

A ideia de que o controle de certos eventos observáveis, ao serem repetidos várias vezes, poderiam confirmar ou eliminar teorias rivais é exclusiva do modernismo. Destarte, experiências cruciais determinariam com exatidão quais teorias científicas, são válidas ou não. Além das experiências concretas, experimentos de pensamento também podem ser imaginados nesse tipo de validação ou refutação de hipóteses, sobretudo na física contemporânea, onde nem sempre o uso de instrumentos é possível.

Para a filosofia da mente, a experiência – seja mental ou real – torna-se um conceito problemático, uma vez que a mediação dos senti-

dos, a percepção, é sempre um fenômeno subjetivo, um acontecimento privado de quem percebe algo. Para resolver tal embaraço, faz-se necessário compreender a maneira pela qual as coisas são percebidas pelo sujeito, se de modo direto e passivo ou mediado por uma atividade construtiva interna, representacional, ou por influência do meio no qual o indivíduo se desenvolveu.

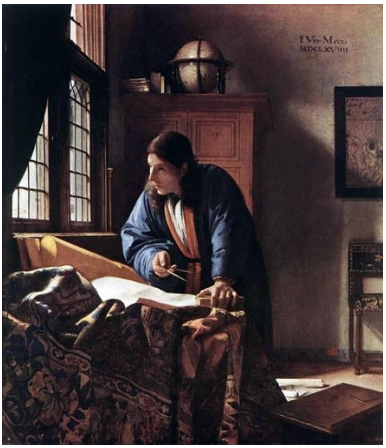


Figura 4: VERMEER, J. O Geógrafo (1669).

Todo conhecimento oriundo da experiência sensível é chamado empírico, termo derivado da palavra grega *empeiria* (o saber aquilo que se pratica). Os primeiros filósofos empíricos surgiram na Inglaterra, a partir das obras de Francis Bacon, mas que tiveram como precursor Roger Bacon, um pioneiro na defesa da experimentação como método para verificação de teses sobre o mundo. De um modo geral, os empiristas consideram que as leis da natureza só podem ser induzidas através de generalizações obtidas por uma grande quantidade de observações específicas. Partindo da observação sistemática dos fatos particulares, a inteligência formaria os conceitos gerais que sustentariam verdades universais. Existem várias vertentes empíricas que tratam de diversos aspectos do conhecimento: epistemologia, moral e política; todas tendo em comum uma postura "monista" em relação ao mundo. Isto é, negam a divisão "dualista" entre mundo sensível e o mundo das ideias – acessível apenas aos seres racionais –, inaugurada por Platão e seguida por René Descartes e Immanuel Kant. Para os empiristas, há tão somente um único mundo a ser investigado. A despeito de todos os problemas na construção de verdades universais, quando a percepção pode fornecer dados enganosos e limitados sobre a natureza das coisas, o empirismo tornou-se uma tendência perene durante os séculos que se passaram.

Da Servidão Voluntária

Leitura recomendável e muito oportuna para os períodos nos quais as pessoas aceitam passivamente a violação crescente de suas liberdades e direitos, em troca de uma suspeita segurança e proteção, é o opúsculo imortal do jurista francês Étienne de la Boétie (1530-1563). Publicado postumamente em 1571, *"Discurso sobre a Servidão Voluntária"* aborda a forma servil que muitos passam a respeitar os abusos de governantes que pouco a pouco se tornam tiranos que subjugam seus próprios eleitores, mesmo sob o pretexto de lhes preservar a vida, integridade física ou a paz.

De la Boétie era amigo próximo do inventor dos ensaios modernos, Michel de Montaigne, a quem o texto foi apresentado antes de sua publicação não autorizada. Alguns críticos consideram Da Servidão Voluntária obra da juventude de Montaigne. Mas o próprio autor dos *Ensaios* tratou de endereçar os verdadeiros créditos a seu amigo Étienne.

De La Boétie foi o primeiro autor moderno a descobrir a verdadeira natureza do poder e como os tiranos conseguem usurpá-lo com a conivência de outros indivíduos. Apontou a fraqueza de vontade humana que se curva perante a força bruta de umas poucas pessoas. Muitos esperam que no futuro a tirania caia, mas o vício em

servir aos "poderosos" superam até mesmo os limites da covardia. Com o passar do tempo, a memória da liberdade acaba por ceder aos falsos benefícios da servidão. A cupidez toma o lugar da razão. No entanto, para combater o tirano bastaria que as pessoas apenas parassem de servi-lo. O auto-engano de uma troca vantajosa de sua liberdade por uma suposta segurança é que escraviza os povos.

> *Assim são os tiranos: quanto mais eles roubam, saqueiam, exigem, quanto mais arruínam e destroem, quanto mais se lhes der e mais serviços se lhes prestarem, mais eles se fortalecem e se robustecem até aniquilarem e destruírem tudo. Se nada se lhes der, se não se lhe obedecer, eles, sem ser preciso luta ou combate, acabarão por ficar nus, pobres e sem nada, da mesma forma que a raiz, sem umidade e alimento, se torna ramo seco e morto (DE LA BOÉTIE, É.* **Discurso sobre a Servidão Voluntária***).*

A liberdade é o maior bem. Para mantê-la, basta que se negue apoio ao tirano. A servidão é uma doença mortal para os direitos dos indivíduos, que pode surgir mesmo em democracias, onde os futuros tiranos são eleitos e se alimentam do medo das pessoas cada vez que estas aceitam o aumento gradativo da servidão. O hábito de obedecer sem questionar é a primeira causa da servidão voluntária. A perda da coragem vem a seguir. O prazer da diversão e a garantir de subsistência vêm em troca da submissão. Até mesmo a religião se alia aos usurpadores no sentido de aliviar as dores dos que sofrem seu jugo. Porém, o número daqueles que protegem os tiranos sempre foi menor da multidão subjugada.

> *Sempre foi a uma escassa meia dúzia que o tirano deu ouvidos. Foram sempre esses os que lograram se aproximar dele ou ser por ele convocados, para serem cúmplices das suas crueldades, companheiros dos seus prazeres, alcoviteiros de suas lascívias e com ele beneficiários das rapinas.*
>
> *(...) Essa meia dúzia tem ao seu serviço mais seiscentos que procedem com eles como eles procedem com o tirano (...) para que eles ocultem as suas avarezas e crueldades, para serem executores no momento combinado e praticarem tais malefícios que só à sombra deles podem sobreviver e não cair sob a alçada da lei e da justiça (...) (DE LA BOÉTIE. É.* **Op. cit.***).*

Os maus são atraídos pelo mal, que lhes permite repartir os espólios da tirania. A ambição os move. Aproveitam-se da ignorância da maioria, que a divide, enquanto os corruPTos se unem. A má educação se alia à estupidez que submete a população.

Figura 5: Medalha em homenagem a De La Boétie.

O *"Discurso sobre a Servidão Voluntária"* antecipou em um século a concepção contratualista de Thomas Hobbes, onde o poder soberano surge do acordo de cada indivíduo para garantia da paz entre todos. Muito antes de Immanuel Kant cunhar o lema do Iluminismo, De La Boétie *"ousou pensar"* e propôs, como Henry David Thoreau (1817-1862), a desobediência civil no intuito de solapar os usurpadores do poder. Uma compreensão clara da origem do poder no consentimento de cada um faria com que o hábito de servir aos tiranos não prosperasse. Entretanto, poucos têm consciência disso ainda no século XXI.

II PARTE
UM CAMINHO NOVO

O Método de Descartes

O atrito que gerou divergências entre Hobbes e Descartes, não impede de identificá-los como os dois principais fundadores da Era Moderna, se por um lado Descartes – devido ao temor excessivo da Inquisição – absteve-se de uma postura mais destacada em física e moral, por outro, na metafísica pôde com seu Método da Dúvida inaugurar com firmeza uma nova forma de pensar. Na política e na moral, Hobbes arcou com o ônus das acusações e perseguição pela sua ousadia em inovar. Na lógica e filosofia primeira, Descartes teve de se preocupar apenas em responder objeções acadêmicas, sem temer por sua vida em risco. Pelo contrário, a boa aceitação do sistema cartesiano na álgebra fez com que ele fosse requisitado por reis e rainhas a ensinar seu novo método pessoalmente. Ironicamente, mais do que a perseguição religiosa, o peso do sucesso quebrará a resistência de sua saúde frágil, ao atender o convite da Rainha Cristina da Suécia (1626-1689).

Na primeira metade do século XVII, a França foi território de governos mais estáveis do que o restante da Europa. A participação direta do país na Guerra dos Trinta Anos só ocorreu em sua última fase para decidir o conflito. Mais político e estratégico do que religioso, o interesse que motivou o envolvimento da França foi o temor

do fortalecimento do Império dos Habsburgos (na Boêmia, República Tcheca). Por conta disso, a França que era católica estimulou a revolta dos príncipes protestantes, na Alemanha, e a intervenção da Suécia luterana. Com a morte do rei sueco, Gustavo Adolfo, em 1632, e a consequente vitória do Império, a França foi obrigada a enviar tropas, em 1635, contra os germânicos e seus aliados espanhóis. A vitória definitiva dos franceses foi construída em duas etapas: primeiro com a derrota dos espanhóis, em Rocroi – fronteira da França com a Bélgica -, em 1643; depois com o cerco de Viena, capital da Áustria, em 1648.

O fim da Guerra dos Trinta Anos viu surgir a hegemonia da França na Europa. A vitória dos franceses, consolidou na política externa o desenvolvimento da política do cardeal Richelieu (Armand-Jean du Plessis, 1585-1642) – primeiro-ministro de Luiz XIII – que procurou unificar todas as forças em torno do rei. Para isso, combateu a aristocracia feudal, incentivou o florescimento da burguesia através do comércio e indústria, enquanto retomava as praças de guerra mantidas pelos protestantes, como a fortaleza de La Rochelle. Os protestantes perderam os direitos políticos e militares, mantendo apenas a liberdade de culto.

René Descartes – ou Renati Cartesius quando escrevia em latim – viveu durante esse período de consolidação do Estado moderno na França. Nasceu em 1596 em Haye, hoje chamada Descartes. Sua família vivia bem do comércio e da medicina, sendo o pai conselheiro do rei no parlamento da Bretanha, noroeste da França. Pôde, então, aos dez anos, ingressar no melhor colégio do país, em La Flèche, fundado e dirigido por jesuítas. Essa experiência de ensino marcará sua formação e a convicção de propor novas bases para filosofia. O curso de direito em Poitiers, entre 1614 e 1616, servirá para reforçar a má impressão sobre as disciplinas da cadeira de *humanidades*, devido ao seu conteúdo ultrapassado.

Descartes herdara de sua mãe, que morrera antes dele completar o primeiro ano de vida, uma saúde muito fraca. Problemas respiratórios e uma tosse crônica obrigavam com que ficasse acamado por longas horas. Em La Flèche, tinha permissão de assim ficar por quanto tempo desejasse. Hábito que manteve durante suas meditações filosóficas. Não obstante, o desprezo que nutria pela Escolástica o estimulou a se engajar no exército holandês de Maurício de Nassau (1604-

1679), entre 1618 e 1620, como parte de seus planos para "ler o livro do mundo".

> *(...) [T]ão logo a idade me permitiu sair da sujeição de meus preceptores, deixei inteiramente o estudo das letras. (...) [E]mpreguei o resto de minha mocidade em viajar, em ver cortes e exércitos, em frequentar gente de diversos humores e condições, em recolher diversas experiências, em provar-me a mim mesmo nos reencontros que a fortuna me propunha e, por toda parte, em fazer tal reflexão sobre as coisas que se me apresentam, que eu pudesse tirar delas algum proveito (...) (DESCARTES, R.* **Discurso do Método,** *I parte, p. 33).*

Em sua breve carreira militar, passou pela Dinamarca, Polônia, Hungria e Alemanha, onde em 1619 teve um sonho que lhe sugeria ser possível unificar todas as ciências de sua época pela vinculação das leis da matemática com as da natureza. Essa intuição surgiu entre pausas de suas atividades militares num quarto em Ulm. Da cama, ao observar o voo de uma mosca – que não o deixava dormir -, notou que a posição do inseto no ar podia ser descrita em cada instante, se fosse achado o ponto de interseção entre os planos dimensionais por onde o pequeno animal passava – facilitando sua captura. O sistema cartesiano de coordenadas permitia que qualquer posição no espaço pudesse ser identificada no plano por números relacionados com a altura e a largura. Desse modo, Descartes combinava em um só ramo da matemática, a *geometria analítica*, a álgebra com a geometria. Essa foi sua principal contribuição para as ciências.

Em 1620, ano em que Francis Bacon publicou *Novum Organum*, Descartes encerra sua carreira militar para dedicar-se apenas à pesquisa científica e filosófica. Durante os próximos sete anos, escreve vários textos inspirados na sociedade Rosa Cruz, na qual havia se filiado logo depois de sair do exército. Em 1628, deixa inacabadas as *Regulae ad Directionem Ingenii* e resolve se fixar na Holanda até 1649. Prepara, nos primeiros cinco anos desta estadia, o ambicioso *Tratado do Mundo e da Luz* de tendência copernicana, que tem seu lançamento abortado, quando recebe a notícia da condenação de Galileu. Tal fato perturbará todo seu pensamento futuro que passa a ser cauteloso ao extremo, impedindo mesmo que publique um texto defi-

nitivo sobre moral, permanecendo sempre em uma providencial "moral provisória" ou em uma metafísica fundada em Deus.

Em 1635, de um relacionamento "ilegítimo", nasce sua filha Francine, cuja saúde precária não permite que passe dos cinco anos de idade. Esse revés a mais abala fortemente seu espírito. *Meditações sobre a Filosofia Primeira* aparece em 1641 como desdobramento do argumento principal de *Discurso do Método para bem Conduzir Sua Razão e Buscar a Verdade através das Ciências* (1637). O sucesso de suas apresentações para acadêmicos na França o torna famoso entre os eruditos. Para os teólogos, escreve *Principia Philosophiae*, em 1644, e *As Paixões da Alma*, em 1649, para rainha Elisabeth da Boêmia. Esta foi sua última obra publicada em vida. No inverno de 1649, aceita o fatídico convite da rainha Cristina, vindo a falecer de pneumonia em Estocolmo, no ano seguinte.

O Discurso do Novo Método

Descartes escreveu o *Discurso do Método* como introdução a três ensaios: dois sobre física, *Dióptrica* e *Meteoros* e um sobre seu sistema de notação matemática *Geometria*. O estilo adotado possui aspectos quase confessionais. Escrito em primeira pessoa, de uma maneira direta e elegante, Descartes narra em seis partes as etapas que o levaram à criação de um novo método de raciocínio científico, apoiado em fundamentos firmes e irrefutáveis.

Na primeira parte, apresenta a situação em que se encontravam as ciências e a mentalidade diletante de seu tempo. Revela, porém, a admiração pela matemática, devido à certeza e à evidência de seu raciocínio, embora lamentasse a pouca aplicação de seus fundamentos sólidos e firmes no cotidiano. O estado precário do ensino das ciências e das artes o faz, então, assim que se vê livre da autoridade de seus preceptores, viajar pelo mundo, a fim de aprender aquilo que nas escolas lhe era negado. No entanto, a experiência adquirida com essas viagens só fez com que descobrisse a variedade dos costumes que lhe ensinou a duvidar de tudo que lhe fora inculcado por meio de exemplos e hábitos condicionantes. Assim, resolveu procurar em sua própria mente o caminho mais reto que poderia tomar em face das influências deformadoras da sociedade.

O método que procurou seguir a partir daí é descrito na segunda parte. Em sua temporada na Alemanha, Descartes percebeu

que os monumentos e edificações que foram projetados por um só engenheiro e construídos sem a intervenção da opinião de terceiros eram os melhor ordenados e acabados. Ao transpor essa imagem para a formação de uma pessoa, imaginou que o raciocínio seria puro e sólido "se tivéssemos o uso inteiro de nossa razão desde o nascimento e se não tivéssemos sido guiados senão por ela"[15]. Contudo a maneira cautelosa com que resolve propor o método que permitirá se livrar das opiniões alheias e buscar em si mesmo os fundamentos firmes para seus pensamentos limita o alcance de suas proposições a uma forma de solipsismo que Ludwig Wittgenstein (1889-1951) atacaria em seu argumento contra a *linguagem privada* ou qualquer tentativa de encontrar a certeza de uma sensação, por exemplo, que esteja desvinculada de eventos externos ao sujeito. A falta dessa relação com as consequências de um ato decorrente desta sensação, tornaria incompreensível à própria pessoa e as outras a confirmação de que se trata do mesmo estado mental específico. Mas Descartes não conhecia Wittgenstein – que só nasceria dois séculos e meio depois, aproximadamente – e estava seriamente preocupado em atingir uma certeza que não percebia entre seus contemporâneos. Decidiu então voltar-se para dentro de si e de posse de umas poucas regras adotar um método que portasse as vantagens da Lógica, Geometria e Álgebra, sem o número excessivo de regras que as tornam obscuras.

Dos quatro preceitos adotados, o primeiro recusava qualquer fato tido como verdadeiro que o sujeito não pudesse reconhecer como evidente por si mesmo. O segundo propunha decompor o problema em pequenas partes mais simples, a fim de facilitar sua resolução. Depois disso, em terceiro lugar, ordenar os pensamentos a partir daqueles sobre os objetos mais simples e fáceis de compreender até o conhecimento mais complexo. Por fim, fazer a revisão geral e enumeração de todas possibilidades sem que nada fosse omitido[16].

Inicialmente, Descartes aplicou seu método aos problemas da geometria analítica. O sucesso obtido nesta área o estimulou a abordar todos os campos em que fosse usada a razão, sendo prioritária a investigação de toda *filosofia primeira* (metafísica). Enquanto fazia a arrumação internar em sua mente, Descartes considerou por bem estabelecer uma *moral provisória* que lhe permitisse tomar decisões

15 DESCARTES, R. *Discurso do Método*, II PARTE, P. 35.

16 VEJA DESCARTES, R. *Op. cit., idem,* PP. 37-38

quanto as ações a serem realizadas externamente, no convívio social, também baseada em umas poucas regras:

1. obedecer as leis do país de origem, manter a religião em que fora iniciado e seguir a opinião das pessoas consideradas mais sensatas;
2. seguir firmemente e sem vacilações as máximas que fossem em geral consideradas corretas, evitando aquelas que fossem duvidosas;
3. modificar os desejos que não pudessem ser realizados, em vez de tentar mudar a ordem do mundo;
4. escolher como ocupação aquela que fosse considerada a melhor, ou seja, a própria meditação metafísica apoiada no seu novo método[17].

Oito anos passaram desde quando Descartes teve sua intuição original, em setembro de 1619, até a decisão de se radicar na Holanda, país no qual o povo, depois de longos períodos de guerra, estava "mais zeloso de seus próprios negócios, do que curioso dos assuntos dos de outrem"[18]. De 1628 ao convite fatal de Cristina da Suécia, em 1649, Descartes dedicou-se ao desenvolvimento de seu método e aplicação em todas as formas de raciocínio, a começar pela busca da verdade. Para tanto rejeitou "como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida"[19]. Concluiu que praticamente todos os seus pensamentos poderiam ser considerados falsos do mesmo modo que as coisas imaginadas durante os sonhos. Contudo, ainda que pudesse pensar que tudo era falso, o próprio fato de pensar, isto não era passível de refutação, daí a constatação feita por Descartes: "*'eu penso, logo existo'*; era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos céticos não seriam capazes de a abalar"[20].

Tudo em volta poderia ser confuso ou incerto, o mundo lá fora, o próprio corpo, mas a existência evidente de que há um pensamento, sem o qual o resto não teria razão de ser crível era, em fim sua primeira certeza inabalável. A mente poderia existir então como uma substância essencialmente separada do corpo. Por conseguinte, a garantia da existência de algo tão perfeito em um ser imperfeito só

17 Veja DESCARTES, R. *Idem*, III parte, pp. 41-44.
18 DESCARTES, R. *Ibidem*, III parte, pp. 45-46.
19 DESCARTES, R. *Ibidem*, IV parte, p. 46.
20 DESCARTES, R. *Ibidem, idem*.

poderia acontecer se existisse um ser superior que tivesse inserido essa verdade na mente do sujeito. A própria ideia de perfeição, em suma, só seria possível, a partir da existência de um Deus fiel, mantenedor da natureza externa e de todas as perfeições. O próprio sujeito não poderia ser o autor da natureza inteligente, uma vez que seria composto de mente e corpo, partes dependentes umas das outras. Tal dependência, por ser considerada um defeito, não poderia constituir um Deus, de modo que o sujeito deveria ser dependente deste que possuiria uma existência separada da imperfeição desse ser composto. Dessa forma, a partir da certeza fornecida pelo *cogito*, Descartes pôde extrair a ideia de perfeição aí contida que o levou a provar, por conseguinte a existência da *alma*, como coisa pensante (*res cogitans*), e de Deus, como criador, veraz e garantidor de toda a perfeição, clareza, distinção e verdade das ideias inatas. Nem a imaginação, nem os sentidos seriam capazes de descobrir qualquer coisa de certo, que não passasse pelo entendimento fundado nessas razões.

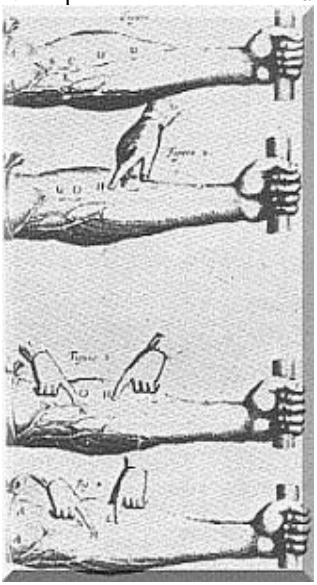


FIGURA 6: GRAVURA DO LIVRO DE HARVEY SOBRE A CIRCULAÇÃO

Assim, de posse dessas verdades claras e distintas – a existência de sua alma e de Deus -, Descartes julgou poder descartar tudo aquilo que não aparecesse de forma nítida. Além da filosofia, o novo método cartesiano de busca da verdade seria capaz de encontrar na natureza aquelas leis com as quais Deus permitira que fossem feitas mudanças na matéria. Nesse sentido, a quinta parte do *Discurso do Método* traz a descrição sumária do mundo que Descartes havia impedido de ser publicada e a discussão em torno da biologia de animais e plantas, com destaque para a divulgação da circulação sanguínea descoberta pelo médico inglês William Harvey, em 1628. Os animais por não serem capazes de expressar seus pensamentos por intermédio da linguagem, como fazem os homens, seriam considerados como máquinas movimentadas por uma alma corruptível e mortal.

Na última parte do *Discurso*, Descartes expõe os motivos que o levaram a escrever e da utilidade que os outros poderiam tirar do livro, já que para evitar qualquer problema com a Igreja, suas ideias foram todas postas em tom meramente pessoal, narrado em primeira pessoa. Não sem antes fazer advertências quanto aos comentadores e divulgadores que distorcessem o raciocínio dos autores ao empregarem palavras difíceis e obscuras em seus comentários. Também são apresentadas as razões da não publicação de seu tratado sobre a Física. Prefere então publicar deste algumas partes – a *Dióptrica*, os *Meteoros* e a *Geometria* – que não fossem tão polêmicas e fomentassem o progresso das ciências no futuro.

AS REGRAS METAFÍSICAS

O novo método apresentado por Descartes em *Discurso do Método* de maneira introdutória não traz uma defesa exaustiva de suas proposições. Uma discussão mais aprofundada só virá a público com o lançamento de *Meditações sobre a Filosofia Primeira* – as chamadas *Meditações Metafísicas* ou simplesmente *Meditações* -, onde aparece em detalhes a construção do argumento que leva à conclusão sobre a existência de Deus e da alma. Passo a passo o método da dúvida vai retirando do pensamento os conceitos empíricos sujeitos a engano. Depois são postos em xeque as noções oriundas da geometria e da matemática. O argumento do sonho e a figura do "gênio maligno" são mobilizados, a fim de realizarem por completo a limpeza de todo conhecimento duvidoso. A partir daí a suposição da existência de tal entidade serve de garantia para sustentação firme do cogito. Da terceira meditação em diante, vem a defesa da existência de Deus pela simples presença desta ideia na mente, como marca do criador na criatura.

A dúvida metódica de Descartes, ao contrário do método indutivo de Bacon, procurava se despir de toda experiência sensível para chegar aos pressupostos da razão *a priori*. Mais radical que a simples dedução lógica da geometria de então – a "maneira dos geômetras" a qual Hobbes pôde aplicar, em sua teoria política, partindo de uma base materialista e não de uma mera razão -, Descartes abriu caminho para o racionalismo puro que, na matemática dos séculos seguintes muito ajudou à interpretação científica da natureza. Em ciências, foi um rival à altura do empirismo inglês e, até que o prag-

matismo viesse a prevalecer no século XX, colocou o Canal da Mancha como fronteira geográfica a marcar fisicamente a separação entre a filosofia insular, em geral naturalista e empírica, e a continental europeia, analítica e metafísica. Entretanto, para a filosofia prática restou algo por fazer.

Muito se falou que mesmo depois de estabelecido um método seguro para metafísica, Descartes deixara ainda provisória sua concepção sobre moral. Em todas as *Meditações* não há sequer uma definição útil de liberdade que possa ser alicerce de uma teoria moral. Só depois de provocado pela rainha Elisabeth da Boêmia é que confessa em carta datada de 04 de agosto de 1645 ser a maior felicidade do homem fazer "uso reto da razão", sendo o estudo sua ocupação mais sublime[21]. De fato, o temor da censura impediu Descartes de propor a um público geral a aplicação do seu método, não como uma forma provisória e pessoal, mas como teoria moral definitiva, válida para todos. Entrementes, o método cartesiano trazia inerente uma dificuldade quase intransponível na barreira das mentes de outros seres pensantes. Por adotar uma introspecção como base de sua investigação, o máximo que poderia admitir como certo seria a sua própria existência e a do mundo externo pela ideia de Deus. Não há como, sem muito esforço interpretativo, afirmar categoricamente a existência de uma outra alma no corpo de um outro ser humano com os fundamentos do novo método. Ademais, a fundação de uma moral não está entre os objetivos de suas *Meditações*, como se conclui da leitura de seu resumo inicial[22].

Com *As Paixões da Alma*, há a explicação de como a alma pode motivar e movimentar o próprio corpo, através das paixões. Também se encontram recomendações de autocontrole com base na reta razão. Contudo nada há que garanta sua existência em outros corpos apenas pela presença de uma glândula específica – a pineal no caso de Descartes. A moral cartesiana é provisória por aporias do próprio método proposto, pela falta de um fundamento claro e distinto da existência de outros seres racionais além do próprio sujeito.

Sem fazer uso do método da dúvida, mas não menos atento à estratégia de matemáticos e geômetras, Thomas Hobbes conseguiu estabelecer uma moral com bases em princípios que Descartes conside-

21 Veja DESCARTES, R. *Cartas a Elisabeth*, 4/08/1645, p. 307.

22 Veja DESCARTES, R. *Meditações*, "Resumo", pp. 79-82.

rou maus, embora não tivesse como considerar o *De Cive* uma moral equivocada. Teorias morais de cunho racionalista montadas com o método proposto por Descartes teriam de esperar ainda pelo talento de Baruch de Espinosa que escreverá em 1677 uma *Ética* totalmente extraída do intelecto. Mais tarde Immanuel Kant lançará uma fundamentação dos costumes tão racionalista e individualista como os anseios de Descartes, mas com uma solução que este não tinha na manga: o *reino dos fins*.

AS TRÊS PRIMEIRAS *MEDITAÇÕES* DE DESCARTES E A SEXTA

Talvez a posição filosófica mais radicalmente oposta à tentativa do senso comum em construir um conhecimento, seja aquela tomada pelo francês René Descartes. Além de ter sido pioneiro da geometria analítica, o autor do *Discurso sobre o Método* foi a expressão máxima do racionalismo de sua época. Descartes partiu da dúvida e não da certeza, como em geral os filósofos anteriores e a maioria das pessoas faziam. Sua dúvida era tida por *metódica*, pois punha em questão todas as supostas certezas, tanto do conhecimento sensível, quanto do intelectual, sendo ponto de partida para o método cartesiano de investigação científica.

Famoso em toda Europa, recebido na corte da rainha Cristina da Suécia, Descartes acreditava que um raciocínio bem conduzido bastava para chegar ao conhecimento perfeito. Ao duvidar de tudo, ele verifica que duvidando pensa e que pensando existe. A própria certeza sobre a existência depende do pensamento. Sua filosofia torna-se, então, racionalista.

FIGURA 7: DUMESNIL, L.-M. DESCARTES NA CORTE DE CRISTINA DA SUÉCIA (1700)

O processo de raciocínio empregado por Descartes era basicamente a dedução. Isto é, consistia em partir de conceitos gerais até chegar às noções particulares, usando o princípio racionalista e o método lógico dedutivo do qual quatro princípios seriam suficientes: jamais aceitar como verdadeira coisa alguma que não se conhecesse como evidente, acima de qualquer dúvida; dividir cada dificuldade a ser examinada em tantas partes quanto possível e necessário, a fim de resolvê-las isoladamente; ordenar os pensamentos começando pelos assuntos mais simples até o conhecimento dos mais complexos, na hierarquia em que se seguem; e por último, fazer enumerações tão exatas quanto possível e revê-las para certificar a conclusão total do problema[23].

AS MEDITAÇÕES CARTESIANAS

São seis as famosas *Meditações* (1641) elaboradas por Descartes. Sua motivação principal era tentar responder as duas questões fun-

23 VEJA DESCARTES, R. *Discurso sobre o Método*, PARTE II, P. 37/8.

damentais que não permitiam ao senso comum e a filosofia dobrarem os céticos: provar a existência de Deus e a imortalidade da alma. Para resolver essas dificuldades, o método cartesiano, desenvolvido para ser aplicado às ciências naturais, também poderia ser usado na investigação desses assuntos. Na demonstração adotada, ultrapassa-se a certeza e evidência da Geometria e liberta-se dos preconceitos provocados pelos sentidos, dando provas da existência de Deus e da diferença entre corpo e alma, de modo exato e indubitável.

Na primeira meditação, a dúvida geral liberta o pensamento dos prejulgamentos do senso comum e prepara o caminho para o espírito desligar-se dos sentidos, impedindo que haja qualquer dúvida após o estabelecimento da verdade. Na segunda, o espírito descobre que não pode duvidar de si mesmo, por mais radical que seja a dúvida. Aqui, são expostos os conceitos dos quais se tirarão as conclusões que serão verificadas até a quarta meditação. Enquanto isso, cumpre distinguir parte da natureza corpórea; constatar que o espírito é diferente do corpo e que a alma é indivisível. Tais pressuposições, entretanto, dependem de uma explicação física que Descartes realizou em outra obra: *Traité du Monde et de la Lumiére* (*Tratado do Mundo e da Luz*), que só foi publicado depois de sua morte, por medo de uma condenação, como a sofrida por Galileu Galilei. A natureza substancial, no entanto, depende de um Deus que garanta sua existência e permanência. O corpo é composto por acidentes, mas a alma, ao contrário, é pura substância, não sendo afetada pelos desejos[24].

Na terceira meditação, Deus é apontado como o autor da ideia de causa perfeita existente em nós, sendo a causa da própria ideia de Deus. A quarta meditação põe claramente que as coisas concebidas pelo método são verdadeiras e explica de onde vem a razão do erro ou falsidade: a fraqueza da constituição finita do homem e o desconhecimento de uma verdade clara e distinta. Na quinta, novas razões são fornecidas para existência de Deus, enquanto se explica a natureza corpórea, provando também que a geometria depende do conhecimento de Deus. Por fim, a sexta meditação distingue a ação do entendimento da ação da imaginação, além de se dar as provas definitivas da existência das coisas materiais, que não são tão fortes quanto o conhecimento de Deus e da nossa alma.

24 Veja DESCARTES, R. *Meditações*, Resumo, p. 79/80

AS TRÊS PRIMEIRAS MEDITAÇÕES

O exame das opiniões do senso comum mostra que, quando se tem a condição de reconhecer a falsidade daquilo que se tinha por verdadeiro, é que se deve implantar a incerteza e a dúvida. Para derrubar uma opinião equivocada, deve-se atacar o fundamento do que não é de todo certo, destruindo pela base os erros daí derivados. Com isso, Descartes pretendia que se questionasse tudo que, ao menos uma vez, tenha causado enganos.

De início, pode-se duvidar dos conhecimentos vindos dos sentidos, que frequentemente são enganadores. Porém, nem todos erros provêm dos sentidos, além destes, podemos nos equivocar das coisas pouco sensíveis ou distantes, sendo fonte de erro também a loucura e o sonho que se confunde com o estado de vigília. Esse tipo de dúvida não pode, todavia, atingir a figura do objeto, sua quantidade, o espaço e o tempo ocupados. Sob esse aspecto, os sentidos não podem errar. Não podemos duvidar dos sonhos e da imaginação como duvidamos dos sentidos. Além disso, a verdade de ciências, tais como a geometria, só é posta em xeque na suposição da existência de um deus enganador (ou gênio maligno), que faria o sujeito acreditar em tais proposições como se fossem verdadeiras.

Então, é preciso suspender o juízo de tudo que tinha por certo e adotar o ceticismo para combater o hábito de julgar as coisas antecipadamente, sem razões bem fundadas. A possibilidade de um gênio maligno – no lugar de um Deus bom – obriga a tomar-se como duvidoso todo tipo de juízo. Mas para não ser enganado novamente, se deve estar atento à dúvida radical que evita o retorno ao juízos equivocados. Tais são as meditações metafísicas iniciais feitas por Descartes, sobre as coisas que se podem pôr em dúvida. Na segunda meditação, logo de início, procura-se algo que seja certo e firme, como um ponto de apoio arquimediano, aonde se funde com firmeza a verdade. Por causa da dúvida radical, nada resta senão ficção. O fato de se imaginar um gênio maligno, capaz de me iludir o tempo todo, leva, no entanto, a uma certeza: que o eu exista, sem dúvida, sempre que o eu pronuncie a expressão "eu sou, eu existo"[25]. O próprio gênio maligno é a garantia momentânea de que algo exista para ser enganado: o próprio eu, embora, não conheça exatamente qual "eu" seja.

25 DESCARTES, R. *Op. Cit.*, MEDITAÇÃO SEGUNDA, § 7, P. 94.

O conteúdo desse novo pensamento, não pode ser expresso por intermédio de concepções que não separem o espírito do corpo. Todo conteúdo concreto de um eu só levaria a indagações intermináveis sobre sua condição última, por causa da impossibilidade imediata de atribuir uma natureza corporal ao eu. O pensamento é o único atributo da alma que não pode ser separado de mim.

Isso estabelece a existência de um ser pensante, ou seja, um espírito, um entendimento ou razão que até agora era desconhecido. Pois, a natureza do eu exige que seja concebido a partir do que foi aceito como certo: o puro pensar. O eu está, dessa forma, separando corpo e outras faculdades que não o pensamento.

Além do mais, sou o mesmo que sente e imagina tudo que os sentidos e a imaginação dizem que sinto ou imagino, logo, Descartes pôde dizer que tudo isso nada seria se não fosse pensado. Portanto, já sei que existe um ser pensante, que também pensa e imagina. Apesar dessas certezas, nada impede que ainda se reflita sobre as coisas corpóreas como de melhor entendimento que as da minha própria natureza pensante. Essa dúvida sobre a concepção do eu considera os objetos externos mais fáceis de serem compreendidos. Contra isso, o exame detalhado do objeto físico mostra que todas as características do objetos não são dadas pelos sentidos, nem pela imaginação. Uma contraprova empírica, dada pelo exemplo da cera – objeto que muda suas características segundo a temperatura -, revela que o que permanece do objeto é sua ideia e não sua imagem.

Só o espírito é capaz de conhecer o imutável nos corpos mutáveis. Portanto, o conhecimento de algo que existe depende de um eu pensante: o conhecimento do espírito não depende do corpo, enquanto o conhecimento do corpo depende do espírito. Logo, Descartes termina a segunda meditação concluindo que, ao contrário do que pensa o senso comum, é mais fácil conhecer o espírito do que o corpo.

Do pouco que sabe de si mesmo, Descartes sabe que é uma coisa que pensa, duvida, afirma, nega, ama, odeia, deseja, imagina e sente verdadeiramente. A partir disso, na terceira meditação, ele pretende estabelecer uma regra geral para se conhecer outras coisas. Das que existem fora do corpo, o engano surgia quando se pensava que elas podiam ser conhecidas por si mesma, sem um eu. A única coisa da qual nada poderia iludir é que não exista um eu quando este pensa

que existe, com ou sem gênio maligno. Para saber mais alguma outra, tem-se de saber primeiro se há um Deus e se ele pode ou não enganar acerca da existência dos objetos. De imediato, sabe-se que as ideias são pensamentos que formam imagens de coisas, enquanto a ação de sujeitá-las ao espírito ora é vontade, afecção ou juízos. As ideias não são falsas quando são ideias, assim como as afecções ou as vontades. Mas os juízos erram ao relacionar as ideias com algo exterior. Algumas ideias são inatas, outras geradas pela mente e ainda por objetos de fora, por isso é preciso buscar a origem delas. Possivelmente, elas sejam uma inclinação natural para imprimir algo no espírito. Todavia essa inclinação natural não permite distinguir o verdadeiro do falso, como só uma luz natural poderia fazer. As ideias não podem vir de algo fora da mente, pois assim, elas dependeriam de outra coisa que não permitiria o conhecimento total do objeto, já que só o pensamento interno é possível de ser conhecido.

Certas ideias, entretanto, possuem maior perfeição do que aquelas que representam características ou acidentes. Tal grau de perfeição, numa criatura imperfeita, leva à concepção de Deus soberano, eterno, infinito, criador de tudo, que teria maior realidade objetiva – fora do sujeito – do que as coisas finitas. Uma realidade inferior deve derivar de uma superior, por um princípio de causalidade. A realidade da coisa atual depende de algo formal ou eminente que é sua causa. Mesmo a ideia de algo inferior, depende de outra superior, enquanto causa. As ideias que estão no sujeito, são imperfeitas, o sujeito sozinho não poderia fornecer a ideia cuja origem não pode ser reconhecida claramente nele mesmo. Se uma ideia desse tipo for encontrada, então se pode dizer que o sujeito não está sozinho no mundo.

Algumas ideias são derivadas do próprio eu ou da composição de figuras que aparecem ao sujeito e que poderiam ser materialmente falsas, isto é, não procederiam de nada existente. Porém, a ideia de um Deus não poderia ser criada, sem contradição, por algo finito, a não ser que este fosse de fato infinito.

Logo, sua existência deve ser postulada, pois essa ideia teria de ser colocada no ser pensante por uma substância verdadeira e infinita. A realidade da substância infinita é comprovada pela própria imperfeição do ser pensante que duvida e, portanto, carece de perfeição. Destarte, a ideia clara e distinta de Deus é inabalável e certa, sem falsidade material, pois a ideia de Deus é verdadeira. O próprio ser pensante

está contido nessa ideia, participando de alguma perfeição. Essa perfeição parcial permite o conhecimento do infinito por estar contido nele.

A luz natural revela que a ideia de Deus foi posta pelo próprio Deus no ser pensante. Se não houvesse Deus, o ser pensante não poderia ser o autor de si mesmo, pois, se assim fosse, seria o próprio Deus. Pois, seria absurdo que o ser pensante não se criasse completo e perfeito. A continuidade das coisas é garantida por Deus. A existência desta ideia independe do ser pensante. O corpo pode ter sua causa em outra causa material, mas o ser pensante só tem sua causa atribuída a Deus. O ser pensante adquiriu esta ideia no momento em que foi gerado e ela é a razão para um ser imperfeito supor a existência de outro perfeito. Por isso, Deus não erraria, dando a entender que ele, como o ser pensante, exista de fato. Eis, então, como, de um modo totalmente diferente dos procedimentos do senso comum, Descartes partindo da dúvida metódica chega à concepção de alma e de um Deus existente e perfeito.

A Sexta Meditação

Depois de duvidar de tudo que fosse enganoso, estabelecer a primeira certeza em uma coisa pensante e a existência de deus, as quarta e quinta meditações procuram resolver os problemas sobre verdade e falsidade das coisas e a essência ontológica de um ser perfeito divino garantidor de tudo que fosse verdadeiro. Para isentar deus de erro, a quarta meditação fixa a clareza e distinção como razões suficientes no sentido de separar as coisas verdadeiras das falsas, enquanto a quinta, através da constatação da natureza imutável e correta da matemática, tenta provar ontologicamente que um deus existe como principal fonte dessas certezas.

Uma vez constatada essas definições, na sexta meditação, Descartes trata de enfrentar o problema da realidade material. As coisas materiais, vistas sob a ótica da geometria, aparecem de forma clara e distinta. O que as tornam passíveis de existirem realmente. A clareza e distinção de uma ideia definem a possibilidade ou não de uma coisa. Quando tais requisitos não são satisfeitos, o juízo deve ser suspenso.

Pela imaginação, é permitido afirmar a probabilidade da existência de algo[26].

A imaginação consegue manifestar a presença de objetos simples ao espírito, enquanto a pura intelecção possibilita conceber coisas mais complexas. Um pentágono, por exemplo, pode ser concebido e ter seus lados e área imaginados claramente. Já um quiliógono só é pensado conceitualmente. Assim, algo, além do espírito, pode ser presumido previamente, quando se une imaginação e intelecção, como faculdades mentais[27].

Uma segunda presunção decorre disso. A imaginação, para existir, depende de uma coisa fora do espírito. A pura intelecção, ao contrário, não depende de mais nada, pois é a essência do ser pensante. No campo das conjecturas, a imaginação permite sustentar a probabilidade de algum corpo existir[28].

Os sentidos, por sua vez, fornecem à imaginação os elementos externos à concepção para formação das coisas corpóreas. Uma investigação mais atenta cabe aqui para esclarecer como essa associação dos sentidos corporais com a mente é efetivada. Primeiro, a união entre corpo e mente gera as sensações de prazer e dor, conforme a comodidade dos apetites em relação aos outros corpos[29].

Essa relação faz crer na existência de outros corpos dos quais participam tais ideias. Estas sensações seriam mais nítidas do que qualquer simulação. As ideias sensíveis formadas pelo espírito não são tão expressivas quanto as dos sentidos. O que dava a impressão de que todas as ideias partiriam dos sentidos, como dirá John Locke, anos depois. O próprio corpo parece ser a única fonte dos sentimentos e apetites próprios do indivíduo[30].

A própria natureza ensina as relações aparentemente inexplicáveis entre corpos, prazeres e sensações. Toda formulação do juízo sobre isso, então, parece ser ensinada pela experiência natural. Contudo, como o raciocínio da primeira meditação advertira, não se pode confiar sempre nos dados dos sentidos, pois, as vezes, até mesmo pessoas amputadas sentem dores em suas partes mutiladas. Desde o início, se

26 Veja DESCARTES, R. *Meditações*, VI, §1.
27 Veja DESCARTES, R. *Op. Cit*, §§ 2 e 3.
28 Veja DESCARTES, R. *Idem*, § 4.
29 Veja DESCARTES, R. *Ibidem*, §§ 5 a 7.
30 Veja DESCARTES, R. *Ibid.*, §§ 8 a 11.

desconfiou dos estados de vigília que são passíveis de serem representados em sonho, bem como de tudo que, embora parecendo verdadeiro, possa ter sido engendrado de modo ilusório. Mesmo as coisas aprendidas sem intenção do agente podem ter sido originadas internamente pela ação de alguma faculdade ignorada[31].

Apesar dos sentidos estarem sob suspeita, nem tudo do que é ensinado pela percepção deve ser duvidoso. A distinção clara das coisas concebidas é executada por deus, por este saber que o sujeito é separado de todas as outras coisas que não o pensamento. Daí se conclui sua natureza de ser pensante, sem extensão. No entanto, por ser externo, o corpo de um sujeito deve existir distinto do seu pensamento. As faculdades da imaginação e do sentimento são dependentes da substância inteligível[32].

Outras categorias ou modos substanciais dependem de alguma extensão, mas não da inteligência. A existência de sentimentos revela uma faculdade passível que seria inútil se não houvesse uma outra ativa para formação e produção de ideias. Ao lado da alma, o corpo é a substância portadora dessa faculdade ativa e passível da sensibilidade. Deus não é enganador, mas não envia diretamente as ideias dos corpos materiais, que são apresentadas por meio das coisas corpóreas. Daí seu aspecto enganoso que, não obstante, é prova de sua existência[33].

Assim, do mesmo modo que existe essa faculdade capaz de equívoco, também existe outra apta a corrigi-la. Nos ensinamentos de uma natureza divina (criada por Deus), sempre há algo de verdadeiro, posto que a natureza em seu conjunto deve ser entendida como o próprio deus (um panteísmo cartesiano). Dentre as verdades aprendidas, está a união de um corpo ao ser pensante. O ser pensante de fato encontra-se misturado a seu corpo, formando um único todo. Os sentimentos confusos de dor e prazer decorrem dessa mistura entre corpo e espírito. Por conseguinte, além do próprio corpo, existiriam outros que geram as mais diversas percepções dos sentidos. De tal maneira, que há uma interação entre os outros corpos e o do sujeito. Nesta interação, muitas coisas ensinadas contêm falsidades. Por isso, deve ser definido com precisão o significado do que a natureza ensina. Todo o

31 Veja DESCARTES, R. *Ibid.*, §§ 12 a 15.

32 Veja DESCARTES, R. *Ibid.*, §§ 16 e 18.

33 Veja DESCARTES, R. *Ibid.*, §§ 19 e 20.

conhecimento verdadeiro da física depende de um exame cuidadoso que é um atributo exclusivo do espírito, o único capaz de conhecer a verdade. A natureza apenas informa os indícios sensíveis que precisam ser investigados[34].

Com frequência, essa ordem de razões é confundida e as meras informações biológicas são consideradas como regras certas. Os erros de juízo que persistem do ensinamento da natureza ocorrem por causa da incompletude do conhecimento do sujeito sobre todas as coisas. A natureza finita do ser humano não permite que se obtenha um conhecimento perfeito das coisas, apenas limitado. A natureza, entretanto, pode induzir qualquer um ao erro. O corpo humano é uma máquina montada por deus que a dotou de espírito, mas ainda que fosse desprovido de alma seu mero funcionamento mecânico não explicaria suas falhas. É preciso saber porque deus, sendo bom, não impediu que a natureza humana fosse enganadora[35].

Na natureza, tudo é divisível, enquanto o espírito sempre permanece uno. As outras faculdades mentais não se encontram separadas da alma, que funciona por inteiro quando sente, pensa e imagina. Já as coisas materiais podem ser separadas facilmente no pensamento. Através da glândula pineal, por outro lado, o espírito receberia as impressões sensoriais, segundo se acreditava no tempo de Descartes.

Sendo assim, todo sistema nervoso estaria encarregado de levar os sinais sensoriais de todas as partes do corpo para o centro nervoso localizado no cérebro. Devido a suas limitações, as ações otimizadas pela glândula pineal são geradas, conforme as melhores escolhas determinadas por deus para a sobrevivência do organismo. As dores mais nocivas e prejudiciais, por exemplo, são tratadas primeiro. De acordo com as instruções divinas, as organizações propostas para o indivíduo são as melhores possíveis para sua conservação. Não obstante, os mecanismos, como o da sede, que provocam o movimento do espírito, podem se enganar a respeito de suas necessidades, tendo sede quando está bem hidratado. Apesar da bondade divina, tais movimentos podem ser falsos[36].

Uma intervenção neste processo do sistema nervoso pode provocar equívocos, como no caso da sede desnecessária, já antecipado. A

34 Veja DESCARTES, R. *Ibid.*, §§ 21 a 28.

35 Veja DESCARTES, R. *Ibid.*, §§ 29 a 32.

36 Veja DESCARTES, R. *Ibid.*, §§ 33 a 40.

memória, aliada ao entendimento, ajuda a evitar tais erros. Destarte, a dúvida hiperbólica já pode ser afastada, por conta da razão reta. A clareza e distinção permitem ligar os eventos passados aos do presente vivido, se nada houver de impedimento, pois deus não é enganador. Sem um exame apurado, a vida humana está sujeita a falhas por conta de sua acrasia[37].

Em suas *Meditações*, Descartes procurou desenrolar na seguinte ordem, as doze razões fundamentais que levariam à prova da existência de deus e da separação da alma e do corpo:

1. eu existo;
2. ser pensante;
3. a mente é mais fácil de se conhecer que o corpo;
4. deus existe;
5. deus é perfeito;
6. constatação do falibilismo;
7. há uma vontade livre;
8. objetividade das ideias claras e distintas;
9. prova ontológica de deus por exigência de suas propriedades essenciais;
10. alma distinta do corpo;
11. coisas corporais existem;
12. união factual do corpo com a alma.

Sem embargo, o esforço racional e seu relativo sucesso em constituir uma filosofia moderna não impediram a crítica subsequente contra o dualismo entre mente e corpo e a sua insatisfatória prova ontológica de deus. Porém, todo um novo movimento iluminista foi fundado em toda Europa, por conta de um novo racionalismo estabelecido por Descartes.

37 Veja DESCARTES, R. *Ibid.*, §§ 41 a 43.

AS *PAIXÕES DA ALMA* DE DESCARTES

Descartes era um homem de seu tempo. Como toda pessoa culta do período logo após o Renascimento, Descartes estava atento às novas descobertas científicas ocorridas em todos os ramos do conhecimento. Apesar de ter passado por uma formação escolástica, no colégio jesuíta de La Flèche (França), ele não deixou de apreciar trabalhos de seus contemporâneos: o físico italiano Galileo Galilei, o matemático François Viète (1540-1603) e do fisiologista inglês William Harvey. Também não deixou de tecer, prudentemente, suas críticas ao dogmatismo da igreja. Além disso, ele chegou a ingressar no exército holandês de Maurício de Nassau, a fim de conhecer de perto vários países diferentes, entre 1618-1620.

A principal contribuição de Descartes à ciência talvez tenha ocorrido na matemática, área em que foi o pioneiro no uso de letras do alfabeto para representar as constantes e variáveis, além de empregar pela primeira vez expoentes e o símbolo da radiciação: "√". O sistema de coordenadas cartesianas permitiu a fusão da geometria com a álgebra, na chamada *geometria analítica*, proporcionando a localização dos valores das variáveis de uma equação em pontos situados em um plano. O sistema cartesiano foi exposto na sua obra Geometria,

escrita em 1637, e ainda hoje é muito utilizado na formação de gráficos analíticos, onde se traça uma curva sobre os pontos marcados por duas coordenadas perpendiculares.

Na Física, Descartes chegou a elaborar, em 1644, uma teoria segundo a qual a Terra estava em repouso em um vórtice que girava em torno do Sol, procurando aliar o geocentrismo da igreja com as ideias de Nicolau Copérnico. Entretanto, em decorrência da censura de Galileu, em 1616, Descartes só autorizou a publicação de seu *Tratado do Mundo*, após sua morte, que veio acontecer em 1650, por causa de uma pneumonia contraída na Suécia. Quanto às descobertas sobre anatomia humana, Descartes foi um grande divulgador da teoria da circulação sanguínea de Harvey, a quem cita, sem mencionar o nome, na quinta parte do *Discurso do Método* e na primeira parte d'*As Paixões da Alma.*

AS PAIXÕES E A NATUREZA HUMANA

Portanto, o que difere Descartes de Platão e Santo Agostinho (354-430), além do raciocínio bastante refinado, é a preocupação de apresentar argumentos que defendessem a existência da alma e de Deus com base em deduções racionais compatíveis com a ciência de sua época. Ao contrário do que se supõe, pela leitura isolada das *Meditações Metafísicas*, ele não era do tipo de pensador avesso ao estudo empírico da natureza, fosse assim, não poderia ser considerado pioneiro do pensamento moderno. De fato, Descartes estava preocupado em sustentar suas teses racionalistas de acordo com as descobertas científicas e não simplesmente propor um novo dogmatismo que ocupasse a posição da velha escolástica medieval, arbitrária e infundada.

Logo na primeira parte de *As Paixões da Alma*, fica evidente a intenção de explicar o dualismo corpo-mente perante o conhecimento científico do organismo humano que se tinha até então. Nesse sentido, ele procurou delimitar a diferença entre corpo e alma, vontade e paixão, além de apontar os efeitos da percepção sobre o ser humano. Toda uma descrição fisiológica do funcionamento dos nervos, músculos, cérebro e coração é feita com o intuito de mostrar como as paixões são produzidas pelos "espíritos animais" e como a alma pode influir no controle do corpo sem confundir-se com este.

Para isso, seria preciso separar aquilo que pertence à alma e aquilo que pertence ao corpo. O pensamento, por exemplo, é algo próprio da alma, enquanto o calor é tido como algo que dá movimento aos corpos. A alma, portanto, não seria a origem dos movimentos corporais, uma vez que ela não pode mover um corpo frio. Um corpo vivo pode mover os músculos por meio de nervos que partem do cérebro e são estimulados por "espíritos animais" neles contidos. Cada parte do organismo exerce uma função, ficando o coração responsável pela circulação sanguínea que leva calor a outras partes do corpo[38].

No cérebro, são produzidos os "espíritos animais" (talvez os neurotransmissores de hoje) que através dos nervos movimentam os músculos de diversas maneiras. Os órgãos dos sentidos estimulam os nervos que, por sua vez, transmitem esse estímulo ao cérebro, fazendo com que a alma tenha diversos sentimentos. Porém, os movimentos do corpo resultantes desse estímulo sensorial podem ocorrer sem a interferência da alma, pois os "espíritos" produzidos no cérebro atingem diretamente, tanto a alma quanto os músculos. À alma cabe apenas os pensamentos relativos às ações, sua vontade, e às paixões geradas pelos espíritos[39].

As vontades são ações que podem ser realizadas apenas pela alma, quando esta deseja refletir sobre uma ideia abstrata, ou pelo corpo, quando se quer passear e se põe as pernas a caminhar. As percepções que são causadas pela alma estão ligadas às vontades, à imaginação e aos pensamentos. Os devaneios, ilusões e sonhos são imaginações produzidas na alma pela agitação dos espíritos e não pela alma, que imagina apenas coisas inexistentes e inteligíveis. Na alma, também são percebidas as coisas de fora do organismo e as internas por meio dos nervos e sentidos. As percepções exclusivas da alma são aqueles sentimentos que não se conhece nenhuma causa remota, como alegria e ira. Descartes define as paixões por percepções, sentimentos e emoções que são causadas pelo movimento dos espíritos. Assim, as paixões são distintas dos sentimentos relativos aos sentidos e objetos exteriores e internos, diferindo das vontades que lhe são próprias[40].

38 Veja DESCARTES, R. *As Paixões da Alma*, part. I, art.1-9, pp. 217-220.

39 Veja DESCARTES, R. *Op. Cit, idem*, art. 10-16, pp. 220-224.

40 Veja DESCARTES, R. *Idem, ibdem*, art. 17-29, pp. 224-228.

A alma está unida a todo o corpo que forma um conjunto único de vários órgãos, mas é na glândula pineal que ela se comunica com o resto do corpo, modificando as ações dos espíritos através de seu movimento. A glândula pineal é central no cérebro e única. Essa posição privilegiada permite a interação com o corpo por intermédio dos espíritos, dos nervos e do sangue. A visão ocorre pelo estímulo de duas imagens no nervo ótico que são transmitidos pelos espíritos que preenchem a glândula, formando a imagem única. A informação contida nessa imagem escrita na alma corresponde, se for uma imagem assustadora, a uma paixão, no caso o medo. A experiência anterior a essa imagem força a glândula de tal modo que ela movimenta os espíritos pelos nervos, orientando os músculos à fuga ou à luta[41].

FIGURA 8: LOCALIZAÇÃO DA GLÂNDULA PINEAL

Os espíritos que vão para a glândula também seguem para o coração e para os músculos, pelos nervos. Por isso, os movimentos do corpo podem acompanhar as paixões sem a interferência da alma, em alguns casos. Por outro lado, as diversas conformações do cérebro podem acarretar reações diferentes em organismos e pessoas diferentes. As paixões servem para motivar a alma a preparar os corpos para ação respectiva. Porém, as vontades são livres e o querer da alma movimenta a glândula no sentido de produzir o efeito da vontade. A lembrança de algo pode ser resgatada pela alma através da pineal que movimenta os espíritos até a posição que reconstitua os traços da memória. E assim, a alma procede no intuito de imaginar, observar e mover o corpo[42].

O hábito pode associar cada movimento da glândula a um pensamento. Portanto, a alma tem limitações de impor suas vontades às paixões. Isso é devido às emoções que acompanham as paixões e

41 VEJA DESCARTES, R. *Ibdem, ibdem*, ART. 30-37, PP. 228-232.

42 VEJA DESCARTES, R. *Ibdem, ibdem*, ART.38-43, PP.232-233.

permanecem enquanto atua sobre os sentidos, ocupando o pensamento. A vontade, nesses casos, só pode reter alguns movimentos que agem sobre o corpo. Essa é a explicação para o combate entre os apetites naturais e a vontade racional. As almas mais fortes conseguem impedir os movimentos dos corpos por possuírem juízos firmes e determinados sobre o bem e o mal. Tal determinação implica numa satisfação maior quando são acompanhadas da verdade. Nesse sentido, o hábito das boas ações podem adestrar a alma fraca, desprovida da razão para encontrar essas verdades, a adquirir o controle "absoluto sobre todas as suas paixões, se empregassem bastante engenho em domá-las e conduzi-las"[43].

43 Veja DESCARTES, R. *Ibdem, ibdem*, art. 44-50, pp. 233-237.

A Criação do *Leviatã*

O caos político que fermentou a obra de Maquiavel, na Itália do século XVI, reproduziu-se na Inglaterra dos seiscentos, tirando o sossego de Thomas Hobbes. Durante o reinado da Casa de Tudor, a Grã-Bretanha procurou manter-se neutra diante das Guerras religiosas que abalavam o continente. A França viu o ódio entre católicos e protestantes chegar ao auge na noite de 24 de agosto de 1572 que ficou marcada na história como a noite do Massacre de São Bartolomeu. Para vingar-se de Gaspar I de Coligny (1470-1522), membro do Conselho Privado e líder huguenote – designação pejorativa dada pelos franceses aos protestantes calvinistas -, que havia tentado raptá-la com seu filho Carlos IX e depois convencera este a declarar guerra à Espanha, Catarina de Médici (1519-1589) – rainha da França, filha de Lorenzo II – decidiu mandar matá-lo, junto como todos os outros chefes protestantes, deflagrando o massacre.

Com a fundação da dinastia dos Tudor, em 1485, Henrique VII (de 1485 a 1509) procurou desenvolver a marinha britânica e incentivar a exploração dos mares. Além disso, efetivamente, extinguiu o sistema feudal inglês ao proibir a formação de exércitos particulares, concentrando assim todo poder armado em suas mãos. Contudo, em 1603, Elisabeth I (nascida em 1533), filha de Henrique VIII, a última

dos Tudor, morre sem deixar herdeiros. James I (1566-1625), seu primo na dinastia Stuart assume o trono e implanta o absolutismo monárquico no Reino Unido. Neste mesmo ano, Hobbes ingressa com 14 anos de idade no Magdalen Hall, em Oxford, já com uma sólida base de conhecimento do latim e grego que lhe fora moldada pelos ensinamentos de Robert Latimer, seu preceptor.

Hobbes nasceu, na aldeia de Westport, próximo a Malmesbury, em Wiltshire, na Inglaterra, no dia 05 de abril de 1588, ano em que o corsário e almirante inglês Sir Francis Drake (1542-1596) derrotou a chamada Invencível Armada espanhola. Segundo consta, Hobbes se divertia em dizer que sua mãe havia "entrado em trabalho de parto ao ouvir rumores da aproximação da Invencível Armada: 'de modo que o medo e eu nascemos gêmeos'"[44].

A família de Hobbes era chefiada por um clérigo semiletrado e empobrecido. Por causa disso, sua educação esteve sob a responsabilidade do tio que tinha posição econômica confortável. Aos 20 anos, depois de concluir o bacharelado, a direção do colégio o indicou para ser preceptor de William Cavendish (1592-1676), monarquista e literato que se tornou barão de Hardwick e primeiro conde de Devonshire. Foi o início de uma amizade duradoura que garantiu proteção a Hobbes nos piores momentos de sua longa vida. Esse trabalho permitiu que ele se livrasse da pobreza iminente. Como secretário, conselheiro geral e preceptor dos Cavendish, Hobbes teve a oportunidade de viajar ao continente, visitando Itália, Suíça e França, principalmente. Assim, foi possível progredir nos estudos de literatura estrangeira e manter contato direto ou indireto com personalidades e obras das mais influentes do mundo intelectual de sua época. Na Itália, visitou Galileu e conheceu o pensamento de Maquiavel.

Em Genebra, Suíça, ficou impressionado com o método geométrico utilizado por Euclides (III a.C) em Elementos de Geometria. Padre Marin Mersenne (1588-1648), Pierre Gassendi (1592-1655) e René Descartes, entre outros, foram seus convivas, na França. Na própria Inglaterra, entre 1621 e 1626, foi secretário de Francis Bacon, que o autorizou a traduzir para o inglês seus textos em latim.

O reinado de James I estendeu-se até 1625, período em que os impostos altos derrubaram o apoio dos comerciantes londrinos e a tentativa de unificar as leis, somada à padronização do ritual litúrgico,

44 *Apud* BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de Filosofia*, VERBETE "HOBBES", P. 184.

forçou a migração de centenas de puritanos para América. Ademais, a cassação de parlamentares e a dissolução do Parlamento semeou a ira que, durante a Revolução Puritana que se iniciada em 1640, decapitaria seu filho, Carlos I (1600-1649).

Enquanto isso, o continente experimentara na Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), entre Alemanha, Espanha, França, Holanda e Suécia um redesenho das fronteiras na Europa central, a fim de acomodar as diversas seitas religiosas. Na Inglaterra, a Revolução Puritana de 1640, liderada por Oliver Cromwell (1599-1658), foi a resposta dos protestantes contra a crescente perda de liberdades civis e de culto promovida pelo regime centralizador da monarquia absoluta. Hobbes, temerosamente, colocou-se ao lado do rei, em 1642. Quando o Parlamento inglês forma um exército para combater Carlos I, é deflagrada a guerra civil que avança até a derrubada de seu regime. Não obstante, publica uma edição limitada de *De Cive* (1642), em latim, defendendo abertamente a ideia de concentração do poder absoluto nas mãos de um soberano.

Por conseguinte, o temor real de ser atingido pela onda de violência que varre a Grã-Bretanha obriga Hobbes a se exilar na França, entre 1640 e 1651. A amizade que tem com Mersenne, Gassendi e Sorbière, seu tradutor francês, faz com que possa participar de longos debates acadêmicos com Descartes e o bispo de Derry (Inglaterra), John Bramhall, exilado como ele, em Paris. Porém, o envolvimento com as polêmicas políticas em torno do *De Cive* gerou desconfianças por parte de Descartes e acusações de ateísmo que quase lhe custaram o emprego de preceptor de Carlos II (1630-1685), também no exílio, como de resto toda corte inglesa. Com a publicação do *Leviatã* (1651), sua negação da origem divina do poder real o coloca em choque com o pensamento das aristocracias inglesa e francesa, provocando o seu banimento do convívio da corte exilada.

Paradoxalmente, suas teses de separação da religião do Estado aproximam-no da política de Cromwell, que como Lord Protetor, assumira com mão de ferro o governo republicano implantado depois de deposto Carlos I. Em 1652, Hobbes volta à Inglaterra em definitivo, para trabalhar com relativa tranquilidade sob a proteção de seu primeiro discípulo, o conde Devonshire. Assim pode publicar *De Corpore*, em 1655, e *De Homine*, em 1658, ano da morte de Cromwell. Pouco depois, a Restauração da monarquia, em 1660, traz de volta

Carlos II, seu ex-aluno de matemática, que sobe ao trono. Nesse ínterim, renovam-se as acusações de ateísmo e impiedade, por parte do Bispo Bramhall, e, apesar do discreto apoio inicial do rei, o Leviatã deixa de ter permissão para ser impresso. Em compensação, Lord Arlington e amigos conseguem absolvê-lo das acusações religiosas. No restante de sua longa e conturbada vida, Hobbes vê-se forçado a dedicar-se novamente à tradução de clássicos gregos, como a *Ilíada* e a *Odisseia*, de Homero (cc. VIII a. C). Aos 91 anos, deixa a vida alegremente em Hardwick, por ter finalmente encontrado um "buraco para escapar deste mundo"[45].

DO DE CIVE *AO* LEVIATÃ

Os dois livros principais de Hobbes possuem efetivamente o mesmo conteúdo, dispostos em estruturas diferentes. Enquanto *De Cive* apresenta logo de início as premissas de seu argumento central, no *Leviatã* estas são postas ao final da primeira parte, depois de uma longa exposição de uma concepção materialista da natureza humana e de uma interpretação nominalista dos principais conceitos que serão mobilizados para a defesa da fundação do Estado civil, como consequência de pactos entre homens livres e iguais. De uma certa perspectiva, pode-se dizer que o segundo livro é um desenvolvimento sistemático mais rigoroso das ideias expostas brevemente no primeiro.

Na *"Epístola Dedicatória"* ao conde William de Devonshire, inserida em *De Cive*, Hobbes revela sua admiração pelas obras arquitetônicas e objetos mecânicos produzidos em seu tempo pelo concurso da geometria e da matemática, em geral. Imagina, então, poder, apoiado no mesmo método fundado na precisão das grandezas geométricas, contribuir para solução das disputas sobre justiça e moral, ajudando assim a estabelecer uma paz duradoura entre os homens. Para tanto, bastaria que encontrasse os postulados incontestáveis da natureza humana e a partir deles até concluir pela necessidade de se respeitar os contratos e a palavra empenhada[46].

Os princípios encontrados por Hobbes que tanto escandalizaram a sociedade da época foram colocados por ele nos seguintes termos: primeiro, "o da natural cupidez com que cada homem exige para

45 *Apud* BLACKBURN, S. *Op. cit, idem*.

46 VEJA HOBBES, TH. *"Epístola Dedicatória" in De Cive*, PP.276/7.

si uso próprio das coisas comuns, e [segundo] o da razão natural que faz o homem tentar evitar a morte violenta como mal supremo da natureza"[47]. Posto de outro modo, a condição de igual vulnerabilidade na luta pela sobrevivência faz com que os seres humanos busquem na natureza, cada um por si, garantir os recursos necessários a sua subsistência, eventualmente entrando em conflito uns com os outros, ao mesmo tempo em que a razão procura evitar os riscos inerentes à execução de tais tarefas. Interpretado desta maneira, o ponto de partida tomado por Hobbes antecipou em duzentos anos o pano de fundo da teoria da evolução darwiniana: a luta pela sobrevivência.

Os seres humanos encontram-se em uma guerra permanente de todos contra todos e para evitar o pior é que procuram se reunir em sociedade, sob a condição de que cada um abra mão de *causar dano* ao outro. *"O homem é um lobo para o homem"*, escreve Hobbes ao conde de Devonshire, logo depois de colocar que *"o homem é um deus para o homem"*. Pois, embora os bons cidadãos aproximem-se de Deus, exercendo as virtudes da paz – justiça e caridade -, por causa da maldade alheia, para ter segurança, eles recorreriam às virtudes da guerra – o uso da violência e da intriga[48].

O significado da capacidade de "causar dano" foi sutilmente reformulado entre *De Cive* e *Leviatã*. Naquele, esta capacidade aparece como uma "inclinação natural"[49] decorrente das paixões humanas, enquanto no último, decorre da condição de igualdade para obtenção dos meios necessários para atingirem seus fins de autoconservação e uma vida confortável[50]. Em ambos os casos, a maneira pela qual a razão natural encontrara uma saída a essa situação miserável seria o instrumento do contrato, através do qual buscam a paz ao renunciarem o *direito a todas as coisas*.

Sempre sendo igualmente ameaçado de morte a qualquer instante, paixões como o medo e o desejo de bem-estar, levariam o homem, na perspectiva hobbesiana, a buscar no convívio social a paz necessária para escapar às dificuldades de uma vida curta e difícil. Ao contrário do pensamento comum aos filósofos políticos da Antiguidade, que consideravam a vida em sociedade uma condição natural da

47 HOBBES, Th. *Op. cit.*, p. 278.

48 Veja HOBBES, Th. *Idem*, pp. 275/6.

49 Veja HOBBES, Th. *De Cive*, sec. I, cap. I § 12, p. 55.

50 Veja HOBBES, Th. *Leviatã*, I parte, cap. XIII, pp. 74/5.

espécie, Hobbes via na natureza o conflito permanente de interesses entre indivíduos, buscando cada um por si os escassos recursos existentes. Se os homens, de fato, viviam em sociedade em todo mundo conhecido, tal reunião teriam origem na motivação proporcionada por aquelas paixões em busca de segurança e tranquilidade.

Embora *De Cive* não tenha uma descrição completa da concepção hobbesiana da natureza humana, tanto este, como o *Leviatã*, reproduzem a ideia de que a sociedade humana é resultado de uma convenção tácita entre seus membros[51]. Não importa, para os efeitos finais da teoria, que tal pacto nunca tenha acontecido em um momento histórico real, Hobbes trabalhava essa hipótese como uma *experiência mental* de um mundo possível, para depois extrair dela conclusões que pudessem explicar melhor o modo como entendemos o convívio em sociedade.

> ***Quando se faz um pacto em que ninguém cumpre imediatamente sua parte, e uns confiam nos outros, na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra de todos os homens contra todos os homens), a menor suspeita razoável torna nulo esse pacto. Mas se houver um poder comum situado acima dos contratantes, com direito e força suficiente para impor seu cumprimento, ele não é nulo. Pois aquele que cumpre primeiro não tem qualquer garantia de que o outro também cumprirá depois, porque os vínculos das palavras são demasiado fracos para refrear a ambição, a avareza, a cólera e outras paixões dos homens, se não houver o medo de algum poder coercitivo. O qual na condição de simples natureza, onde os homens são todos iguais, e juízes do acerto de seus próprios temores, é impossível ser suposto. Portanto aquele que cumpre primeiro não faz mais do que se entregar a seu inimigo, contrariamente ao direito (que jamais pode abandonar) de defender sua vida e seus meios de vida.***
>
> ***Mas num Estado civil, onde foi estabelecido um poder para coagir aqueles que de outra maneira violariam sua fé, esse temor deixa de ser razoável. Por esse motivo, aquele que segundo o pacto deve cumprir primeiro é obrigado a fazê-lo. (HOBBES, Th.* Leviatã, *I parte, cap. XIV, p. 82)***

51 Veja HOBBES, Th. *"Epístola Dedicatória" in De Cive*, p. 278 e *Leviatã*, I parte, cap. XIV, pp. 78 e ss.

Ao colocar a fundação do Estado civil em termos convencionais, os pressupostos de igualdade e liberdade hão de ser também presumidos e fundamentais para que a conclusão possa ser inferida corretamente. Também é preciso que se acrescente a natureza humana uma razão calculadora, sem a qual não seria possível, a não ser por acaso descobrir no contrato o meio mais eficaz para promover a paz entre todos. O descobrimento dessa linha de raciocínio leva, por fim, à necessidade de constituir instituições que observem a execução dos acordos da maneira que foram estabelecidos. O Estado surge então como instrumento crucial para que o vínculo entre os homens sejam duradouros e factíveis.

FIGURA 9: FRONTISPÍCIO DO LIVRO LEVIATÃ DE THOMAS HOBBES

Nesse sentido, para que o Estado exerça esse poder de vigilância, todos estão obrigados a abrir mão do uso da força em favor deste terceiro elemento de equilíbrio entre as partes. Portanto, ao soberano – que pode ser um líder entre os homens, ou uma assembleia unificada – deve ser outorgado o direito exclusivo do emprego da força, a fim de manter-se a paz. Qualquer um que procurasse se valer, por conta própria, da força para obter os bens necessários ao seu sustento, retornaria ao *estado de natureza* original e atraindo sobre si a reação de toda uma sociedade, já constituída em torno do soberano. Logo, cada um deve abster-se da tentação de burlar o contrato, para não deflagrar novamente a "guerra de todos contra todos" e despertar a fúria do Leviatã.

A lógica irrefutável que estrutura o *Leviatã*, sobretudo este, foi construída pela aplicação do método geométrico que Hobbes tanto admirou na obra de Euclides, nas edificações e em máquinas renascentistas. Ao definir previamente cada conceito utilizado em seu argumento, Hobbes pôde montar com precisão as premissas adequadas e engendrar as regras de inferência que conduziram à conclusão obrigatória da necessidade de um Estado absoluto, a partir dos anseios de paz de indivíduos inseguros e igualmente vulneráveis. Tudo isso sem

precisar do apelo a divindades ou heróis imaginários. Se *De Cive* e *Leviatã* reservam as suas respectivas últimas partes para o tema da religião, isto serve apenas para definir o papel exato da fé na vida humana. O reino de Deus é o da natureza regido por leis naturais, enquanto a Cidade é dominada pelo poder supremo abaixo do divino, do Leviatã, único capaz de interpretar suas leis, sendo esse próprio reino o resultado de um pacto entre o povo eleito e Deus[52]. Com Hobbes, o Estado civil moderno está inaugurado e uma nova era pode então começar por meio de um novo arranjo social.

O Estado da Obra

Ainda hoje, nas ocasiões em que políticos e economistas discutem o tamanho mínimo que o Estado deve ter, com exceção de anarquistas e alguns teóricos da evolução da cooperação, todos concordam que a função básica do Estado é manter a paz e o monopólio do uso da violência, no intuito de preservar os pactos. Desse modo, a invenção de Hobbes persiste inabalável. John Locke, Jean-Jacques Rousseau e David Hume tentaram reformular o conceito de contrato, atenuando os princípios pessimistas hobbesianos ou propondo outros, mas a intuição original permaneceu, a despeito no desconforto causado aos opositores do contratualismo.

Tal como Maquiavel no século XVI, Hobbes foi considerado o filósofo maldito do seu tempo. Descartes abominou suas teses, consideradas más e um artifício para defender a monarquia absoluta. Contudo, a maldade que pode haver na sua descrição só é apreciável se a natureza for considerada dotada de princípios morais passíveis de serem resgatados através da suposição que exista uma moral imanente à vida em geral. De qualquer forma ter-se-ia de admitir que seria possível descobrir uma moralidade na natureza, o que é insustentável, devido a falta de uma regra geral de comportamento que seja imputável a todos seres vivos, além de sobreviver e reproduzir. Por outro lado, se o "mal" for entendido como *errado*, dever-se-ia demonstrar que deles não se conclui a necessidade do poder soberano, ou então que estão em contradição, coisa que em nenhum de seus textos sobre moral ou política Descartes ousou defender.

52 Veja HOBBES, Th. *De Cive* sec. III, cap. 15, § 17, p. 207 e *Leviatã*, III parte, cap. XXXV, p. 243.

> *(...) [Onde] não há propriedade, não pode haver justiça. E onde não foi estabelecido um poder coercitivo, isto é, onde não há Estado, não há propriedade, pois todos os homens têm direito a todas as coisas. Portanto, onde não há Estado nada pode ser injusto. De modo que a natureza da justiça consiste no cumprimento dos pactos válidos (...) (HOBBES, Th.* **Leviatã,** *I parte, cap. XV, p. 86).*

Ao contrário das acusações de amoralismo, Hobbes tinha consciência de inaugurar uma nova ciência de filosofia moral, segundo o método geométrico, tendo o contrato como tese fundamental. O contratualismo é hoje uma das tendências da filosofia moral e política mais vigorosas. Mesmo John Rawls (1921-2002) – um dos mais importantes teóricos da justiça do final do século XX -, um liberal de inspiração kantiana e, portanto, um adversário do contratualismo hobbesiano, utilizou em sua obra principal, *Uma Teoria da Justiça* (1973), de uma experiência mental – a famosa *posição original* – da qual extraiu os princípios de justiça e diferença que sustentaram sua teoria por décadas, com uma técnica semelhante à de Hobbes, em busca de um ponto arquimediano.

Além desse legado, os teóricos dos jogos e da cooperação, em geral, adotam linhas de investigação do comportamento humano e dos seres vivos em geral que partem da concepção de agentes egoístas, tal como Hobbes iniciou sua argumentação, no intuito de descobrirem novas estratégias e soluções adequadas para os conflitos de interesses individuais, com ou sem o recurso a contratos vinculantes. A Era Moderna passou. A contemporânea está em transformação e a teoria política de Hobbes continua a desafiar as mentes liberais. Derrubar sua lógica não é fácil. Refutar seus princípios mais difícil ainda, depois que a teoria darwiniana corroborou suas intuições clarividentes. Afinal, a espécie Humana continua a mesma há pelo menos 150 mil anos.

Hobbes e a Teoria da Mente

O nome de Thomas Hobbes nunca, ou quase nunca, figura entre aqueles pioneiros da investigação moderna do entendimento humano. No entanto, historicamente, ele foi o primeiro a opor-se ao modelo cartesiano de mente, propondo um sistema que aliava o materialismo ao método geométrico de interpretação da natureza. Tal descrição partia da definição clara do significado das palavras utilizadas no cálculo das consequências do pensamento, o seu famoso *nominalismo*.

Na primeira parte do *Leviatã*, intitulada *"Do Homem"*, nos textos *Sobre o Corpo* (1654) e *Sobre o Homem* (1658), Hobbes traçou uma concepção mecanicista da natureza humana que vai além do dualismo de Descartes, admitindo até mesmo a possibilidade de construção do corpo e da alma de um homem artificial.

> ***Pois vendo que a vida não é mais do que um movimento dos membros, cujo início ocorre em alguma parte principal interna, porque não poderíamos dizer que todos os autômatos (...) possuem uma vida artificial? (...) Porque pela arte é criado aquele grande* Leviatã *a que se chama* Estado, *ou* Cidade *(...), que não é senão um homem artificial, embora maior em estatura e força do que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado.***

E no qual a soberania é uma alma artificial. (HOBBES, Th. **Leviatã,** *"introdução",p.5).*

Para tanto, bastava uma leitura atenta do ser humano. A observação detalhada de si mesmo deveria permitir que fosse exposta claramente de maneira ordenada, o conhecimento do gênero humano. A partir desse exame empírico da matéria, poder-se-ia concluir, entre outras coisas, que o entendimento não passa de uma imaginação decorrente do uso das palavras, que é comum tanto aos homens quanto aos animais. Toda imaginação surge das sensações, cujas características de sucessão e justaposição possibilitam a formação de uma cadeia de pensamentos ou "discurso mental", que pode ser livre, como nos sonhos, ou regulados por um desejo ou desígnio.

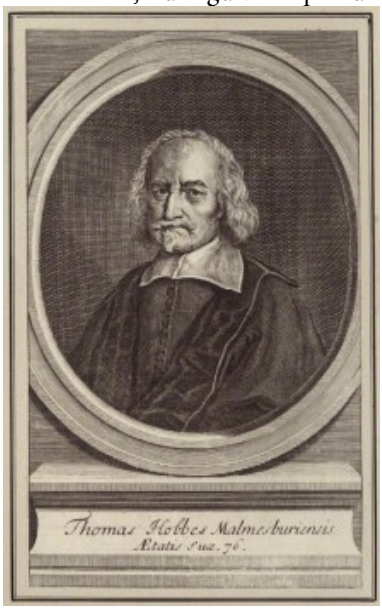


Figura 10: FAITHORNE, W. Gravura de Thomas Hobbes (1676)

De acordo com Hobbes, a linguagem é uma invenção que consiste de nomes e conexões que registram o pensamento. Os nomes, então, servem para marcar e lembrar as consequências do pensamento. Além disso, eles portam o significado comum a muitas pessoas que fazem o uso das mesmas palavras, numa determinada relação e sequência. Em suma, a linguagem serviria para recordar as consequências de uma sucessão causal, pela imposição de nomes e suas possíveis ligações. Um universal nada mais seria do que um nome comum a muitas coisas particulares e singulares, atribuído segundo sua semelhança em alguma qualidade e acidente. Enquanto o nome próprio faz recordar apenas um objeto, o nome universal remete a muitas coisas que possuam aquela propriedade comum.

Por tudo isso, Hobbes poderia contribuir, ainda hoje, apesar de tanto esquecimento, como ponto de partida para pesquisas na área cognitiva que visem explorar os aspectos naturalistas, representacional e linguístico da mente. Sua teoria materialista e nominalista pode ser-

vir de base ao desenvolvimento se soluções para problemas relacionados com o envolvimento emocional, imaginativo e o uso metafórico da linguagem que provocam abusos de compreensão, hoje em dia.

Hobbes, Locke e Rousseau

No "estado de natureza", os homens são considerados iguais em suas capacidades corporais e mentais. A despeito de ocorrerem, de fato, diferenças de grau, todos são mortais e portanto passíveis de serem mortos, mesmos pelos mais fracos. Todos têm, ainda, a expectativa igual de atingirem seus fins, sobretudo a sobrevivência. Nesse sentido, lançam mão de todos meios disponíveis para alcançá-los, subjugando e destruindo seus rivais. A competição motiva a busca por excedentes que garantam a própria conservação por mais tempo. Por conta disso, surge a desconfiança de possíveis ataques que ameacem sua segurança. Finalmente, a reputação de uma posição confortável motiva à glória. Para garantir esses resultados, os homens contam apenas com suas próprias capacidades naturais, sem um poder comum capaz de equilibrar suas necessidades. Estão em uma condição de guerra "de todos os homens contra todos os homens", onde não há lugar para noções de bem e mal. Não há um direito de propriedade natural que pudesse separar os bens de uns dos outros indivíduos, considerados livres e isolados.

Para Thomas Hobbes, que com justiça é considerado o primeiro autor moderno de filosofia política, nessa situação hipotética, apenas o medo da morte e o desejo de uma vida confortável seriam as

paixões que conduziriam os homens à preservação da paz. A razão, então, seria capaz de propor regras de paz, sobre as quais todos poderiam chegar a um acordo. O *contrato* é necessário para que haja a transferência mútua de direitos, principalmente aquele "de fazer tudo quanto queira" para sua manutenção. Tal contrato compromete as partes a restringirem seus direitos e, em primeiro lugar, para estabelecer a paz indispensável exigidas pelas paixões do medo e pelo conforto. Contudo, o contrato e a força da palavra que o motiva não são suficientes para obrigarem os homens a cumprirem os pactos firmados. Para tanto, um Estado civil deve ser constituído no intuito de "coagir aqueles que de outra maneira violariam sua fé", obrigando o seu cumprimento.

Nesse contexto, direito de propriedade é um ponto que desde a origem da filosofia política moderna alimentou divergências fundamentais entre os contratualistas. Hobbes considerava o direito de propriedade como algo derivado das leis civis. Isto é, o poder de propor regras sobre os bens que os seres humanos poderiam gozar seria um atributo da soberania do Estado:

> ***porque antes da constituição do poder soberano (...) todos os homens tinham direito a todas as coisas, o que necessariamente provocava a guerra. Portanto, esta propriedade, dado que é necessária à paz e depende do poder soberano, é um ato deste poder, tendo em vista a paz pública (HOBBES, Th.* Leviatã, *II, cap. XVIII, p. 110).***

Segundo Hobbes, o direito de propriedade seria um direito do soberano por instituição, uma vez que a lei natural ditada pela razão estabelecia os limites à liberdade de cada um fazer o que quiser para sua própria sobrevivência e reprodução, em função do estabelecimento de um Estado encarregado de manter a paz e, portanto, regulador do direito de propriedade.

Por sua vez, John Locke, contratualista moderno e um dos fundadores do pensamento liberal, defendia que a propriedade era uma consequência natural do trabalho humano:

> ***(...) nenhum trabalho do homem podia tudo dominar ou de tudo apropriar-se, e nem a fruição consumir mais do que uma pequena parte, de sorte que era impossível para qualquer homem (...) usurpar o direito de outro ou adquirir para si uma propriedade com prejuízo do vizinho, que***

> *ainda disporia de espaço para posse tão boa e tão extensa (...), como antes de ter-se dela apropriado (LOCKE, J.* **Segundo Tratado sobre o Governo,** *cap. V, § 36, p.*

Na perspectiva de Locke, o motivo que guiava os seres humanos à convivência em sociedade seria a manutenção da propriedade, principal objetivo do governo. Ao contrário de Hobbes, o Estado concebido por Locke não poderia retirar a propriedade de qualquer um sem o consentimento do proprietário.

Figura ii: GOYA, F. O Colosso (1812), uma representação do Estado como mal necessário

Já o filósofo suíço Jean-Jacques Rousseau concebe o homem natural como aquele cujas faculdades estão voltadas primeiro ao atendimento de suas funções puramente animais. Percebe e sente como todos animais. O temor e os desejos são suas únicas atividades cognitivas. As paixões têm origem nas necessidades e o raciocínio desenvolve-se com o progresso do conhecimento daquilo que é desejado. Nasce livre e é inserido no contexto de uma família, sociedade natural. Como em Hobbes, os homens no estado de natureza não seriam nem bons, nem maus. Mas ao contrário do autor do *Leviatã*, Rousseau acreditava que o sentimento natural da piedade levaria cada indivíduo, antes da reflexão, à conservação mútua da espécie, socorrendo aqueles que sofrem. Entretanto, os impulsos sexuais e outras paixões violentas anulariam os efeitos da piedade, levando o gênero humano à destruição.

Naturalmente, o primeiro sentimento do homem seria o de sua própria conservação. Enquanto a natureza fornecesse os bens necessários tudo ocorreria em paz. Porém, com a escassez de recursos, a tendência para perpetuar a espécie pela reprodução sexual destruiria

os sentimentos piedosos. Por outro lado, a resistência dos obstáculos naturais, sendo maior que as forças de cada indivíduo, obrigaria os homens à união e à coordenação de seus esforços no intuito de atingir um fim comum.

O *contrato social* de Rousseau ofereceu a solução do problema de como encontrar uma associação que defendesse a pessoa, numa união de forças, ao mesmo tempo preservando sua liberdade. A principal cláusula desse contrato aliena o direito de cada associado ao domínio de toda comunidade, uma vez que todos seriam iguais perante sua completa participação na associação.

Essa associação forma um corpo composto por todos seus membros, numa unidade em torno de uma vida e vontade comum. O *Estado* assume a condição de uma pessoa pública que representa a união de todas as outras pessoas interessadas em fortalecer sua condição natural e conseguir superar os obstáculos que sozinhas não seriam capazes de superar. A passagem do estado de natureza para o civil força o homem a agir segundo o dever e outros princípios ditados pela razão, antes de atender suas inclinações. O homem perde sua liberdade natural e o direito a tudo que pudesse obter com suas próprias forças, mas ganha a liberdade civil e o reconhecimento do direito de propriedade.

Da Autoridade

Uma concepção meramente formal da teoria política pode pretender que a autoridade de um agente político seja sustentada tão somente na lei que a institui. Porém, essa postura positivista em relação ao conceito de autoridade cai em circularidade e é facilmente refutável quando se atém aos fundamentos básicos do contratualismo moderno, sem precisar ir muito além de seus fundadores – Thomas Hobbes, John Locke e Jean-Jacques Rousseau.

Hobbes, no capítulo XVI da primeira parte do seu *Leviatã*, define as "pessoas artificiais" como *atores* cujas palavras e ações pertencem a outros a quem representam. Tais atores seriam, portanto, representantes e as pessoas representadas os verdadeiros *autores* de seus atos. Para Hobbes, os autores são "pessoas naturais" que detém o direito de fazer qualquer ação, sendo, por isso, chamados de *autoridades*. Ao passo que os representantes apenas quando possuíssem licença de quem de fato tem o direito de agir – os autores – podem fazer algo por autoridade[53].

Quando os atores, representantes ou procuradores fazem por autoridade, os pactos, dentro dos limites da comissão delegada, são

53 Veja HOBBES, Th. *Leviatã*, cap. XVI, p. 96

válidos e obrigam os autores a aceitarem as consequências de seus acordos. No entanto, ninguém está obrigado a aceitar ou sofrer as consequências das ações e palavras dos atores que extrapolaram os limites da autorização concedida. Nenhum pacto feito por atores sem a garantia outorgada por quem detém o direito de agir pode ser considerado válido. "Portanto, do mesmo modo que, quando a autoridade é evidente, o pacto obriga o autor, e não o ator, assim também, quando a autoridade é fingida, ele obriga apenas ao ator, pois o único autor é ele próprio"[54].

Figura 12: GRANDVILLE, J-J. Gravura para fábula O Leão e o Rato, de La Fontaine (1868)

Um grupo de autores pode ser representado por uma pessoa quando cada um de seus membros lhe dão autorização para agir, segundo seus interesses. Desse modo, os acordos, contratos e regras assumidos pelo ator autorizado valem para todo grupo representado. Os pactos efetuados só são legítimos porque possuem a autoridade reconhecida pelas pessoas naturais que a concederam e não o inverso, isto é, a autoridade sendo legitimada por uma lei precedente. As leis precisam ter sua autoria admitidas pelos seus respectivos autores e não pelos atores que às propuseram. A autoridade assim constituída não depende de nenhum legislador, mas daquele a quem este representa.

Locke, por sua vez, argumenta que, quando um representante – seja este legislador ou governante – age contra os interesses daqueles de quem recebeu o encargo para representar, o povo será o juiz de suas atuações, "devendo, por tê-lo nomeado, ter ainda poder para afastá-lo, quando não agir conforme seu dever"[55].

Um poder assim constituído se perde também pelas faltas cometidas pelos que foram além da autorização concedida. Nesse caso,

54 HOBBES, Th. *Op.cit.*, p. 97.

55 LOCKE, J. *Segundo Tratado sobre o Governo*, cap. XIX, §240, p.120.

o povo tem o direito de agir de modo que considerar adequado, chamando para si a autoridade que fora outorgada a quem não soube respeitá-la[56].

Nenhuma lei no estado, mesmo as que são tidas como "pétreas", é irrevogável – como afirma Rousseau, no *Contrato Social*. A qualquer momento, os cidadãos unidos em torno de um consenso geral podem pedir de volta a autorização de fazer em seu nome dada a alguém. E, até o próprio pacto social pode ser dissolvido, se todos assim o desejarem[57]. O voto por si só, não é "uma carta em branco". Como toda procuração, todo aquele que assim o quiser ter o direito de resgatar sua autoridade e agir no sentido de destituir os malfeitores que cometeram atos que desrespeitavam os limites de sua competência e são contrários à vontade dos verdadeiros autores.

56 Veja LOCKE, J. *Op.cit.*, §243.

57 Veja ROUSSEAU, J-J. *Do Contrato Social*, cap. XVIII, Liv. III, p.114.

Direito de Propriedade

O direito de propriedade é um ponto que desde a origem da filosofia política moderna alimentou divergências fundamentais. Thomas Hobbes, que com justiça é considerado o primeiro autor moderno de filosofia política, considerava o direito de propriedade como algo derivado das leis civis. Isto é, o poder de propor regras sobre os bens que os seres humanos poderiam gozar seria um atributo da soberania do Estado:

> *porque antes da constituição do poder soberano (...) todos os homens tinham direito a todas as coisas, o que necessariamente provocava a guerra. Portanto, esta propriedade, dado que é necessária à paz e depende do poder soberano, é um ato deste poder, tendo em vista a paz pública (HOBBES, Th.* **Leviatã,** *II, cap. XVIII, p. 110).*

Para Hobbes, o direito de propriedade seria um direito do soberano por instituição, uma vez que a lei natural ditada pela razão estabelecia os limites à liberdade de cada um fazer o que quiser para sua própria sobrevivência e reprodução, em função do estabelecimento de um Estado encarregado de manter a paz e, portanto, regulador do direito de propriedade.

Contudo, John Locke, um dos fundadores do pensamento liberal, defendia que a propriedade era uma consequência natural do trabalho humano:

> *(...) nenhum trabalho do homem podia tudo dominar ou de tudo apropriar-se, e nem a fruição consumir mais do que uma pequena parte, de sorte que era impossível para qualquer homem (...) usurpar o direito de outro ou adquirir para si uma propriedade com prejuízo do vizinho, que ainda disporia de espaço para posse tão boa e tão extensa (...), como antes de se ter dela apropriado (LOCKE, J.* **Segundo Tratado sobre o Governo,** *cap. V, § 36, p. 48).*

Na perspectiva de Locke, o motivo que guiava os seres humanos à convivência em sociedade seria a manutenção da propriedade, principal objetivo do governo. Ao contrário de Hobbes, o Estado concebido por Locke não poderia retirar a propriedade de qualquer um sem o consentimento do proprietário.

Ainda hoje, o direito à propriedade privada continua sendo assunto de muita polêmica. Depois de Karl Marx (1818-1883) e Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) a distinção entre propriedade privada dos bens de produção e do consumo reacendeu a questão sobre o direito do Estado intervir na propriedade privada. Assunto que permanece no centro do debate entre os defensores atuais do liberalismo e do socialismo remanescente da Queda do Muro de Berlim, em 1989.

Figura 13: Placa em inglês "Propriedade privada Mantenha-se fora"

Conhecimento Adquirido e o Uso da Palavra

Desde a baixa Idade Média, que a Inglaterra se tornou conhecida por abrigar pensadores com vocação para concepções teóricas empíricas. Primeiro com os franciscanos Roger Bacon e o nominalista Guilherme de Ockam (1285-1347), depois, já no final do Renascimento, com Lord Francis Bacon e o materialista Thomas Hobbes. Essa corrente teve continuidade no limiar da modernidade com um outro expoente filosófico, o médico-cirurgião John Locke.

Locke continuou a tradição iniciada por Bacon, negando as ideias inatas de René Descartes, as quais teve contato direto na França, onde passou uma temporada de breve exílio – de 1675 a 1679 -, por conta de sua divergência política contra a casa dos Stuart principal alvo da Revolução Gloriosa de 1688. Na política, ao contrário de Hobbes, defendia o liberalismo afirmando que o contrato entre governantes e governados deveria beneficiar a ambos e não ser uma autorização incondicional dada pelo súdito ao seu soberano.

Em sua primeira obra filosófica chamada *An Essay Concerning Human Understanding* (*Um Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, 1690), escrita no ano seguinte ao texto político de *A Letter*

Concerning Toleration (*Uma Carta Sobre Tolerância*), examina a natureza, o alcance e os limites da razão humana, enquanto critica o inatismo e mostra o entendimento como um "papel em branco", onde as experiências são impressas. Concluiu que haveria dois grandes grupos de ideias: as simples de fácil apreensão e as complexas, que seriam associações de ideias simples.

Uso da Palavra

Um Ensaio Sobre o Entendimento Humano foi escrito sob a influência do médico Thomas Sydenham (1624-1689) de quem Locke se inspirava para tecer sua teoria naturalista sobre a razão. O próprio Locke era médico pessoal do Lord Anthony Ashley Cooper (1621-1683) – que viria a se tornar o primeiro conde de Shaftesbury, um dos fundadores do partido progressista Whig (de *whiggamor*, termo aplicado aos escoceses presbiterianos, que significa "condutor de gado"). Graças às habilidades médicas de Locke, Shaftesbury sobreviveu a uma delicada cirurgia no fígado, em 1668, para extração de um cisto hidático provocado por um parasita encontrado nos cães.

Em seu *Ensaio*, Locke aplicou o conhecimento fisiológico da época ao tema do *entendimento*, no intuito de encontrar a verdade acerca da formação do conhecimento válido das coisas. Para Locke, de todas as ciências de sua época, a filosofia era a portadora do verdadeiro conhecimento, ao qual se revelaria pela compreensão do real significado das palavras[58]. Seus esforços voltaram-se, então, para criticar o inatismo inerente ao racionalismo cartesiano. Logo percebeu que o argumento sobre um suposto assentimento geral que admitia a existência de princípios especulativos e práticos partilhados por toda humanidade, em suas faculdades mentais, era falso. Ainda que houvesse tal consenso universal, este nada provaria sobre as ideias inatas. Nem mesmo os axiomas da lógica e as proposições da matemática poderiam ser consideradas universalmente distribuídos, pois na infância esses princípios seriam completamente ignorados e de difícil compreensão até para os adultos com raciocínio deficiente[59].

---

58 Veja LOCKE, J. *"Carta ao Leitor", in Um Ensaio sobre o Entendimento Humano*, p. 137.

59 Veja LOCKE, J. Um Ensaio sobre o Entendimento Humano, liv. I, cap. i, §§ 1 a 5.

O "uso da razão", que surge mais tarde no desenvolvimento pedagógico, também não serviria como prova, pois esse exercício dependeria primeiro do entendimento do significado das palavras e o modo como são empregadas. A aparência de inatismo dos princípios racionais não esconderia o fato de que esta descoberta encobriria a noção absurda de um conhecimento do qual o próprio sujeito ignoraria. Para ser correto, o raciocínio que descobre as ideias gerais têm de ser demonstrado como qualquer outra proposição empírica, através da experiência[60].

FIGURA 14: MEDALHA CUNHADA EM HOMENAGEM A JOHN LOCKE NO ANO DE SEU FALECIMENTO

O uso da razão não prova as coisas inatas. O conhecimento é construído, não por dedução, mas pelo progressivo avanço do domínio das coisas particulares para o geral. As impressões dos sentidos passam pela memorização de suas ocorrências, associadas ao uso das palavras apreendidas, até que se produza uma abstração pela faculdade discursiva. São as ações que acontecem antes dessas inferências que fazem parecer ao espírito que o assentimento geral surge de imediato, quando se faz o uso de uma razão, supostamente inato. Na verdade, é o uso das palavras já aprendidas que permite a formação de ideias abstratas. Antes de saber qualquer coisa sobre o mundo é preciso que se tenha um repertório de ideias empíricas, como cores, sons, gosto e figuras, para depois serem formadas as proposições tidas por inatas[61].

As proposições particulares são conhecidas antes das máximas universais. Isto dificulta ainda mais a defesa dos princípios como se fossem inatos. As expressões mais gerais são estranhas e menos intuitivas do que as proposições particulares, que são autoevidentes, uma vez apreendidas durante o desenrolar do entendimento. As máximas que

60 VEJA LOCKE, J. *Op. Cit.*, LIV.I, CAP. I, §§ 6 A 14.

61 VEJA LOCKE, J. *Idem*, LIV. I, CAP. I, §§ 15 A 18.

são constituídas desse modo não provam ser inatas, pelo contrário. Tudo passa pelo conhecimento humano adquirido e pela aprendizagem inicial das coisas particulares observadas enquanto se ensina. O conhecimento implícito argumentado para o entendimento das proposições abstratas nada provaria contra o aspecto explícito do conhecimento adquirido ou a favor do inatismo. Ninguém nasce com os termos de uma língua que lhe são ensinados mais tarde. As conexões entre ideias e palavras são formadas gradualmente, ao longo do tempo. Isso depende de todo um discurso que é aprendido a partir de várias experiências. Antes de tomar consciência das palavras que formam as proposições não é possível chegar a um acordo sobre o que se pensa ser correspondente a ideias inatas ou não. Portanto, essas máximas não são conhecidas em primeiro lugar, ou seja, não são inatas. Estas parecem ser menos claras do que geralmente se imagina. Tudo, em suma, se segue do discurso e não de uma pretensão de conhecimento inato[62].

Papel em Branco

As ideias são objetos do pensamento que foram aprendidos. A experiência fornece os objetos que preenchem a mente, concebida por Locke como se fosse um "papel em branco". Os sentidos levam à mente as percepções das coisas sensíveis. Nesse sentido, a sensação é a grande fonte do conhecimento. Ao lado desta, as operações mentais são outra fonte de ideias que formam o sentido interno, ou a reflexão. Assim *sensação* e *reflexão* são as duas únicas fontes de ideias[63].

O meio, portanto, condiciona o conhecimento das ideias adquiridas desde a infância. As diferenças entre os objetos e a forma das ideias surgem do contato específico de cada um e de sua capacidade de reflexão. As ideias variam para cada situação vivida. No processo de formação das ideias, a reflexão sucede à sensação e demanda uma atenção que nem todos indivíduos possuem. Em outras palavras, a concepção de ideias começa com a percepção[64].

Por sua vez, alma e corpo só existem simultaneamente, do mesmo modo que ideias são vinculadas a suas extensões. Para cons-

62 Veja LOCKE, J. *Ibidem*, liv. I, cap. I, §§ 19 a 28.

63 Veja LOCKE, J. *Ibid*., liv. II, cap. I, §§ 1 a 5.

64 Veja LOCKE, J. *Ibid*., liv. II, cap. I, §§ 6 a 9.

truir uma hipótese passível de ter validade é preciso que esta esteja fundamentada em fatos que a antecedam. A sensibilidade é necessária para a consciência poder pensar. O que vale dizer que não há pensamento sem consciência sensível e, por conseguinte, quando uma pessoa está desacordada ou não se lembra de algo passado, sua alma não consegue mais pensar. A definição do estado de vigília e de consciência depende do pensamento. O que traz implicações na condição da identidade de uma pessoa que se define por sua consciência[65].

A identidade pessoal não está ligada ao corpo ou parte deste. Se a identidade fosse unida ás partículas do corpo. Quem dorme não pensa o tempo todo e não pode ser a mesma ou outra quando sonha sem o saber. Nestes casos, o que foi pensado não foi retido pela memória. E um pensamento sem o recurso da memória é inútil. Não se pode refletir sobre ele. Seria preciso recorrer a algo além da sensação e reflexão. Porém, se o sujeito não sabe, ninguém mais poderá sabê-lo. É preciso provar que a alma está sempre pensando, mesmo quando o sujeito não sabe disto. Alguém que não apreenda aquilo que pensa deve precisar de um outro eu para apreender suas próprias ideias, um eu invisível aos outros e imperceptível ao próprio sujeito. Não há nada mais evidente do que a sensação e a reflexão, mesmo nas crianças. Dentro da barriga da mãe, a criança pouco percebe do mundo. Depois que nasce, pouco a pouco vai detendo e construindo ideias sobre as coisas. Para ter ideias, a pessoa precisa primeiro ter sensações: as impressões feitas sobre alguma parte do corpo que concentra algum entendimento. Tais impressões são a origem de todo conhecimento. O primeiro passo para reflexão e sua contemplação. A maior parte das ideias são simples sensações que o entendimento absorve passivamente. A mente não tem como evitar receber as ideias simples quando está em vigília. As demais ideias complexas são compostas por ideias simples[66].

65 Veja LOCKE, J. *Ibid*., liv. II, cap. i, §§ 9 a ii.

66 Veja LOCKE, J. *Ibid*., liv. II, cap. i, §§12 a 25.

O Filósofo do Século XVII

Leibniz e seu princípio do melhor dos mundos possíveis foram os alvos da sátira demolidora do *Cândido* de Voltaire. Esse filósofo metafísico alemão, que nasceu na cidade de Leipzig, em 1646, construiu uma das mais completas e intricadas teorias sobre o entendimento humano e das representações mentais – quer dizer aquilo que o próprio Leibniz entendia por *ideias*, tudo aquilo que está na mente, como objeto da faculdade de pensar. Foi contemporâneo de Newton e com este teve atritos por causa da disputa pela autoria do cálculo diferencial. Newton e Leibniz formularam o cálculo de modo independente por volta de 1676, mas seu concorrente inglês alimentou uma polêmica desnecessária através de seus seguidores, que misturavam componentes patrióticos em uma questão meramente acadêmica.

De fato, Leibniz não era uma pessoa que perdia seu sono por causa de disputas nacionalistas, muito menos acadêmicas ou simplesmente caricaturas intelectuais. Seu pai era professor de ética, mas morreu quando ele fazia seis anos de idade. Contudo, Leibniz pôde crescer em meio a livros que permitiram o desenvolvimento de sua alta capacidade intelectual, interessada em compreender tudo que estivesse a seu alcance. Mais tarde, chegou a ser considerado o "Aristóteles do

século XVII". Desde cedo procurou aliar a matemática à filosofia. Em 1665, forma-se em direito pela universidade de Altdorf, ingressando em seguida na Sociedade Rosa-Cruz, da qual Descartes foi membro. Com a bolsa que recebia desta irmandade, iniciou sua carreira de diplomata. No seu currículo consta embaixadas junto ao rei Luiz XIV, da França, e ao czar Pedro I, o Grande (de 1682 a 1725), da Rússia.

Seus estudos de matemática permitiram que não só desenvolvesse o cálculo, mas também aprimorasse a máquina de calcular de Pascal. Neste sentido, projetou um dispositivo que além de somar e subtrair, fazia multiplicação e divisão. Foi também um divulgador do sistema binário de notação, fundamental para o futuro da computação e da lógica simbólica que só surgiria no século XIX. Por conseguinte, quando foi a Londres para conhecer o físico-químico Robert Boyle (1627-1691), foi eleito membro da Royal Society, em 1673, um ano depois de Newton e antes de surgir toda polêmica sobre o cálculo. Três anos depois, encontra-se com Espinosa em Amsterdam, para debater questões metafísicas. Nessa época, assume o cargo chefe da biblioteca dos duques de Brunswick, em Hannover.

Figura 15: Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), filósofo e matemático alemão, autor de um complexo sistema metafísico conhecido como monadologia.

Seus primeiros textos de filosofia, entretanto, só começam a ser publicados a partir de 1686, com o lançamento do *Discurso de Metafísica*. Por influência do estilo cartesiano, claro e distinto, adota o francês como língua principal de seus textos filosóficos, mesmo quando dedica *Monadologia* (1714) ao príncipe austríaco, Eugene de Savoia. Em 1700, sugere ao rei Frederico I (1701 a 1713), da Prússia, a fundação da Academia de Ciências de Berlim, da qual o próprio Leibniz viria a ser seu primeiro presidente. Seu sistema metafísico coloca-se à altura dos de Descartes e Espinosa, superando-os em dificuldade.

Efetivamente, foi uma tentativa de unir o método racionalista e matemático com a noção finalista e teleológica do mundo. Ou seja, em um só sistema procurou agrupar o poder argumentativo da metafísica cartesiana com as teses aristotélicas e escolásticas de tudo tender para um fim específico ou como o próprio Leibniz afirma: "abranger outras concepções filosóficas naquilo que lhes acha de melhor".

> ***O mencionado sistema parece aliar Platão com Demócrito, Aristóteles com Descartes, os Escolásticos com os modernos, a teologia e a moral com a razão. Parece que ele toma o que há de melhor de todos os lados, e que depois vai mais longe do que se tem ido até hoje. Neste sistema encontro uma explicação inteligível da união da alma e do corpo, coisa de que havia desesperado. Encontro os verdadeiros princípios das coisas nas unidades de substância que este sistema introduz, e na sua harmonia preestabelecida pela substância primitiva. Encontro nele uma simplicidade e uma uniformidade surpreendentes, de modo que se pode dizer que é em toda parte e sempre a mesma coisa, com exceção dos graus de perfeição (LEIBNIZ, G. W.* Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*, liv. I, cap. I, p. 28).***

Sem falsa modéstia, Leibniz pôs na fala de seu personagem Teófilo aquilo que ele mesmo pensava realizar de melhor em filosofia. Um sistema metafísico que tem como razão última da realidade "um Ser único que precisa, sem dúvida, ser maior, superior e anterior em relação ao mundo, dado que por ele não só têm realidade as coisas existentes, as quais o mundo abrange, mas também têm os possíveis"[67]. Tal ser que, em sua perfeição merece identificação com Deus, age fisicamente e livremente sobre as coisas como sua causa eficiente, motora, e final, decretando sua destinação e aniquilamento.

(...) Deus tem cuidado com a mais ínfima das almas inteligentes do que com toda a máquina do mundo; (...) não devemos recear quem possa destruir os corpos, mas não pode prejudicar as almas, porque só Deus as pode fazer felizes ou desgraçadas, e que as dos justos estão em sua mão, defendidas de todas as revoluções do universo, nada podendo agir sobre elas, senão Deus (LEIBNIZ, G. W. Discurso de Metafísica § 37, p. 152).

67 LEIBNIZ, G. W. *Da Origem Primeira da Coisas*, p. 158

A relação entre moral e metafísica apresenta-se de modo explícito para que se justifique a preservação da substância e da pessoa que exprime com mais perfeição a divindade. Para Leibniz, os seres inteligentes, as suas almas, surgem ao mundo com *mônadas*, substâncias simples que não têm nenhum contato com o mundo exterior, a não ser por meio de seu criador. As almas, entendidas como mônadas, possuem uma variedade de afecções e relações que mudam conforme sua percepção e *apetição* – capacidade de mudar de uma percepção para outra -, como ações internas. Elas também contêm alguma perfeição e suficiência[68]. A perfeição absoluta, entretanto está em Deus que, ao contrário das mônadas que são limitadas, é ilimitado, sendo também a única coisa que pode atuar externamente sobre as mônadas. Na sua perfeição Deus criou o mundo, entre todos possíveis, o mais perfeito, "ao mesmo tempo o mais simples em hipótese e o mais rico em fenômenos"[69].

Leibniz perseguia com essa concepção filosófica a tentativa de aplicar a noção de máximos e mínimos da geometria e economia a sua moral metafísica. Uma substância singular poderia conter em seus limites toda informação do universo, exceto o ilimitado. Todas as ações boas ou más cometidas pelo indivíduo, ao final das contas redundariam sempre em um bem maior, caso contrário não seria permitido que elas ocorressem. Porém, o aperfeiçoamento das substâncias seria possível sempre que suas escolhas causassem o mínimo de infortúnios ao mesmo tempo em que promovessem a cooperação máxima que se pudesse realizar, no sentido de promover a harmonia universal. Por conseguinte, aquele que tiver maior consciência de sua condição será também melhor recompensado na imortalidade da memória de sua pessoa.

> ***(...) [A] alma inteligente, conhecedora do que é, e podendo dizer este eu, que diz muito, não só permanece e metafisicamente subsiste bem mais que as outras, como ainda permanece moralmente a mesma e constitui a mesma personagem. Pois é a recordação ou o conhecimento deste eu que a torna suscetível de castigo ou recompensa (...) (LEIBNIZ, G. W.* Op. cit., *§ 34, p. 149).***

68 Veja LEIBNIZ, G. W. *A Monadologia* §§ 1 a 20, pp. 105-107.

69 LEIBNIZ, G. W. *Discurso de Metafísica*, § 6, p. 123.

Eis então como Leibniz montou seu sistema. De Platão aproveitando um mundo das ideias inatas: as mônadas. De Demócrito (460-370 a.C.) a concepção desta mônadas como átomos, substâncias simples indivisíveis. De Aristóteles, as causas eficiente e final de todas as coisas. De Descartes, o método racionalista de encontrar todas as verdades *a priori*, antes de qualquer experiência. Dos escolásticos, a vinculação de todo esse sistema a uma teologia de cunho cristão. Enquanto, o espírito moderno aparece na defesa da liberdade de pensamento e dedicação à forma científica de tratar os problemas, buscando uma explicação universal para interpretação da natureza. Esse mosaico de tendências e muitos outros detalhes conceituais – do princípio de continuidade, da lei dos indiscerníveis e da razão suficiente, fundamentais para entender sua teoria do conhecimento e que não cabem nesta breve apresentação – sobrecarregam qualquer tentativa de resumir o sistema de Leibniz. Convém destacar, no entanto que uma de suas contribuições mais importantes foi a noção de liberdade interna de pensamento e de escolha dos indivíduos, por mais que o mundo em sua harmonia preestabelecida estivesse determinado *a priori*. Uma concepção que materialistas e céticos criticariam, mas que seria uma antecipação útil para a crítica kantiana ser construída sobre os alicerces da liberdade da vontade.

Alguns Cavalheiros Escoceses

Uma figura influente para toda filosofia posterior ao Iluminismo foi a do escocês David Hume, que nasceu na cidade de Edimburgo, em 1711. Hume é autor de uma concepção de natureza humana cuja amplitude rivaliza com a obra de Leibniz. Entretanto, ao invés de defender uma metafísica pura como o filósofo alemão, propôs uma teoria do conhecimento apoiada em uma argumentação cética poderosa. Em sua juventude tinha planos de conciliar uma vida mundana com o estudo da filosofia clássica e moderna. Estudou na universidade de Edimburgo até 1726, quando abandonou o curso de direito. Era sua intenção, tal como em Descartes, viajar pelo mundo e conhecer coisas novas. O máximo que avançou, naquela época, entretanto, foi até o colégio de La Flèche – o mesmo em que se formou o famoso filósofo matemático francês.

De 1734 a 1737, aproveitou sua temporada na França para escrever a maior parte de sua obra principal o *Tratado da Natureza Humana*. A terceira parte e a revisão de todo o trabalho deixou para fazer quando chegasse a Londres. Finalmente, depois de uma edição cuidadosa e preocupada com todos os detalhes mais polêmicos, o *Tratado* é publicado em 1739. Porém, para frustração de Hume, o seu lan-

çamento foi completamente ignorado pela crítica e pelo público. Decepcionado com o fracasso – a Igreja sequer percebeu qualquer nota que lhe pudesse ser ofensiva -, Hume resolve reescrever toda obra, adotando o estilo ensaísta que já havia sido assimilado pelo "gosto popular" e se tornado moda entre os eruditos. Faz, então, publicar anonimamente – como havia feito com o *Tratado* – em 1741 uma coleção de *Ensaios Morais e Políticos* cujo sucesso o obrigou a republicar um segundo volume ampliado no ano seguinte. A forma didática e elegante que adotou na elaboração desses ensaios agradou plenamente ao público. Assim, com ânimo revigorado, planeja dar novo estilo às ideias contidas na sua obra inaugural em suas publicações futuras.

Os *Ensaios Morais, Políticos e Literários*, afinal, traziam alguns elementos conceituais que haviam sido descritos com maior detalhes antes, mas que não foram bem entendidos ou aceitos. O ceticismo quando à capacidade da filosofia poder servir de orientação para o entendimento e comportamento já estavam lá. Do mesmo modo que a indicação de uma noção de moral baseada nos sentimentos e de uma reflexão voltada para os problemas vividos no cotidiano.

> ***(...) [A] vida humana é mais governada pelo acaso do que pela razão, deve ser encarada como um enfadonho passatempo do que uma ocupação séria, e é mais influenciada pelo temperamento de cada um do que por princípios de ordem geral. (...) Enquanto especulamos a respeito da vida, a vida já passou. E a morte, embora*** **talvez** ***eles a recebam de maneiras diferentes, trata do mesmo modo o tolo e o filósofo. Tentar reduzir a vida a uma regra e um método exatos é geralmente uma ocupação dolorosa ou infrutífera (...). E mesmo especular tão cuidadosamente sobre ela, procurando estabelecer com rigor sua justa ideia, equivaleria a superestimá-la, se para certos temperamentos esta ocupação não fosse uma das mais divertidas a que é possível dedicar a vida (HUME, D.*** **"O Cético" in Ensaios Morais, Políticos e Literários,** ***p. 227).***

Apesar dos *Ensaios* apresentarem suas ideias de modo ligeiro, eles contêm as formulações mais maduras de Hume sobre a origem histórica dos Estados modernos e contra a ideia de contrato como sua

fundação mais efetiva. As críticas a seguir têm em vista a teoria política de John Locke.

> ***É inútil dizer que todos os governos são ou devem ser criados com base no consentimento popular, na medida em que a necessidade das coisas humanas o permitir. (...) Afirmo que jamais as coisas humanas permitirão tal consentimento, e raramente algo que aparente sê-lo; e que a conquista ou a usurpação, ou mais simplesmente a força, mediante a dissolução dos antigos governos, é a origem de quase todos os novos governos que o mundo viu nascer.(...) Não tenho aqui a intenção de negar que o consentimento do povo, quando ocorre, seja um justo fundamento do governo; é sem dúvida o melhor e o mais sagrado de todos. Afirmo apenas que muito raramente ele se verificou, em qualquer grau, e quase nunca em toda a sua plenitude, e que é portanto forçoso admitir também algum outro fundamento do governo (HUME, D.* **"Do Contrato Original" in Op. cit.,** *p. 234).*

O novo fundamento exigido por Hume para sustentação do governo é a obediência. Esta faz com que demandas por equidade, na justiça, sejam respeitadas e incorporadas pela sujeição. O hábito vem consolidar aquilo que os princípios na natureza humana fizeram surgir[70]. Hábito e justiça são dois dos conceitos chaves das duas outras obras mais importantes de Hume: a *Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748) e a *Investigação sobre os Princípios da Moral* (1751). Na primeira Investigação que refaz o primeiro livro do *Tratado*, Hume coloca objeções intransponíveis aos defensores do método indutivo para formação do conhecimento científico. Diferente de qualquer forma de raciocínio, o hábito seria o princípio da natureza humana constitutivo da mente formador das relações de causa e efeito que, de fato, não poderiam ser inferidos da observação ostensiva da sucessão de experiências. Tudo que os sentidos podem transmitir ao entendimento é que os objetos ou fatos estão se sucedendo uns aos outros. Mas toda a relação causal não passaria de uma vinculação arbitrária provocada pela crença formada no contato dos sentidos com esses fenômenos. Nas palavras do próprio Hume, "a mente é levada

70 HUME, D. *Da Origem do Governo, in Ensaios Morais, Políticos e Literários*, pp. 229-230.

pelo hábito a esperar o calor ou o frio e a *acreditar* que tal qualidade realmente existe e se manifestará a quem lhe chegar mais perto [da chama ou da neve]"[71].

Depois de Hume, todas as leis científicas que são formadas com base em experiências sensíveis não passariam de uma crença gerada pelo hábito, definido como uma tendência de esperar a repetição de um ato ou evento a despeito de qualquer raciocínio ou processo de entendimento[72]. Assim, as afirmações sobre a legitimidade do conhecimento científico seriam passíveis de refutação, sem o risco de se cair em contradição. A razão por si mesma não estaria apta a demonstrar *a priori*, como se provam os teoremas matemáticos, a existência de qualquer objeto ou a ocorrência de um fato. Para questões de fato, seria preciso utilizar argumentos derivados da causalidade que dependem da experiência sensível. Destarte, uma fundamental limitação é imposta ao conhecimento da natureza pela razão, uma vez que tudo que a relação causal sustenta é uma crença que pode ser negada por uma experiência posterior possível ou por um outro raciocínio contrário imaginado. Logo, o acesso à coisa em si fora do sujeito está, a partir de Hume, vetado à consciência humana.

Se para as ciências o conhecimento da natureza não passa de uma probabilidade sujeita à refutação, a moral muito menos seria objeto de razão, sendo mais de sentimentos ou gosto. A segunda *Investigação* trata então de descobrir qual sentimento universal ou sentido interno partilhado por toda humanidade que sirva de fundamento a toda determinação e conclusões morais. Sugere Hume ser esse sentimento a *benevolência* cuja manifestação no ser humano suscita a aprovação de todos. Isso porque a benevolência tende a promover o interesse e a felicidade dos seres humanos. O que vale dizer que, por proporcionar maior *utilidade* a todos, um sentimento como esse vem a ser tido por moralmente válido.

A vinculação de um sentimento moral a maior utilidade das normas por este inspiradas influenciou seu amigo conterrâneo Adam Smith (1723-1790) e já havia sido sugerida pelo irlandês Francis Hutcheson (1694-1746) – autor de *Investigação sobre as Origens de nossas Ideias de Beleza e Virtude* (1725) -, que estudou em Glasgow e foi professor de moral nesta universidade escocesa. Tal florescimento da filo-

71 HUME, D. *Investigação sobre o Entendimento Humano*, SEC. V, PARTE I, § 38, P.153.

72 VEJA HUME, D. *Op. cit.*, SEC. V, PARTE I, § 36, P.151.

sofia iluminista na Escócia, não teria sido possível antes da união das coroas inglesa e escocesa iniciada no reinado de James I, ainda no século XVII. A formação definitiva da Grã-Bretanha, em 1707, permitiu à Escócia incrementar seu comércio com a Europa e as colônias inglesas. Em pouco mais de meio século, a sociedade escocesa conseguiu sair do estado de permanente pobreza para um progresso material que não havia experimentado até então. A geração de Hume foi beneficiada com o desenvolvimento cultural que acompanhou o econômico e contou também com o talento de Smith, o primeiro filósofo a tratar sistematicamente a economia de uma perspectiva moderna.

Figura 16: Universidade de Glasgow, Escócia

Adam Smith nasceu em Kirkcaldy, pouco antes da morte do pai. De 1737 a 1740, esteve na Universidade de Glasgow, onde se interessou por matemática e filosofia natural. A partir de 1751, torna-se professor de lógica e moral nessa mesma universidade. Das conferências desses cursos, Smith prepara sua *Teoria dos Sentimentos Morais*, que tem sua primeira edição publicada em 1759. A estrutura de sua argumentação assemelha-se a de Hume, diferindo na determinação do sentimento moral. Onde Hume escrevia benevolência Smith punha no lugar a *simpatia*, sentimento que, dependendo das circunstâncias provocam a solidariedade no espectador em relação ao agente que está

envolvido pela ação. O despertar dessa afinidade permite que haja aprovação ou rejeição da conduta. Quando essa aprovação é universal diz-se que uma regra geral encontra sua fundamentação última no juízo humano. Nesse sentido Smith partilha da mesma justificação fornecida por Hutcheson, seu antigo professor de moral. Os três autores escoceses – Hume, Smith e Hutcheson -, no entanto, trabalham em uníssono para o desenvolvimento de uma teoria da moral onde o conceito de *utilidade* é a fonte de toda felicidade humana em particular e da sociedade em geral. A isso Smith acrescenta que como uma máquina bem engendrada, conduzida por uma *mão invisível*, o conjunto das ações humanas em sociedade, o trabalho, quando governado pela sabedoria e virtude, é capaz de produzir uma aparência de utilidade na distribuição de seus bens que encanta por sua beleza a cada um que o contempla imparcialmente[73]. Essa noção de arranjo natural, onde as ações individuais motivadas pelo interesse próprio podem vir a promover o bem comum, foi levado por Smith para sua investigação sobre a economia que constituiu o livro *A Riqueza das Nações* (1776) e se tornou o ponto de partida do liberalismo econômico e da caracterização da economia como uma área de conhecimento específica entre as ciências humanas.

UTILITARISMO

O conceito de utilidade lançado pelos escoceses foi a semente da primeira escola de filosofia na Inglaterra: o *Utilitarismo*. O empirismo inglês não constituiu exatamente uma doutrina única já que permitiu que várias teorias antagônicas pudessem ser criadas. O contratualismo hobbesiano ou o de Locke só vieram a agrupar defensores no século XX. Enquanto que o empirismo metafísico do bispo George Berkeley (1632-1704) concentrou-se em seu autor como referência única. Coube então ao londrino Jeremy Bentham (1748-1832) fundar a primeira escola filosófica chamada utilitarista em torno do grupo conhecido como *"radicais filosóficos"* que defendia reformas pedagógicas, sociais e políticas com base em uma constituição que a Grã-Bretanha ainda não tinha. Fizeram parte dos *utilitaristas* os filósofos James Mill (1773-1836) e seu filho John Stuart Mill (1806-1873), além do economista David Ricardo (1772-1823), que desenvolveram as

73 Veja SMITH, A. *Teoria dos Sentimentos Morais*, IV parte, pp. 219-236.

ideias iniciais de Bentham mesmo depois de sua morte. Propunham os *radicais filosóficos* principalmente o estabelecimento de um código de leis mais claro para que qualquer cidadão pudesse compreender seus direitos e deveres; uma mudança no sistema pedagógico e penitenciário com base em critérios de recompensa e castigo; bem como a adoção do sufrágio universal como forma de democratizar o regime político. A obra de Bentham que fundamentou o utilitarismo foi *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*, publicada em 1789, ano da Revolução Francesa.

Nesta obra, Bentham assume como um dado da natureza humana o controle das motivações das ações por meio da *dor* e do *prazer*. A partir daí, o princípio que vai orientar a construção da felicidade será o *princípio de utilidade*, por meio da razão e da lei que distinguem o que seja certo ou errado.

> ***Por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou comprometer a referida felicidade. Digo qualquer ação, com o que tenciono dizer que isto vale não somente para qualquer ação de um indivíduo particular, mas também de qualquer ato ou medida de governo (BENTHAM, J.* Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*, cap. I, p. 4).***

Do ponto de vista individual ou coletivo, a satisfação dos interesses ocorre à medida que haja um aumento da soma total dos prazeres particulares ou gerais. Entendendo os interesses da comunidades como as somas dos interesses de seus diversos membros, caberia aos governantes e legisladores propor leis e realizar ações no sentido de gerar o máximo de felicidade para todos, através de recompensas e punições. Para saber como atingir a maior soma de utilidade, Bentham sugeriu, do capítulo IV em diante, um método para calcular a quantidade de prazer ou de dor de cada um. Uma série de circunstâncias teria de ser levada em conta – sete aspecto são considerados: a intensidade, duração, certeza, proximidade, fecundidade, pureza e extensão -, o que tornou o utilitarismo, para os seus críticos como

algo improvável de se realizar, dada a imponderabilidade dessas medições.

Não obstante a aparente implausibilidade dessa proposta, a intuição de que as vantagens de uma convivência em comum é que dariam a força para que os contratos fossem mantidos, junto à sociedade, serviu para dar uma resposta coerente aos problemas que o contratualismo original, em Hobbes, Locke e Rousseau, não haviam solucionado: a razão pela qual os contratos deveriam ser mantidos, mesmo quando uma das partes tivesse a oportunidade de burlá-los. A isso os utilitaristas poderiam responder tranquilamente que os compromissos sociais seriam mantidos sempre que contribuíssem para o aumento da soma de felicidade de cada indivíduo envolvido. Contudo, restou ainda um detalhe a ser solucionado pelos utilitaristas que era a justificação de que a soma da felicidade geral deveria ser o objetivo não só dos governantes mas de cada um em particular. Eventualmente, o incremento dessa soma geral poderia causar uma diminuição da felicidade um indivíduo que poderia, então, não tomar parte de tal sociedade. Entrementes, a despeito desta dificuldade, tendências utilitaristas dos séculos seguintes procuraram atender os interesses individuais enquanto conciliavam o interesse geral. Richard Mervyn Hare, J.J.C. Smart, John C. Harsanyi (1920-2000), e Peter Singer são filósofos que de dentro e fora da Inglaterra trouxeram o utilitarismo de Bentham para a vanguarda do debate contemporâneo.

O Utilitarismo de Epicuro a Mill

A necessidade de saber qual princípio norteia sua conduta permitiu à espécie humana, até o exato momento, adotar quatro posturas diferentes (excetuando uma solução religiosa da ética tradicional) quanto à validade formal das normas por detrás das ações. De um lado, as ações são consideradas válidas quando, de acordo com a consistência argumentativa do sistema ético de apoio, estão vinculadas às características típicas de *uma* boa vida; de outro, ao estrito cumprimento do agir segundo uma lei moral reconhecida por todos; ou, ainda, quando o resultado decorrente da atitude de um agente concorda com um fim considerado bom. Além dessas três vias, que afirmam a possibilidade da ética, uma quarta posição propõe suspender qualquer pretensão afirmativa de se estabelecer um padrão moral capaz de distinguir o que seja bem ou mal.

Desde a Antiguidade, essas quatro tendências morais encontraram defensores veementes nas principais escolas filosóficas gregas. No Helenismo, período peculiar no qual todos esses centros se encontra-

vam em plena atividade, a Academia fundada por Platão – desmembrada em três outras, dirigidas por Espeusipo, Arcesilau e Canéades – via nas suas sucessoras a tentativa de conciliar o estilo argumentativo de seu fundador com o ceticismo pregado por Pirro, suspendendo toda demonstração donde se pudesse derivar um critério de verdade ou conhecimento da realidade do que seja bem ou mal. Os acadêmicos punham-se, então, em frontal oposição ao dogmatismo dos estoicos, que, reunidos no Pórtico (*stoa*), defendiam, conforme as ideias pregadas por Zenão de Cítio, o cumprimento restrito das leis da virtude. Já os peripatéticos do Liceu, discípulos de Aristóteles, acreditavam que a busca por uma boa-vida seria alcançada por uma sabedoria adquirida graças a uma educação para a política (*polis*) proporcionada pela filosofia ética, constituinte da própria *felicidade*. Por fim, os frequentadores do Jardim (*Horti*) seguiam a doutrina de Epicuro que tomava o prazer como princípio e fim da felicidade, enquanto ausência de toda dor no corpo e toda inquietude na alma.

Na ética contemporânea, percebe-se, naqueles que promovem o aspecto deontológico do modelo kantiano, uma defesa estrita da validade das normas, semelhante à convicção dos estoicos na adoção exclusiva das leis das virtudes. Os comunitarianos, em reação ao culto das regras, tendem a resgatar posições próximas às do filósofo estagirita, quanto à felicidade e à comunidade onde o indivíduo necessariamente precisa realizar seu projeto vital. Ao passo que os céticos atuais, concentrados na França, em sua maioria, continuadores de Nietzsche – como Foucault, Deleuze, Derrida, entre outros – assumem amiúde uma postura pirrônica, negando ao pensamento moderno a possibilidade de propor uma moral, sem, no entanto, remeterem ao método de Platão, como faziam os acadêmicos. Os utilitaristas, por sua vez, nas diversas facções, reconhecem traços do hedonismo epicurista no princípio de maior felicidade de suas teorias.

Uma comparação entre as atuais correntes morais e as antigas permite traçar a linhagem dos argumentos utilizados por cada uma delas facilitando a interpretação de suas respectivas teses, ao mesmo

tempo em que revela a genealogia das ideias e esclarece os motivos de tantos debates assim como o fascínio exercido por elas ao longo da história do homem. Nem sempre tais diálogos foram contínuos, o que levou a retomada das discussões a reviver antigos cacoetes. Nesse ínterim, uma retrospectiva dos conceitos e raciocínios adotados por cada autor favorece a localização dos pontos cruciais onde uma diretriz filosófica se afasta da outra, na cadeia histórica do pensamento.

O presente ensaio, segundo essa perspectiva, pretende, a partir de um panorama crítico, reconstituir os passos que levaram o princípio utilitarista – de Epicuro a Mill – a se tornar o fundamento de uma doutrina ética tão atraente a pensadores tão afastados no tempo e no espaço. Ao final, esboçar-se-á uma resposta para tanta divergência e insatisfação no seio do Utilitarismo, acerca dos desdobramentos e aplicações do princípio básico de utilidade.

A Maior Felicidade

Dentro do Utilitarismo, poucas são as características comuns entre as diversas tendências reunidas sob seu manto. Mesmo o princípio de utilidade – ou maior felicidade -, base compartilhada por todas teorias utilitaristas contemporâneas, recebe interpretações tão diferentes entre si, que estimulam uma investigação pelo ponto de partida original deste princípio nos pensadores que trabalhavam com noções semelhantes antes de Bentham escrever *Uma Investigação aos Princípios da Moral e da Legislação* (1789) – obra inaugural do utilitarismo moderno. Há em Epicuro, assim como em Hume, Smith e Beccaria, elementos afins suficientes para inscrevê-los na longa lista de precursores dessa doutrina, embora não assumissem explicitamente tal posição.

Logo na fundação do utilitarismo, o princípio de utilidade definido por Bentham, na primeira edição do sobre moral e legislação, passou por uma reformulação proposta pelo próprio autor, em 1822, ficando, graças a isso, também conhecido como o princípio de *maior felicidade*, que visa estabelecer "a maior felicidade de todos aqueles cujo interesse está em jogo, enquanto a única finalidade da ação

humana, universalmente desejada"[74]. O princípio de *utilidade* fora estabelecido como

> ***(...) aquele que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou (...) segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade (BENTHAM, J.* Op. cit., *cap. I, § II, p. 4).***

A razão pela qual o termo *utilidade* deveria ser substituído pela expressão *maior felicidade* se resume ao pouco destaque dado pela primeira forma às duas ideias de *prazer* e *dor*, ao estreito vínculo destas com a nova nomeação. Introduziu-se, assim, uma noção de quantidade ao conceito que sairia cara a Bentham, mais tarde.

Por sua vez, Mill, de modo mais preciso, diria depois que tal princípio serviria para avaliação das ações corretas, na proporção direta em que produzissem felicidade, e das erradas, na medida em que promovessem o reverso da felicidade. Por felicidade, Mill compreende o prazer e ausência de dor, enquanto a infelicidade, ao contrário, é dor e privação de prazer[75].

A partir dessas duas colocações básicas para o utilitarismo contemporâneo, é possível traçar um paralelo com outras posições que, no passado, de alguma maneira, se aproximam das ideias formadas por Bentham e Mill. Começando por Epicuro, será fácil perceber porque um princípio tão geral, como o da utilidade ou maior felicidade, permite interpretações tão diversas – por vezes conflitantes -, a ponto de paralisar qualquer pretensão de fundar um modelo ético para a conduta humana.

O Jardim do Utilitarismo

Da vasta obra de Epicuro (c. 341-270 a.C.) – mais de 300 volumes -, nada ou quase nada restou. As ideias que ficaram fazem parte do legado de historiadores antigos, como o grego Diógenes Laércio e o romano Tito Lucrécio Caro, cujos livros ora reproduzem textos do autor ateniense, ora compilam simplificadamente seu complexo sis-

74 BENTHAM, J. *Uma Introdução aos Princípios de Moral e da Legislação*, CAP. I, N. 1, P. 3.

75 VER MILL, J.S. *Utilitarianism*, CAP. 2, P. 448.

tema filosófico. Se for dado crédito às transcrições e considerações de Laércio, a doutrina ensinada no Jardim era dividida em três partes: a canônica, uma propedêutica à ciência; a física, onde se encontra toda teoria epicurista da natureza; e a moral, que trata daquilo a ser procurado e evitado[76].

Ainda de acordo com esse historiador, Epicuro teria postulado, já no tratado *Canon* – dedicado, como o título sugere, à canônica -, três critérios de verdade: os sentidos, as prenoções do entendimento e as afecções. Para Diógenes Laércio, ele admitiria, entre as afecções, a existência de dois tipos, presentes em todos animais, *prazer* e *dor*, a primeira natural e a outra contra a natureza. Enquanto os sentidos e o entendimento estavam relacionados com a percepção e compreensão do mundo real, as afecções orientariam a busca do bem e a rejeição do mal. Nos seres humanos, elas serviriam como critério aplicável à conduta moral.

A moral epicurista, em seu tempo, podia ser encontrada em diversos títulos, por exemplo, *Do que se Deve Procurar e Evitar, Conduta da Vida*, *Do Fim*, *Axiomas Fundamentais* e ainda numa carta a Meneceu. Apesar da má fama gozada pelo epicurismo, devido ao comportamento frouxo de alguns dos seus seguidores, nas gerações seguintes à morte de seu mentor, não há, nos fragmentos e testemunhos dos doxógrafos, qualquer instrução da parte dos primeiros epicuristas que desabonasse os ensinamentos de seu mestre, ou incentivasse uma atitude libertina.

> ***Epicuro dizia que dos homens só se devia temer o ódio, a inveja e o desprezo. Sábio, para ele, era aquele que, pela razão, se punha acima de tudo isso. Quem possuísse sabedoria seria incapaz de deixar-se ficar, voluntariamente, sob o domínio das paixões. O prazer só seria útil e desejável quando não fosse nocivo. Mesmo em meio a dor, o homem teria capacidade de suportar todo mal que lhe afligisse, sendo feliz na sua condição de sábio. Portanto, ninguém fruiria o gozo das coisas, senão pelo estudo (DIÓGENES LAÉRCIO,* Op.cit.*, idem, p. 295).***

Os epicuristas admitiam dois tipos de felicidade: uma divina, completa e que não aceitava qualquer acréscimo, sendo, por isso, per-

76 Ver DIÓGENES LAÉRCIO, *Vies et Doctrines des Philosophes de L'Antiquité*, v. II, liv. X, p. 261.

feita; e outra, menos elevada, com variação na quantidade de gozo oriundo do desfrute do prazer. A pessoa sábia conhece os limites daquilo que pode elevar como prazer, sem, no entanto, diminuir em nada sua sabedoria.

Na carta enviada por Epicuro a Meneceu, reproduzida por Diógenes Laércio, estão resumidos os principais pontos da sabedoria moral hedonista. Entre os quais, muitos comuns aos adotados pelo utilitarismo, sobretudo no padrão avaliador do bem e do mal, como também no uso de uma razão apta a indicar o melhor procedimento no objetivo de promover a felicidade da pessoa. Na carta a Meneceu, o sentimento é apontado como a fonte de todo o bem e todo mal. A alternativa mais desejável seria aquela que recorresse aos efeitos mais agradáveis de um benefício, não tanto por sua abundância ou duração, pois a medida da felicidade se encontra nos resultados favoráveis dos prazeres produzidos. Necessariamente, as consequências de uma escolha correta tinham como único fim a saúde do corpo e a tranquilidade da alma. Destarte, procuravam os epicuristas evitar a dor e a inquietude, muitas vezes causadas pela busca incessante do prazer. Sob essa perspectiva, o prazer, considerado em si mesmo, é um bem, embora nem todos devam ser buscados. Assim como todo sofrimento é um mal, apesar de alguns não serem naturalmente evitados. Com o intuito de proceder-se adequadamente, um determinado cálculo deve ser efetuado.

> *Em uma palavra, é preciso examinar, pesar as vantagens e os inconvenientes, antes de se pronunciar sobre o valor dos prazeres e dores; pois um bem pode derivar para nós num mal, em certas circunstâncias, e, reciprocamente, um mal pode derivar num bem (EPICURO,* **Carta a Meneceu, in** *DIÓGENES LAÉRCIO,* **Op. cit., ibdem,** *p. 300).*

Nessa avaliação, o prazer compreendido na ausência de toda dor e inquietude só é atingido por uma razão que seja capaz de aprofundar os motivos da escolha e recusa, de acordo com o contexto, além de afastar as opiniões vazias, fontes de agitação d'alma. Desse modo, a prudência, responsável por essa razão sã, seria superior à filosofia, porque dela se extrairiam as outras virtudes e o correto entendimento do que seja felicidade, consequentemente, honestidade e justiça. Por meio da reflexão prudencial, poder-se-ia conduzir os acontecimentos de modo que a sorte se mostrasse sempre favorável à promoção da

felicidade. O prazer seria, então, inseparável da virtude, enquanto todo o resto, que não fosse virtuoso, poderia ser dado sem estar acompanhado de prazer.

Em seus *Axiomas Fundamentais*, Epicuro retoma os princípios expostos a Meneceu. Lá como cá, nenhum prazer, considerado em si mesmo, é um mal. Os meios utilizados na procura de alguns prazeres são que geram mais mal do que bem, quando afastados de uma razão virtuosa. Para evitar isso se deveria assumir que

> ***A felicidade da vida é inseparável da prudência, da honestidade e da justiça: doutro lado, essas virtudes, elas mesmas, são inseparáveis da felicidade. Quem não possui nem a prudência, nem honestidade, nem justiça, não vive nada feliz (EPICURO.* Axiomas Fundamentais, in ibdem,** ***p. 304).***

Mas ainda, segundo o raciocínio adotado na carta a Meneceu, ao contrário dos animais, os seres humanos precisam do prazer e sofrem com sua falta. Razão pela qual o prazer seria alçado ao estatuto de princípio e fim da felicidade, além de ser o primeiro bem conhecido e inerente à natureza humana. O prazer seria a causa

> ***(...) de todas nossas determinações, dos nossos desejos e de nossas aversões; é em função dele que aspiramos sem cessar e em todas coisas o sentimento é a regra que nos serve para avaliar o bem (EPICURO,* Carta a Meneceu, in ibdem,** ***pp. 299-300).***

A natureza dos prazeres não diretamente relacionados com todo corpo ou suas partes principais em nada se distinguiriam uns dos outros. Os desejos, estes sim, poderiam ser diferenciados como naturais e necessários (sede e fome); naturais, mas não necessários (por bebidas e alimentos refinados); ou, em fim, nem naturais, nem necessários (a glória e a honra). Quanto mais se afastasse dos desejos naturais, mais longe se estaria das fontes dos prazeres genuínos. Com isso, a filosofia moral por detrás dos ensinamentos de Epicuro completava os traços de uma ética voltada para os anseios das satisfações humanas, enquanto evitava o hedonismo extremado, ao qual a posteridade viria acusá-la. A exigência de uma razão prudencial que mediasse a escolha dos prazeres, se mostrou, por si só, vulnerável a interpretações subjetivistas que, não raro, redundavam em posturas opostas à pretendida.

Todavia, as tentativas de fundar uma moral com base nos sentimentos de dor e prazer, não cessaram devido ao fracasso desse primeiro projeto, na Antiguidade. Ecos das palavras de Epicuro ressoaram de modo evidente nas vozes dos fundadores do utilitarismo e seus precursores modernos. Nem mesmo a péssima reputação e as distorções provocadas por muitos epicuristas impediram que os princípios hedonistas sobrevivessem ao abafamento promovido pelo pensamento ascético cristão, predominante durante a Idade Média europeia. Os 20 séculos que separaram os filósofos modernos do pensador grego não foram suficientes para que os apelos das afecções fossem totalmente ignorados pela filosofia prática. A reação histórica aos preceitos da ética cristã levou pensadores da envergadura de Hume, Adam Smith e Beccaria a readmitirem o princípio de utilidade, na busca pela maior felicidade.

O ÚTIL E O AGRADÁVEL

O século XVIII foi o século das luzes e do renascimento das teses utilitaristas. Além de Bentham outros autores defendiam posições semelhantes a sua, guardadas as diferenças que cada um tinha com relação ao método de aprovação das ações morais. Em *Uma Teoria da Justiça*, John Rawls informa que Henry Sidgwick, no livro *Outlines of the History of Ethics* (1902), aponta dois escritores britânicos setecentista como legítimos pioneiros da orientação utilitarista: o inglês Lord Shaftesbury e o escocês Francis Hutcheson[77].

Shaftesbury teria, com *An Inquiry Concerning Virtue and Merit* (1711), inaugurado historicamente o utilitarismo moderno. Porém, só após a publicação do segundo tratado de *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue* – intitulado *Concerning Moral Good and Evil* (1725) – que Hutcheson delinearia os contornos mais nítidos do princípio de utilidade nos seguintes termos: "qual ação é a melhor, a que proporciona a maior felicidade para o maior número; e qual a pior, a que, da mesma forma, ocasiona miséria"[78]. Apesar de nesta definição Hutcheson equiparar o bem com uma "maior felicidade", tanto ele, quanto Lord Shaftesbury pertenciam àquela que se convencionou chamar "escola do sentido moral", onde

77 Ver RAWLS, J. *A Theory of Justice*, § 5, p. 22.

78 HUTCHESON, F. *An Inquiry...*, sec. III, § 8.

os sentimentos de benevolência ou simpatia proporcionariam a qualidade das ações dignas de aprovação.

Tal como seus dois predecessores, David Hume assumiu um modelo de moral apoiado na natureza dos sentimentos humanos, enfatizando a tendência a valorizar a beleza e o que for mais agradável. Desde o lançamento da terceira parte do *Tratado da Natureza Humana* (*"Da Moral"*), em 1740, Hume começou o ataque à toda moralidade que tentasse se sustentar numa razão determinante, atacando as pretensões estoicas e ascética da igreja de controlar a conduta humana por princípios contrários aos sentimentos e interesses particulares e gerais de cada um.

Embora o *Tratado...* seja considerado seu trabalho mais importante, foi com os *Ensaios Morais, Políticos e Literários*, de 1741, que Hume obteve uma repercussão favorável do público – como uma confirmação empírica de suas teses -, graças ao estilo elegante e didático, bem oposto às deficiências estilísticas dos argumentos longos e complexos da obra anterior. Com os ensaios, Hume pôde abordar assuntos tão variados como a filosofia epicurista, estóica, cética; a origem do estado; liberdade de imprensa; artes; superstição etc.

Nos *Ensaios...*, quando tratou de moral, procurou sempre rebater as tentativas de estabelecer preceitos gerais, sem, no entanto, deixar de admitir a busca por *padrão de gosto* que fosse capaz de propor uma regra conciliadora das diversas opiniões, conforme o grau de censura ou aprovação, reconhecidamente decisivo. O fundamento das regras das ciências práticas – incluindo a estética e a moral -, dizia Hume, é a experiência, não sendo as normas, portanto, formuladas *a priori*. Contudo, apesar das variações experimentadas no dia a dia, os princípios gerais de avaliação não se deixariam anular pela variedade do gosto, pois observados com atenção, esses princípios sempre estariam disponíveis "em todas as operações do espírito".

> ***Há determinadas formas ou qualidades que, devido à estrutura original da constituição interna do espírito, estão destinadas a agradar, e outras a desagradar. Se em algum caso particular elas deixam de ter efeito, é devido a qualquer evidente deficiência ou imperfeição do órgão (HUME, D.* "Do Padrão do Gosto", in Ensaios Morais, Políticos e Literários, *p. 322).***

Da maneira em que é apresentada, a universalidade dos princípios do gosto – por extensão da moral – fica atrelada à perfeição interna de uns poucos homens, capazes de julgar, ou impor seus sentimentos como padrão adequado. Pelo perfil traçado, apenas uma pessoa dotada de bom senso, sentimentos sutis e sem preconceitos seria apta a encontrar o "verdadeiro padrão do gosto e da beleza". Todavia, embora sejam uniformes na natureza humana, por mais perfeitos que fossem, os princípios universais adotados poderiam variar segundo o temperamento individual, ou de acordo com os costumes e opiniões de uma época e lugar. Destarte, quando ocorre uma grande diversidade na estrutura interna ou na circunstância externa, impedindo o julgamento, fica impossível encontrar qualquer modelo eficiente para se conciliar opiniões adversas. Mesmo assim, os sinais de evidente violação daquelas características do juiz perfeito – bom senso, sentimentos delicados e ausência de preconceitos – permitiriam avaliar as posições opostas, por confrontação. Ao invés de provar a insuficiência do modelo, pelo contrário, tanta dificuldade serviria para mostrar que, sem esse parâmetro, seria inútil a elaboração de qualquer juízo prático. Cada um ficaria com suas opiniões particulares inabaláveis. Sendo uma questão de fato e não de sentimento, tais obstáculos deveriam ser removidos como nas demais controvérsias do entendimento, a saber: pela força do melhor argumento.

> ***(...) é preciso apresentar os melhores argumentos que a invenção pode sugerir; é preciso reconhecer que deve existir algures um padrão verdadeiro e decisivo, a saber, os fatos concretos e a existência real; e é preciso ser-se indulgente para com quem diverge de nós próprios em seus apelos a esse padrão. É suficiente, para nosso objetivo, provar que não é possível pôr no mesmo pé o gosto de todos os indivíduos, e que alguns homens em geral, por mais difícil que seja identificá-los rigorosamente, devem ser reconhecidos pela opinião universal como merecedores de preferência, acima dos outros (HUME, D.* **idem, in op. cit.,** ***p. 326).***

Do ponto de vista humiano, os costumes firmados pela moda dominante, num contexto histórico, só são passíveis de questionamento com as mudanças impostas pelas revoluções contínuas do tempo. D'outro modo, seria...

> *(...) preciso um esforço violento para modificar nosso juízo sobre os costumes [princípios morais], e para experimentar sentimentos de aprovação ou censura, de amor ou ódio, diferentes daqueles com que uma longa habituação familiarizou o espírito. Quando alguém confia na retidão daqueles padrões morais em função dos quais forma seus juízos é justificadamente zeloso deles (...) (HUME, D.* **ibdem, in idem,** *p. 328).*

Ao compor um padrão estético moral modelado pelo hábito nos homens, os princípios adotados por Hume seguem uma linha divergente da iniciada por Epicuro, para quem a sabedoria adquirida ao longo da vida, e não os conflitos dos costumes, forjariam os prazeres desejados pelos seres humanos. No sistema humiano, fica claro que métodos especulativos não seriam suficientes para fornecerem bases duradouras à moral. Pois princípios desta natureza estariam em rápidas e constantes transformações, de geração para geração. Ao passo que aqueles assimilados paulatinamente pelo processo de socialização do indivíduo permanecem com força motivadora, graças à influência do hábito.

O vínculo entre dados empíricos e moral passou a ser recorrente em toda obra de Hume. Devido o sucesso relativo de seus *Ensaios*, o filósofo escocês resolveu reapresentar as ideias do malfadado *Tratado*, agora sob uma roupagem mais eloquente. Destarte, com *Investigação sobre o Entendimento Humano*, de 1748, são reexaminadas as concepções mais importantes do livro I (*"Do Entendimento"*) daquele texto. Dessa vez, sentimentos particulares são considerados fundamentos da moral sempre que agissem sobre as ações. Qualquer tentativa de investigar os efeitos de uma ação, sem levar em conta a necessidade de atrelá-la, por inferência, ao caráter do agente, seria vã.

> *E em verdade, quando consideramos a afinidade com que a evidência natural e a moral se ajustam uma à outra e formam uma só cadeia de argumentação, não hesitaremos em admitir que elas são da mesma natureza e derivam dos mesmos princípios (HUME, D.* **Investigação sobre o Entendimento Humano,** *VIII, I, § 70, p. 172).*

Assim, na física, como na moral, só a experiência ensina a natureza e os limites da causa e o efeito, permitindo inferir tanto a existência de um objeto do outro, como a origem de toda ação e con-

duta humana. Os objetos da moral, entretanto, não seriam os de entendimento, mas de gosto e sentimento. O fato de experiência a ser investigado, nesse caso, é o gosto geral da humanidade ou outro objeto cognoscível afim.

Em 1751, sai *Investigação sobre os Princípios da Moral*, com as revisões e aperfeiçoamentos das proposições do livro III (*"Da Moral"*) do *Tratado*. Tida como a obra-mestra de Hume, as investigações morais tratam a tentativa de estabelecer os princípios universais de aprovação e censura como uma questão empírica. Dessa forma, procura refutar todo sistema ético que não fosse baseado nos fatos e observações.

Através do método indutivo, que extrai máximas gerais por comparações de casos particulares, pensava Hume poder concluir que para se chegar à beleza moral, como na estética, seria mais adequado à mente humana a participação de faculdades intelectuais e sensíveis. Razão e sentimento, então, estariam unidos para distinguir a universalidade da virtude e do vício. Aqui, virtuosa significa toda qualidade ou ação da mente que obtenha aprovação geral da humanidade, enquanto, ao contrário, é viciosa toda qualidade ou ação passível de censura ou reprovação universal.

De duas virtudes sociais – a benevolência e a justiça -, Hume tenta extrair a pedra de toque de todas as demais. À medida que preencham as expectativas de felicidade e satisfação da sociedade, essas virtudes são reconhecidas como úteis e vantajosas pelo grupo social beneficiado. O mérito das virtudes estaria, portanto, em parte, apoiado pela utilidade resultante da ação virtuosa. As circunstâncias de definição da utilidade das virtudes sociais reproduziriam, em larga escala, aquele mesmo método de avaliação corrente na vida privada, onde a ocorrência de atitudes benévolas e justas são consideradas saudáveis e boas. Aperfeiçoadas pela experiência, no entanto, a aprovação do conteúdo da ação poderia mudar caso se verificasse, em etapa posterior, ter sido a primeira opinião formada a partir da aparência de utilidade. Todavia, mesmo ao se admitir equívocos de avaliação, continuaria de pé o princípio de se promover o sentimento de benevolência e a justiça, conforme a tendência de cada uma dessas virtudes no incremento dos interesses e felicidade da sociedade em geral[79].

79 Ver HUME, D. *Investigações sobre os Princípios da Moral*, sec. II, parte II, p. 42 e ss.

Além da utilidade, principal fonte de mérito das virtudes, também deve ser encontrado um fim cujo resultado seja do agrado de alguma afecção natural. Essa condição inata – responsável pela acusação de falácia naturalista feita a Hume – não diz respeito apenas aos interesses exclusivos a quem a virtude satisfaz, mas se estende deste a outros beneficiados. De tal modo que o caráter de toda ação se manifesta como agradável e útil a qualquer pessoa, além das diretamente interessadas, por mais distante que se esteja daquele que julga, no tempo e no espaço. Na perspectiva humiana, quanto mais controverso seja o grau de sentimento dos homens, de fato os princípios humanitários teriam autoridade suficiente para produzir uma aprovação universal sobre toda atitude útil à sociedade. Para corrigir as inevitáveis distorções das emoções e percepções externas, na avaliação moral, o juízo tem a função de aferir os sentimentos individuais, acrescentando às consequências reais e fortuitas os aspectos gerais da ação humana propícia a toda humanidade. Juízo e sentimento, assim, se complementariam para a compreensão correta do que fosse certo e errado, sem que razão ou emoção prevalecesse uma sobre a outra. A reflexão, entendida como o equilíbrio entre essas duas posições, teria a tarefa de guardar uma norma geral que reprovasse o vício e incentivasse a virtude, de acordo, sobretudo, com a utilidade geral.

> ***Assim pois, sob qualquer ponto de vista que consideremos este assunto, o mérito atribuído às virtudes sociais sempre aparece como uniforme, e surge dessa estima que o sentimento natural de benevolência nos conduz a prestar aos interesses da humanidade e a sociedade (HUME, D.* Op. cit.*, sec. V, parte II, p. 98).***

Daí, serem utilidade e benevolência generalizada as duas fontes de elogio e censura acessíveis ao homem, sejam *a priori* ou a *posteriori*. Antes de qualquer experiência, como um padrão sem o qual a avaliação de gestos, distantes no tempo e no espaço, se tornaria impossível. Sobretudo, tem-se em mente a estrutura humana, cuja inclinação pelo bem-estar de seus semelhantes pode ser a todo instante invocada. D'outro lado, pela observação empírica, o parâmetro da utilidade é resgatado a fim de orientar uma tomada de decisão moral sobre o mérito e o demérito das ações. Contra as dúvidas sobre a existência real de tais princípios na natureza humana, Hume sustenta sua posição apelando para os inúmeros casos cotidianos, nos quais o elogio de

todos à compulsão em promover os interesses da humanidade serve como uma prova factual da força da benevolência, durante deliberações morais.

Pelo que foi dito, em contraste com o aspecto paidêutico do "utilitarismo" epicurista, onde a percepção dos prazeres elevados decorre de uma investigação filosófica – que requer a sabedoria prudencial adquirida por quem pratica a ação, de acordo com a excelência de um fim próprio ao agente -, para Hume, a virtude não deriva de uma atitude prudente diante do mundo. Ao contrário, a avaliação do bem e do mal nasce de uma predisposição inata do ser humano, capaz de despertar em cada um o gosto pela beleza e utilidade da ação. Sentimentos estes que motivados por uma benevolência generalizada, orientada pela razão, permitiriam sincronizar os interesses particulares aos de toda humanidade. Assim, além de satisfazerem, subjetivamente, tanto o agente, como quem desfruta dos benefícios da ação, as consequências de uma conduta devem ser reconhecidas como úteis para a sociedade em geral, por intermédio da aprovação oriunda da avaliação dos demais membros da espécie. A felicidade, em questão na obra de Hume, está de modo inequívoco atrelada ao bem-estar do gênero humano, enquanto, na doutrina de Epicuro, ela surge de uma vida regrada segundo um processo individual de realização dos projetos pessoais de cada um, observados a obtenção equilibrada de prazer e o afastamento de tudo que possa provocar a dor.

Amor Próprio x Utilidade

Tão logo o princípio de utilidade era resgatado na modernidade, mais cedo ele recebia críticas quanto a sua insuficiência na justificação de um padrão moral universalizável. Tanto na vertente de Hutcheson, como na humiana, os aspectos altruístas e estéticos, respectivos a essas propostas, foram alvos de objeções, sobretudo da parte de Adam Smith.

Apesar das influências de Hutcheson – seu antigo preceptor, na Universidade de Glasgow – e de Hume – de quem era amigo -, quanto ao liberalismo e à crítica ao egoísmo na economia, Smith rejeitava a vinculação do sentimento de benevolência na formação de um modelo aprobatório eficaz na distinção entre o certo e o errado. Para ele, o sistema defendido por seu ex-professor era insuficiente para explicar o consentimento dado pelos homens a virtudes menos

nobres, rejeitando a tentativa de vincular uma virtude à ação, através da benevolência. Pois isso colocaria em choque as virtudes aprovadas tendo em vista o amor-próprio e aquelas as quais a benevolência indicaria um maior número de pessoas beneficiadas por uma determinada ação.

Contra uma justificação, *à la* Hume, na qual o modelo de aceitação fosse fundado num sentimento de beleza peculiar arraigado na natureza humana, pronto para ser despertado por uma faculdade mental, Smith opõe o fato de, durante a história da espécie, tal sentimento ter passado desapercebido da humanidade, como base da moral. Além do mais, argumenta Smith, desde o gosto estético por uma obra de arte, à satisfação pelo bom funcionamento de uma máquina, tudo aquilo que caísse sob o juízo de aprovação ou rejeição seria definido, respectivamente, como bom ou mau, conforme o cálculo exclusivo de quem aprova.

> ***Será necessário dizer que, quando a aprovação com a qual nosso próximo julgou a conduta de um terceiro, coincide com a nossa, é que aprovamos seu ato aprobatório e o temos, em certa medida, por moralmente bom (SMITH, A.* Teoría de los Sentimientos Morales*, *parte VII, sec. III, cap. III, § I, p. 158).***

O padrão de avaliação, segundo esse raciocínio, teria forçosamente de passar pelo crivo pessoal de quem aprova a ação de um terceiro, ficando assim sujeito à satisfação subjetiva de cada um. O sentimento de amor-próprio, introduzido na moral por Adam Smith, deu ao princípio de utilidade – que ele reconhecia como uma das fontes de aprovação – o caráter individualista do qual não mais pôde se livrar, a despeito dos esforços em contrário da parte de Hutcheson e Hume. Pois mesmo que este último conseguisse provar a existência de um padrão de gosto inerente aos homens, tal padrão não passaria de uma apreciação da beleza funcional de um ato benevolente, não fosse a concordância com os sentimentos próprios de cada um. Ainda que reconhecesse razão e sentimento, como outras fontes do princípio aprobatório, Smith defendia que, em moral, o amor próprio tem um peso decisivo, indispensável para a devida compreensão dos sentimentos morais e sua respectiva aceitação[80].

80 Ver SMITH, A. *Op. cit*. parte VII, sec. III, cap. I, p. 138 e ss.

A Fundação do Utilitarismo

Depois de Hutcheson, a formulação mais próxima do princípio de utilidade adotado por Bentham pode ser lida na principal obra do milanês Cesare Bonesana, marquês de Beccaria (1738-1794), o tratado *Dos Delitos e das Penas*, publicada em 1764. Ambos, Beccaria e Bentham concordavam que, para se apontar uma boa ou má legislação, era preciso fomentar o maior benefício para a sociedade, evitando tudo que pudesse provocar danos. Nas palavras do marquês italiano,

> ***(...) uma boa legislação não é senão a arte de proporcionar aos homens o maior bem-estar possível e preservá-los de todos os sofrimentos que se lhes possam causar, segundo o cálculo dos bens e dos males da vida (BECCARIA*. Dos Delitos e das Penas, *§ XLI, p. 193).***

O cálculo efetuado, no intuito de promover a felicidade geral, decorre da qualidade da educação dos homens. Como todo bom iluminista, Beccaria acreditava que só a educação seria capaz de limitar a tendência da espécie à prática do mal. A pessoa instruída saberia comparar um objeto sob várias perspectivas, a ponto de poder mudar seus próprios sentimentos, pelas mesmas demonstrações de repúdio e afeição observadas nos outros. O homem esclarecido – diz Beccaria – é aquele que, conhecendo os dispositivos de uma constituição, prefere a lei que ofereça maiores vantagens e "bases sólidas à segurança pública"[81].

A difusão da ciência, sob essa ótica, só poderia trazer o bem na proporção direta em que sua maior divulgação produzisse mais benefícios a todos. De modo semelhante ao de Epicuro, Beccaria admitia haver no sábio necessidades e interesses ignorados pelo vulgo. Porém, o hábito de amar a verdade por si mesma, adquirido pelo esclarecimento, diferiria da sabedoria ensinada pela filosofia epicurista, já que esta pleiteava tão somente a felicidade restrita ao sujeito senciente, enquanto usufruísse do prazer advindo do saber. No contexto setecentista, entretanto, a conduta pública dos homens sábios é que faria "a felicidade de uma nação". A eliminação das escolhas erradas decorreria justamente das leis proporcionassem a formação do maior número possível de sábios[82].

81 BECCARIA. *Op. cit.*, *idem*, p. 196.

82 BECCARIA. *idem, ibdem*, p. 200.

O avanço de Jeremy Bentham (1748-1832), em relação às posições de Beccaria, levou a uma concepção sistemática do utilitarismo, cujos alicerces se apoiavam no princípio de *maior felicidade*. Além daquelas ideias gerais, trabalhadas de modo esparso entre os diversos filósofos do século XVIII, Bentham expôs tecnicamente a maneira pela qual o princípio utilitarista poderia ser posto em prática. No texto intitulado *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*, estão os passos que elevariam o princípio de utilidade, ou maior felicidade, ao estágio de fundamento de uma nova corrente filosófica – benthamismo -, que se tornou mais tarde, conhecida por *utilitarista*.

Figura 17: Retrato de Bentham

Bentham pôs mãos à obra no trabalho de executar os cálculos sugeridos pelo marquês de Beccaria. De acordo com uma suposta hierarquia das sete circunstâncias pelas quais o ser humano procura avaliar o grau de dor e prazer – intensidade, duração, certeza ou incerteza, proximidade ou longinquidade, fecundidade, pureza e extensão -, o filósofo inglês acreditava ser possível a um legislador utilizar essas duas sensações como instrumento de medição da conduta dos homens[83].

O complexo método bentamista mandava que cada prazer ou dor fosse medido, em separado, por indivíduo afetado pela ação e, depois de se extrair o resultado particular, o balanço do somatório de todos os concernidos permitiria se chegar, caso fosse favorável ao prazer ou à dor, a "tendência boa geral do ato, em relação ao número total ou à comunidade dos indivíduos em questão"[84].

Já quando definira o princípio de utilidade, Bentham chamava atenção para aplicação de seu sistema não apenas ao comportamento individual, porém, o de toda sociedade.

83 BENTHAM, J. *Uma Introdução...*, cap IV, § I, p. 22 e ss.

84 BENTHAM, J. *Op. cit.*, cap. IV, § V, p. 24.

> *(...) Digo qualquer ação, com o que tenciono dizer que isto vale não somente para qualquer ação de um indivíduo particular, mas também de qualquer ato ou medida de governo (BENTHAM, J.* **idem,** *cap. I, § II, p. 10)*

E como tal, o critério que avaliaria a felicidade do indivíduo se estenderia a toda comunidade, segundo a natureza humana. O governo concebido nesses moldes passa a ter por tarefa satisfazer os interesses de cada um. No entanto, devido à diversidade das afecções humanas e a discordância em torno de uma virtude moral que *obrigasse* todos, em última instância, a seguir os preceitos éticos, o aparato legislativo deve atender, sobretudo, sentimentos irredutíveis de dor e prazer, capazes de emprestar a qualquer lei ou regra de conduta uma força obrigatória indispensável a seus propósitos[85].

Todavia, nem sempre os sentimentos irredutíveis de dor e prazer, por serem elementares, concordariam com aspirações superiores. A impossibilidade de acesso a sentimentos elevados, que servissem como um padrão de felicidade, reduzia a proposta bentamista aos valores mais baixos da espécie humana. O utilitarismo moderno sistemático condenava os homens a uma convivência coletiva modelada segundo os estímulos mais simples, geradores de dor e prazer, comuns a todos os animais.

Diante da torrente de críticas, das mais óbvias, que caíram sobre o teor de felicidade a ser alcançado pelo sistema de Bentham, John Stuart Mill logo percebeu a fragilidade dessa posição. A fim de evitar o nivelamento dos sentimentos humanos aos dos outros animais, Mill procurou preencher as lacunas do utilitarismo bentamista. Seguindo o espírito que animava os pensadores da linhagem de Epicuro a Bentham, tentou MiIl aliar, ao hedonismo latente nessa tradição, características estoicas e cristãs que pensava serem necessárias para deduzir "cabalmente todas as consequências do princípio utilitário"[86].

Apesar de recusar mencionar os conteúdos particulares do que possa ser tido por prazer ou dor, Mill acreditava que uma teoria de vida, como a utilitarista devia pregar os mais estimáveis sentimentos e propósitos da espécie. Para ele, igualar os prazeres dos homens com os dos animais seria um erro, pois estes não satisfaziam aqueles e vice-versa. Nessa perspectiva, o ser humano possuiria faculdades superiores

85 BENTHAM, J. *ibdem*, CAP.III, § II, P. 19.

86 MILL, J.S. *Utilitarianism*, CAP. 2, P. 448.

aos apetites animalescos. No próprio homem, ainda, haveria uma hierarquia de prazeres classificando como superiores os gostos mentais, em detrimento aos corporais.

A diferenciação qualitativa entre dois prazeres se dá, segundo Mill, quando a maioria preferisse um deles, ao experimentar ambos, a despeito de influências moralistas. A excelência de um prazer eleito por todos sobrepuja qualquer outro, por maior que seja a dose de descontentamento para obtê-lo. Somente uma confusão quanto aos conceitos de felicidade e satisfação poderia vir a fazer com que alguém preferisse os prazeres mais baixos, por serem mais fáceis de satisfazer, ao invés dos mais nobres, que embora sejam condizentes com uma vida feliz, são difíceis de se obter.

Isso trouxe de volta um paradoxo que os utilitaristas pensavam ter superado, desde Bentham. Ao admitir uma discriminação qualitativa entre os prazeres, depois de Mill, eles eram constrangidos a aceitarem a escolha pela posição de uma pessoa superior insatisfeita – mas "feliz" -, desprezando a de um inferior satisfeito "infeliz". A opção por uma "felicidade insatisfeita", quando o princípio de maior felicidade *a priori* mandava promover a satisfação dos prazeres e a eliminação da dor, punha em flagrante contradição a proposta de Mill. Enquanto, por outro lado, essa faceta estoica o aproximava, mais do que se desejaria, de uma ética híbrida, com características kantianas e aristotélicas. Kantianas, por adotar uma racionalidade inerente ao sujeito apta a aconselhá-lo, numa escolha livre de inclinações animalescas, por um agir moral, de acordo com uma norma universalizável a toda humanidade. Aristotélicas, por admitir uma virtude própria à espécie humana, que devesse se buscada como fim último. Apenas uma capacidade superior, conhecedora dos aspectos superiores e inferiores dos prazeres, proporcionaria a seleção adequada à obtenção da felicidade, não apenas do indivíduo, mas de toda coletividade.

> ***Tenho insistido neste ponto, como sendo parte necessária da concepção perfeitamente justa de Utilidade ou Felicidade, considerada como uma regra diretriz da conduta humana. Porém, isto não é de forma alguma uma condição indispensável para aceitação de um padrão utilitarista; de modo que tal padrão não é a maior felicidade do próprio agente, mas o maior acúmulo de felicidade conjunta (...) (MILL, J.S. Op.cit.,* idem, *p. 450).***

Entrementes, Mill consegue escapar de um embaraço subjetivista, apelando por uma felicidade generalizada como resultado da "sabedoria da sociedade, combinada com o bom-senso e a prudência dos indivíduos", remontando à estratégia prudencial de Epicuro. Nesse sentido, um arranjo social impróprio, pode ser um entrave para o acesso à vida feliz, pois os defeitos ou desvios, nas pessoas de boa índole, também podem ser gerados de imperfeições das instituições sociais[87].

> ***(...) Como meios para conseguir a mais exata aproximação deste ideal, o utilitarismo exigiria, em primeiro lugar, que as leis e disposições sociais colocassem a felicidade, ou (...) o interesse, de cada indivíduo, tanto quanto possível em harmonia com o interesse da comunidade; e, em segundo lugar, que a educação e a opinião, que tão vasto poder têm sobre o caráter humano, usassem desse poder para incutir na mente de cada indivíduo uma associação indissolúvel entre a sua própria felicidade e o bem de todos (...) (MILL, J.S.* ibdem, ibdem, *p.453).***

Enquanto não for possível unir a felicidade do agente ao de toda humanidade, o princípio utilitário, por si só não assegura o caráter universal das prescrições morais. Por mais que todo indivíduo estivesse apto a renunciar a práticas opostas ao bem geral, o utilitarista tem de reconhecer suas limitações em impor um sentimento de dever, atendo-se tão somente ao clamor pelas obrigações para com o semelhante. Mesmo que ofereça condições de autoexame e conhecimento do dever, o utilitarismo não extrai as ações virtuosas do dever ou de um outro princípio que o valha. O critério adotado pede apenas que as ações boas sejam julgadas em função de suas consequências, a saber, a maior soma de indivíduos concretos beneficiados. Tal faceta faz com que o utilitarismo, entretanto, fique vulnerável às ações de governo que instrumentalizem os homens, em razão de um todo ou de uma soma equivalente à maioria dos afetados.

A seu favor, resta, agora, justificar historicamente a tendência do ser humano em cumprir boas ações, apesar das inúmeras evidências em contrário. Como corolário ao seu princípio, Mill admite a crença no indefinido progresso do estado mental e perpétuo melhoramento da espécie humana. Ainda que estivesse longe de poder vir ado-

87 MILL, J.S. *idem, ibdem*, p. 451.

tar o preceito utilitarista, para Mill, é absurdo se pensar, a partir do seu estágio atual, que a humanidade não possa vir assumi-lo plenamente[88].

Um Princípio Vazio

Embora as tentativas de retomar às origens de qualquer linha de pensamento corra o risco de ser arbitrária, no caso do Utilitarismo, essa pesquisa mostra como afloraram vertentes hedonistas, benevolentes, pragmáticas e legalistas, estritamente preocupadas com as consequências das ações humanas, que, por vezes recaíam num formalismo quase deontológico. Grande parte dos problemas de aceitação do princípio utilitarista, como base de um modelo moral, está na vacuidade de seus conceitos.

Por mais plausível que seja a concepção de utilidade – entendendo como útil aquilo que promova a felicidade e contribua para amenizar a dor -, definir felicidade, em termos de sentimentos de prazer ou dor, suscitou várias interpretações, tanto entre os antigos, quanto entre os modernos. Hoje, como no passado, os seguidores do utilitarismo transitam em posições que defendem ora uma felicidade completada ao longo de um processo vital, cuja sabedoria individual seria capaz de concretizar, satisfatoriamente, à maneira epicurista; ora por um sentimento altruísta generalizada, como Hutcheson e Hume; ou também por um desejo subjetivo de amor-próprio, ao modo de Adam Smith. Nem mesmo as soluções hedonistas dos bentamistas e a humanista do estilo de Mill conduziram o debate a um porto seguro.

A busca pela felicidade, apesar de todas formulações em contrário, continua sendo uma tarefa cuja execução permanece a cargo exclusivo de uma escolha pessoal, intransferível, por um projeto de vida particular, que pode ou não estar relacionado com um fim universal. Dentro do âmbito privado, um conceito vazio como o de felicidade se presta a conteúdos tão específicos quanto a variedade dos indivíduos, que o descredencia enquanto critério de avaliação de atitudes morais. O fato de tomar toda humanidade, segundo as características de um indivíduo em larga escala, já foi apontado por Rawls como o maior equívoco utilitarista[89]. A humanidade não pode ser reduzida

88 MILL, J.S. *ibdem, ibdem*, p. 456.

89 Ver RAWLS, J. *A Theory of Justice*, §§ 5, 30 e 84.

aos desejos de um indivíduo, por mais imparcial que ele seja. O conflito entre as diversas noções particulares de felicidade, por si só, é um obstáculo insuperável às pretensões utilitaristas, em tese e de fato.

Se da perspectiva do incremento da felicidade geral, o princípio de *maior felicidade* pode ser questionado, ainda que seja uma boa definição de *utilidade*, ele também merece ser criticado. Pois a dor, embora seja algo que, em geral, não agrade e deva ser evitada, em certos contextos, e não poucos, ela é *útil* no intuito de chamar a atenção, como um alarme, para que se evite um mal maior, que na sua ausência se agravaria. De tal sorte, que, em medicina ou mesmo na educação de uma criança, a sua total supressão vem acarretar males irreversíveis. Exemplificando, basta imaginar a gama de situações em que crianças se envolvem, onde a lembrança da dor experimentada funciona como freio a novos acidentes, provocados por objetos quentes ou contundentes. Sem a dor, um ser sensível não seria capaz de discernir aquilo que fosse útil do prejudicial. Na medicina, das doenças conhecidas, as que não provocam dor estão entre as mais difíceis de serem combatidas, devido o atraso no diagnóstico inicial, que só vem a ocorrer depois de alastrado o mal.

De tudo isso, pode-se concluir que nem a felicidade – como conceito vazio -, nem eliminação de dor e incremento do prazer – como parâmetro para o útil – servem efetivamente enquanto modelos avaliadores em moral. Não fosse pelos enormes obstáculos a sua implementação, os filósofos do passado e do presente já teriam chegado a um acordo quanto à viabilidade de aplicação do princípio utilitarista, no seio do próprio utilitarismo. Os que estão de fora, todos, já sabem de sua inadequação aos fatos da moral humana.

III PARTE
ILUMINISMO

AS LUZES DA REVOLUÇÃO

As experiências óticas de Isaac Newton sobre a refração da luz simbolizam o início de uma nova era da história da filosofia. Elas marcam uma nova postura diante dos fenômenos naturais e do interesse intelectual pelo desenvolvimento de uma sociedade formada por cidadãos capazes de tomar decisões por si mesmos fazendo uso da razão e de uma concepção otimista do entendimento humano. Filósofos e intelectuais interessados por todas as áreas do conhecimento, procuravam avançar as descobertas e ideias lançadas no século XVII. De um modo geral partilhavam a crença de que a investigação da natureza e a difusão de novas ideias que esclarecessem as superstições de uma tradição ultrapassada poderiam emancipar os seres humanos e lhes trazer maior felicidade.

O Esclarecimento ou Iluminismo recebeu esse nome por representar um movimento que pretendia acender uma luz sobre o conhecimento obscurantista do passado. Tudo por meio de dois ingredientes que constituíram todo o sucesso das descobertas de Newton, Razão e experiência. A humanidade atingiria assim sua Idade da Razão, em oposição à Idade das Trevas medievais. Um projeto tão ambicioso como este envolveu intelectuais na França, Alemanha, Escócia e Inglaterra. E embora tivesse contado com apoio de alguns

monarcas, déspotas esclarecidos, também provocou a ira de reis absolutistas, sobretudo os franceses, que se mantinham ligados ao Antigo Regime sustentado na autoridade divina, no apoio da Igreja e em uma remanescente nobreza feudal. Os ideais de liberdade e direito fundados na Razão atravessaram o oceano Atlântico e deflagraram a era das revoluções com a iniciativa dos colonos norte-americanos em proclamarem sua independência da coroa britânica. Em breve, a França repetiu a revolta contra a opressão lançando as bases da era contemporânea sobre os escombros da Bastilha.

Nomes como os de Gottfried Wilhelm Leibniz e Immanuel Kant, na Alemanha; Charles Louis de Secondat (barão de La Brède e de Montesquieu, 1689-1755), François-Maire Arouet (o Voltaire) e Denis Diderot, na França; Jean-Jacques Rousseau, de Genebra (Suíça); David Hume e Adam Smith, no Reino Unido; entre outros, ajudaram a formar toda atmosfera de mudança de mentalidade que preparou terreno para as ciências modernas avançarem em uma crescente especialização, para o desenvolvimento das indústrias e para que a sociedade ocidental passasse a respeitar cada vez mais os direitos civis dos indivíduos. Suas hipóteses, teorias e manifestações serviram de inspiração para reivindicações cada vez maiores por liberdade de ação e pensamento. Tudo isso em meio a convulsões políticas que agitavam toda Europa.

A Reflexão Iluminista da França

Até que as primeiras revoluções viessem sepultar de vez o antigo regime, a Europa sofreu uma série de pequenos e médios conflitos, em geral, provocados por questões de sucessão ao trono e por possessões coloniais. A Espanha serviu de palco para a primeira guerra do século XVIII em torno do herdeiro ao posto de Carlos II (desde 1665) que morreu em 1700 sem deixar um sucessor. A França indicou o neto de Luiz XIV (de 1610 a 1715) – Felipe V (de 1700 a 1724), o duque de Anjou – para ocupar o trono espanhol. Inglaterra, os Países Baixos e o Império Germânico se uniram para evitar que a França ampliasse seus domínios. O conflito estendeu-se por 13 anos, sendo Felipe V confirmado com rei espanhol, mas sem direito a reivindicar o trono francês. O Império Germânico obteve, ao final, várias regiões de controle francês, na Itália; a Inglaterra conquistou, por sua vez, algumas colônias

francesas na América do Norte e duas ilhas espanholas no Mediterrâneo.

A Guerra de Sucessão Espanhola terminou deixando em declínio a hegemonia que a França conquistara no século anterior. Entre 1740 e 1748, foi a vez da Áustria experimentar sua guerra sucessória que nada mais foi do que uma inútil guerra de desgaste entre Inglaterra, Áustria, Países Baixos e a Saxônia, por um lado, e França, Prússia e Espanha, por outro. Na primeira etapa dessa guerra, Inglaterra e seus aliados bateram os adversários em 1743. Depois, foi a vez da França e amigos porém as fronteiras de volta nos mesmos lugares em que estavam antes do conflito começar. Mais tarde, durante a Guerra dos Sete Anos (1756-1763), a Inglaterra consolida sua ascensão hegemônica derrotando a França mais uma vez e tomando-lhe a Índia, a Flórida e parte do Canadá.

Enquanto via sua França decair, Montesquieu acompanhou o desenvolvimento prático de uma nova teoria do Estado que surgia a partir da Revolução Gloriosa Inglesa (1688). Os ideais liberais de direitos civis, tolerância religiosa e limitação dos poderes do rei pregados por Locke fizeram surgir na Inglaterra a primeira nação com características modernas, lançando as bases da Revolução Industrial (meados do século XVIII) e do império onde o sol nunca se punha. Montesquieu era um aristocrata de berço, nascido em Bordeaux, mas que não deixou de admirar as mudanças culturais que estavam a caminho. Foi um dos fundadores da Academia de Belas Artes de Bordeaux e tornou-se Conselheiro do Parlamento local em 1714. Sob a inspiração da física newtoniana, publicou em 1734 *Grandeza e Decadência dos Romanos*, onde pela primeira vez se interpreta os fatos históricos por meio de relações de causas e efeitos.

> ***(...) Pode-se ter união no Estado, onde não se vê senão distúrbios, quer dizer uma harmonia de onde resulta a felicidade, que só é a verdadeira paz. É como as partes deste universo eternamente ligadas pela ação de uns e reação de outros (MONTESQUIEU, Ch.-L. de S.* Grandeza e Decadência dos Romanos, *cap. IX, p 63).***

No próprio título, Montesquieu revela a tentativa de empregar o método científico ao estudo da história, tendo por base as leis do movimento na natureza: enquanto são submetidos à resistência do ar

e à força da gravidade, tudo o que sobe tem de descer[90]. Assim, Montesquieu aproveita para desferir sua crítica mais aguda ao absolutismo francês, tirando as conclusões apropriadas das comparações feitas com a história do Império Romano.

> ***(...) [A]s repúblicas da Itália, que se vangloriam de sua perpetuidade e de seu governo, não deviam se envaidecer da perpetuidade de seus abusos; assim não tiveram elas mais liberdade que Roma no tempo dos decênviros[91].***
> ***O governo da Inglaterra é mais sábio, porque há um corpo que o examina continuamente e que se examina. (...) Em uma palavra, um governo livre, quer dizer sempre agitado, não saberia se manter, senão por suas próprias forças, suas próprias leis, capazes de correção (MONTESQUIEU, Ch-L. de s.* Op. cit., *cap. VIII, p. 58).***

Essa mesma forma de "análise científica" da história se reproduz na obra principal do Barão de Montesquieu, *O Espírito da Lei* (1748), na qual discute as leis das nações e propõe a divisão dos poderes do Estado entre Legislativo, Executivo e Judiciário, a fim de garantir a liberdade em uma monarquia liberal.

Voltaire também partilhava com Montesquieu a ideia de que a monarquia poderia ser reformada no sentido de eliminar os abusos do poder, bem como a admiração pelo liberalismo inglês. A maior parte de sua vida foi dedicada a satirizar com fina ironia os costumes de sua França, motivo pelo qual foi obrigado a se refugiar em vários países onde achasse um clima mais favorável. Por três anos viveu na Inglaterra, de 1726 a 1729, em uma temporada que transforma sua literatura em pregação filosófica por um novo modo de vida. Antes disso, porém, seus poemas já tinham sido mordazes o suficiente para levá-lo à prisão na Bastilha, em 1717. Nesta estadia forçada de 11 meses escreveu a tragédia *Édipo* (1718) que, depois da liberdade, lhe valeu a fama, sólido patrimônio financeiro – quando somada à herança do pai – e lhe cunhou o apelido de Voltaire – supostamente um anagrama para AROUET, Le Jeune, ou um nome de parente materno. Mantém-se, então, na carreira teatral até que uma discussão com um nobre francês

90 Veja as Leis I e II do movimento em NEWTON, I. *Princípios Matemáticos*, p. 14.

91 Os decênviros eram magistrados que tinham por função estabelecer um código de leis para Roma entre 451 e 450 a.C. Formavam uma comissão de dez pessoas que propuseram a Lei das Doze Tábuas.

o ameaça novamente de prisão. Foge para Inglaterra onde passa a se interessar pelas reformas políticas. Escreve a *Carta sobre os Ingleses* que ao ser publicada na França, em 1734, provoca a fúria do parlamento de Paris e acende as fogueiras para grande parte de sua obra. Encontra refúgio no castelo da marquesa de Châtelet (1704-1749), de quem é amante e companheiro de pesquisas filosóficas e científicas. Com a morte de Châtelet, aceita o convite de Frederico II (de 1740 a 1786) para atuar na corte prussiana. Passa três anos, em Berlim, ao lado desse "rei filósofo" moderno, até que seu relacionamento fica estremecido por causa de crescentes polêmicas intelectuais. Perseguido na Alemanha e censurado em Paris, compra uma residência perto de Genebra, na Suíça, local no qual escreve *Ensaio sobre os Costumes e o Espírito das Nações* (1756), denunciando a hipocrisia e confusão de seu tempo.

Muito influenciado pelo empirismo inglês, Voltaire não resistiu em criticar com seu estilo irônico as teses metafísicas de Leibniz. Em 1759, publica o hilariante *Cândido*, narrando as desventuras do personagem titular e seu mestre Pangloss, que, como o escritor alemão, afirmava ser este o melhor dos mundos.

> ***(...) Pangloss dizia vez por outra a Cândido: "Todos os acontecimentos estão encadeados no melhor dos mundos possíveis; pois afinal, se não tivesse sido expulso de um lindo castelo com uma saraivada de pontapés no traseiro por amor da senhorita Cunegundes, se não tivesse sido perseguido pela Inquisição, se não tivesse perdido todos os carneiros do bom país de Eldorado, não estaria aqui comendo cidras cristalizadas e pistaches. – Isto está certo, disse Cândido, mas devemos cultivar nosso jardim"*** *(VOLTAIRE,* **Cândido,** *cap. 30, p. 94).*

A mesma ironia repete-se na sua obra filosófica mais famosa: o *Dicionário Filosófico* de 1764, sob a inspiração dos enciclopedistas. Mas em breve, abandonará o estilo alegre pela seriedade de um agitador político quando sabe da morte do iconoclasta La Barre (1749-1765), que fora decapitado e queimado com um exemplar do *Dicionário* de Voltaire, depois de confessar sob tortura a mutilação de crucifixos. Até o final da vida Voltaire recusou-se a reconciliar com a Igreja

sempre pregando ao final de seus textos posteriores: "Esmagai a Infame"[92].

AS REVOLUÇÕES DA ENCICLOPÉDIA

O *Dicionário Filosófico* foi a resposta de Voltaire ao convite feito pelos enciclopedistas para que ele escrevesse alguns verbetes para a grande obra que estava sendo preparada. Voltaire, então, fez do *Dicionário* sua própria enciclopédia. A *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, artes e ofícios* foi uma iniciativa de livreiros franceses que queriam traduzir uma obra inglesa chama *Ciclopédia*, editada por Ephraim Chambers, em 1728. Diderot foi convidado para realizar o projeto, cuja ideia inicial de simples tradução foi refeita por completo. O trabalho de redigir uma nova enciclopédia foi iniciado em 1750. Diderot convida para ser codiretor seu amigo Jean le Rond D'Alembert (1717-1783), matemático que fica responsável pela parte científica e pelo *"Discurso Preliminar"*. Os diversos assuntos tratados foram distribuídos por vários autores dos quais se destacam os já mencionados Voltaire, Montesquieu, e Rousseau a quem foi dada a tarefa de redigir os verbetes sobre música. Diderot escreve sobre história da filosofia, artes, ofícios e os temas restantes que ficaram sem redator.

A longa saga de publicação da *Enciclopédia* começa em 1751, quando sai o primeiro volume. Apesar de não adotar o tom panfletário, nem de ser abertamente oposta à Igreja e ao governo, o segundo volume, que foi lançado em 1752, foi alvo de decreto do Conselho do Estado proibindo a sua circulação, devido às ironias referentes à religião. Com a censura implantada na redação, em 1753, é permitida a retomada do projeto que segue o curso normal de publicação até 1757, ano do lançamento do sexto volume e de um atentado contra Luís XV (de 1715 a 1774) que se recrudescesse as medidas contra textos considerados subversivos. Muitos colaboradores abandonam a redação no momento em que, 1759, a obra é incluída no *Index* de livros proibidos pela Igreja aos católicos. D'Alembert é um dos que sai da equipe original. Diderot tem, então, de continuar a escrever praticamente sozinho e agora na clandestinidade. Por causa de sua dedicação, os assinantes ainda recebem regularmente seus exemplares até 1766, embora com cortes promovidos pelo editor-chefe que teme a persegui-

92 APUD DURANT, W. *A História da Filosofia*, CAP. V, § VIII, P. 231.

ção oficial. Os últimos volumes, que completaram os 35 previstos inicialmente, acabam de ser publicados em 1772.

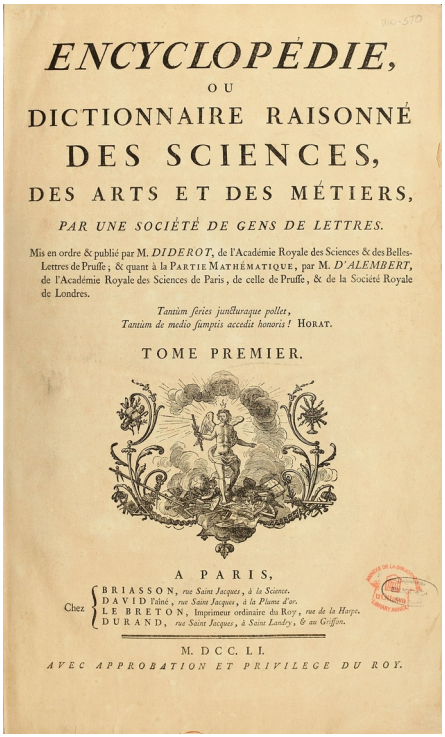

ENCYCLOPÉDIE,
OU
DICTIONNAIRE RAISONNÉ
DES SCIENCES,
DES ARTS ET DES MÉTIERS,
PAR UNE SOCIÉTÉ DE GENS DE LETTRES.
Mis en ordre & publié par M. DIDEROT, de l'Académie Royale des Sciences & des Belles-Lettres de Prusse; & quant à la PARTIE MATHÉMATIQUE, par M. D'ALEMBERT, de l'Académie Royale des Sciences de Paris, de celle de Prusse, & de la Société Royale de Londres.
Tantùm series juncturaque pollet,
Tantùm de medio sumptis accedit honoris! HORAT.
TOME PREMIER.
A PARIS,
Chez BRIASSON, rue Saint Jacques, à la Science.
DAVID l'aîné, rue Saint Jacques, à la Plume d'or.
LE BRETON, Imprimeur ordinaire du Roy, rue de la Harpe.
DURAND, rue Saint Jacques, à Saint Landry, & au Griffon.
M. DCC. LI.
AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU ROY.

FIGURA 18: FRONTISPÍCIO DA *Encyclopédie*

Com a *Enciclopédia*, todo conhecimento científico, artístico e filosófico de seu tempo passa a estar à disposição do público geral, incluindo todas as ideias de cunho liberal que surgiam em vários campos de investigação intelectual, sendo a principal reunião das teses iluministas, feita até então. Seu caráter de divulgação universal do conhecimento inspirou a criação de outras enciclopédias pela Europa. Na Grã-Bretanha, entre 1768 e 1771, foi publicada a *Enciclopédia Britânica*, editada pela Sociedade de Cavalheiros da Escócia. Em política, foi a fonte do inglês Thomas Paine (1737-1809) e dos revolucionários norte-americanos que reivindicam a independência das colônias, em 1776.

O descontentamento das colônias inglesas na América contra as ordens vindas da coroa era cada vez maior, devido a recusa de se estabelecer uma representação condizente com os interesses dos colonos no Parlamento inglês. O processo de independência começa a partir de 1776, tendo por base o excesso de impostos e de restrições feitas pela coroa e a argumentação do direito civil à representação para que as leis fossem consideradas legítimas, uma tese política típica dos autores iluministas depois de Locke. Em 1776, Paine defende em *Senso Comum*, o direito dos norte-americanos à independência. A quatro de julho sai a *Declaração de Independência* dos Estados Unidos que vinha sendo esboçada desde o Primeiro Congresso da Filadélfia, em 1774. A guerra que durou quase uma década terminou em 1783,

quando a Inglaterra reconheceu sua derrota e a independência das 13 colônias rebeladas.

Embora o sucesso da Revolução Americana tivesse a colaboração do exército do monarca absolutista francês, os ideais que a impulsionaram refletiram no país onde eles eram mais difundidos, apesar do antigo regime ainda estar em vigor. Em 1787, os 13 estados independentes da América do Norte ratificaram a primeira constituição política da história, contemplando expressamente os direitos humanos apoiados na igualdade, liberdade e fraternidade. Dois anos depois, explode a Revolução Francesa como resposta à crise econômica e política. Em 14 de julho, a prisão da Bastilha, onde muitos filósofos passaram temporadas difíceis – Voltaire e Diderot, principalmente – é invadida pela população enfurecida que atacava todos os palácios e prédios públicos. Também, pela primeira vez na Europa, comerciantes, artesãos, profissionais liberais e o proletariado assumem o poder em uma das principais nações do ocidente. De imediato foi instalada uma Assembleia Nacional Constituinte que foi palco das disputas mais turbulentas pelo poder. Passou por períodos de Terror, quando os radicais estavam no controle, até que Napoleão Bonaparte (1769-1821) viesse a impor ordem no país. Contudo, a política nunca mais seria a mesma e a Era Contemporânea vinha à luz.

O Contrato Social de Rousseau

Os autores que viveram o período que antecedeu a era das revoluções, em geral, tiveram momentos de grande agitação sendo obrigados a diversos deslocamentos pela Europa, a fim de escapar à prisão e ao assédio popular. Muitos deles tinham recursos para sustentar a instabilidade política de seus países e os momentos de baixos proventos. Outros tiveram a sorte de obter recursos da venda de seus livros. Outros porém foram obrigados a perambular pelas estradas até que obtivessem algum reconhecimento de seu valor. Jean-Jacques Rousseau, como Hobbes antes e como Kant depois, foi um dos poucos de origem plebeia a conseguir conciliar a luta pela sobrevivência com uma produção intelectual de alto nível.

Rousseau nasceu em Genebra e era o segundo filho de um casal de pequenos burgueses calvinistas. Seu pai era relojoeiro e sua mãe, que fora bem instruída, faleceu uma semana depois do seu nascimento. Quando esteve em idade para aprender a ler, seu pai, que não tinha recursos de lhe pagar um preceptor, resolveu ler toda coleção de livros deixada pela esposa como forma de apresentar o mundo das letras a seu filho mais novo. Depois do jantar, Rousseau e seu pai cultivaram o hábito de ler por inteiro cada um dos romances herdados,

atravessando, por vezes, toda noite. Assim, antes de completar sete anos, Rousseau já era capaz de ler com grande facilidade, ao mesmo tempo em que desenvolvera uma sensibilidade apurada para as paixões fantasiosas privilegiadas pelos dramas, histórias sentimentais e tragédias humanas que faziam parte da biblioteca materna. Serviram também tais leituras para despertar a admiração cívica pela república romana da antiguidade.

Contudo, esses bons momentos de leitura são interrompidos bruscamente em 1719, quando seu pai é obrigado a fugir da cidade por ter se envolvido em um duelo. Rousseau fica então sob os cuidados do tio e na companhia de um primo, ao lado de quem aprende desenho. Ao atingir a adolescência, torna-se aprendiz do ofício de gravador. Pouco tempo depois, é acusado de fabricar moedas falsas e furto de diversos objetos. Para evitar maiores problemas, a baronesa de Warens, sua protetora, o envia a um asilo em Turim, Itália, a fim de ser catequizado. Depois da conversão ao catolicismo, perambula em várias cidades, sobrevivendo de pequenos serviços de gravação e do ensino de música. Fracassa, entretanto, como preceptor. Em 1742, segue à Paris com o intuito de obter fama e sucesso para suas composições musicais. Faz amizade com os filósofos Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780) e Denis Diderot. Este o convida para escrever alguns artigos sobre música para *Enciclopédia*.

Em 1745, conhece Thérèse Levasseur, com quem tem cinco filhos, mas só se casará oficialmente em 1767. A pobreza e uma doença crônica obrigam Rousseau a entregar todos os seus filhos aos orfanatos de Paris. O remorso por ter tomado essa atitude o acompanhará pelo resto da vida. Em 1749, tem a inspiração de participar do concurso promovido pela Academia de Dijon, cujo tema versava sobre a questão da contribuição das ciências e das artes para corrupção ou purificação dos costumes. Rousseau apresenta o seu "primeiro discurso", chamado *Discurso sobre as Ciências e as Artes*, que em 1750, conquista o primeiro prêmio dessa Academia francesa com uma resposta extremamente negativa dos supostos avanços das ciências modernas. Depois de comparar os feitos guerreiros dos antigos com os modernos, Rousseau sentencia:

> ***Se a cultura das ciências é prejudicial às qualidades guerreiras, ainda o é mais às qualidades morais. Já desde os primeiros anos, uma educação insensata orna nosso espírito***

e corrompe nosso julgamento. Vejo em todos os lugares estabelecimentos imensos onde a alto preço se educa a juventude para aprender todas as coisas, exceto seus deveres (...)
De onde nascem todos esses abusos senão da funesta desigualdade introduzida entre os homens pelo privilégio dos talentos e pelo aviltamento das virtudes? Aí está o efeito mais evidente de todos os nossos estudos, a mais perigosa de suas consequências. Não se pergunta mais a um homem se ele tem probidade, mas se tem talento; nem de um livro se é útil, mas se é bem escrito (...)
Qual o conteúdo das obras dos filósofos mais conhecidos? Quais são as lições desses amigos da sabedoria? Ouvindo-os, não os tomaríamos por uma turba de charlatães gritando, cada um para seu lado, numa praça pública: "Vinde a mim, só eu não engano!" Um pretende não haver corpos e que tudo só existe como representação; o outro, não haver outra substância senão a matéria, nem outro deus senão o mundo. Este avança não haver nem virtudes, nem vícios, e serem quimeras o bem e o mal morais; aquele, que os homens são lobos e podem, com a consciência tranquila, se devorarem una aos outros (...) (ROUSSEAU, J-J. **Discurso sobre as Ciências e as Artes,** *II parte, pp. 347-350).*

Com muita retórica e um pouco de acerto, Rousseau conseguiu recursos preciosos para amenizar sua penúria e a fama entre filósofos que não obtinha entre os críticos musicais. De volta à Genebra, retorna ao calvinismo e prepara o segundo discurso, o *Discurso sobre a Desigualdade entre os Homens*, para um novo concurso em Dijon, em 1754. O segundo discurso não atingiu a mesma premiação do primeiro, mas se tornou um êxito literário maior que aquele, só sendo superado pelo romance *A Nova Heloísa*, que Rousseau publicou em 1761. No ano seguinte a este sucesso de vendas, saem *Emílio* – com uma proposta pedagógica que prega o desenvolvimento das capacidades naturais através dos sentidos, da valorização dos sentimentos e de uma saúde física, enquanto procura reduzir os males da civilização sugerindo a vida no campo e uma redução da atividade intelectual – e *Do Contrato Social*. As duas obras são imediatamente condenadas e

sua prisão decretada. Foge para Neuchâtel, Suíça, e de lá para a casa de Hume, na Inglaterra, em 1765.

Voltaire que havia feito várias críticas ao segundo discurso e ao *Do Contrato Social*, além de ter escrito um panfleto anônimo acusando Rousseau de paternidade irresponsável, hipocrisia e ingratidão, ofereceu asilo a ele, porém Rousseau preferiu ficar com Hume. O encontro desses dois filósofos, no entanto, foi um dos mais desastrosos da história da filosofia. Rousseau que sempre fora um tanto neurótico, com a perseguição política fica completamente paranoico e acusa seu anfitrião na Inglaterra de ser o autor de uma carta que circulava em Paris, com críticas a sua personalidade. Vendo-se em uma situação insustentável na Inglaterra, em 1767, volta à França e tenta reconsiderar suas antigas posições, começando por desposar definitivamente Thérèse e procurando justificar seu comportamento com obras confessionais. No final da vida, um pouco mais calmo, escreve os *Devaneios de um Caminhante Solitário*, antecipando a visão romântica que prevalecerá no século XIX. Morre aos 66 anos de idade, sendo enterrado na ilha dos Choupos. Depois da Revolução Francesa, seus restos mortais são trasladados para o Panteão francês.

UM CONTRATO SENTIMENTAL

Os instintos e sentimentos que orientaram a vida de Rousseau foram as guias que tomaram o lugar da razão ao longo de sua obra. *Do Contrato Social* que culmina sua filosofia política tenta resolver o problema de como o ser humano, que nasce naturalmente livre, se vê preso e limitado em todas organizações sociais conhecidas. Essa ordem social, que tem a consciência manifestada pelo próprio contato entre as pessoas, origina-se em convenções artificiais e não por causa de uma condição natural inerente ao indivíduo, como autores jusnaturalistas – principalmente Hobbes e Locke – imaginavam[93].

Para Rousseau, a família seria a forma de convívio social mais antiga e a única natural, mas deixa de sê-lo, no entanto, quando seus membros se mantêm unidos, mesmo depois que a necessidade natural por conservação se encerra, depois que os filhos atingem a maturidade e independência. Neste caso, a família passa a ser o primeiro modelo de sociedade política fundado em uma convenção que dá aos pais o

93 VEJA ROUSSEAU, J-J. *Do Contrato Social*, LIV. I, CAP. I, PP.22/23.

posto de chefia e aos filhos o de súditos, embora todos tenham nascido livre e iguais. A liberdade pela qual todos partilham da convivência familiar voluntária também dá a cada um a necessidade de cumprir a primeira lei natural pela sua própria conservação, cujos meios empregados para tanto, são de responsabilidade individual[94]. O suposto direito do mais forte e o dever de obediência só são obrigatórios se forem poderes legitimamente reconhecidos[95].

Sozinho, portanto, as limitações da força física – que o indivíduo não pode gerar mais do que a que tem – fazem com que no instante em que precisar de ajuda para superar um obstáculo, os seres humano sejam levados a buscar na união o conjunto de forças necessárias para realizar um fim qualquer. Nestas circunstâncias, o *contrato social* é a solução para se preservar a própria liberdade, mesmo quando se está associado a uma tarefa comum. Embora tal pacto não precise ter suas cláusulas expressas formalmente, a situação que gera a sua constituição permite que seja mantido e respeitado por todos até que alguém resolva abandonar essa *liberdade convencional* e retornar a sua *liberdade natural*, violando o acordo geral[96]. A integridade e unicidade do contrato formam o corpo político e soberano que está impedido de se submeter a outro soberano ou alienar uma parte de sua composição. Individualmente, as pessoas podem ter uma vontade particular divergente da vontade geral e esperar usufruir seus direitos sem ter nenhum dever de participar como súdito da sociedade. Entretanto, para que a soberania não se desmanche, quem se recusa a obedecer à vontade geral será obrigado a manter sua liberdade convencional, sob a pena de se tornar dependente de outra pessoa, em caso de fuga[97]. Ao trocar a liberdade do estado natural pela do civil, os seres humanos perderiam algumas vantagens, mas ganhariam outras compensatórias. Nesta condição...

> ***(...) suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas ideias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto, que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem frequentemente a uma condição inferior àquela donde saiu, deveria sem cessar***

94 Veja ROUSSEAU, J-J. *Op. cit*, liv. I, cap. II, p. 23.

95 Veja ROUSSEAU, J-J. *Idem*, liv. I, cap. III, pp.25-26.

96 Veja ROUSSEAU, J-J. *Ibidem*, liv. I, cap. VI, pp. 31-32.

97 Veja ROUSSEAU, J-J. *Ibidem*, liv. I, cap. VII, pp. 34-36.

> *bendizer o instante feliz que dela o arrancou para sempre e fez, de um animal estúpido e limitado, um ser inteligente e um homem (ROUSSEAU, J-J.* **Do Contrato Social,** *liv. I, cap. VIII, p. 36).*

Em suma, os seres humanos perderiam com o contrato social a sua liberdade natural, a possibilidade de viverem aventuras limitadas apenas pela resistência física de cada um e tudo que estivesse a seu alcance em lugar de uma liberdade de associação, restrita somente pela vontade geral, e à propriedade de seus bens[98].

A *vontade geral* difere da vontade de todos. Enquanto esta não passa da soma dos interesses particulares, aquela representa o interesse comum a todos abstraindo os interesses privados divergentes. A vontade geral, portanto, dirige o poder absoluto gerado pelo pacto social sobre todos os membros do corpo político. Por conta disso, todos cidadãos são iguais em seus direitos e deveres. As convenções estabelecidas sob o contrato social são consideradas legítimas, equitativas, garantidas e úteis, por visarem o bem geral. Os direitos do soberano e dos cidadãos se comprometem mutuamente "cada um perante todos e todos perante cada um"[99].

Qualquer que seja a forma de governo estabelecida pelo contrato social, a vontade geral não pode ser representada, nem alienada. Por conseguinte, os deputados não podem ser considerados representantes do povo, mas meros comissários que nada decidem em absoluto. Toda lei votada em parlamento ou decretada pelo executivo deve ser ratificada diretamente pelo povo, caso contrário será nula. No momento em que o povo constitui representantes, a liberdade convencional conquistada deixa de existir[100]. Um Estado governado pela vontade geral pode ser regido com poucas leis e todas que são aprovadas decorrem de um reconhecimento universal de sua necessidade, de modo que sua votação não pode abrir espaço para divergências. Quem a propõe nada mais faz do que manifestar o sentimento de todos concidadãos, dispensando as sutilezas da razão.

> *Enquanto muitos homens reunidos se consideram um único corpo, eles não têm senão uma única vontade que se liga à conservação comum e ao bem-estar geral. Então, todos os*

98 Veja ROUSSEAU, J-J. *Ibidem*, liv. I, cap. VIII, p. 36.

99 ROUSSEAU, J-J. *Ibidem*, liv. II, cap. IV, p. 50.

100 Veja ROUSSEAU, J-J. *Ibidem*, liv. III, cap. XIII, pp. 107-110.

expedientes do Estado são vigorosos e simples, suas máximas claras e luminosas; absolutamente não há nenhum interesse confuso, contraditório; o bem comum se patenteia em todos os lugares e só exige bom senso para ser percebido (ROUSSEAU, J-J. **Op. cit.,** *liv. IV, cap. I, p 117).*

FIGURA 19: COUDER, A. JURAMENTO DE *Jeu de Paume* (PARIS, 1848)

O contrato social imaginado por Rousseau preserva algumas afinidades com aqueles propostos por seus predecessores Hobbes e Locke, sobretudo, na situação de liberdade e igualdade vivida na condição hipotética do estado de natureza. Divergências surgem na ênfase dada por cada um ao papel da razão e dos sentimentos que motivam o acordo geral. Todos concordam, no entanto, que o contrato tem por função primeira garantir a paz, facilitando a sobrevivência e a realização dos planos de vida de cada um no seio da sociedade. A radicalização de um estado de natureza feliz para os homens aflorou em Rousseau, no segundo discurso que tratou da origem das desigualdades e antecedeu *Do Contrato Social.*

Leitura de *"Discurso sobre a Desigualdade entre os Homens"*

O segundo discurso que Rousseau apresentou à Academia de Dijon, em 1754, não obteve a mesma premiação que o primeiro, vitorioso ao responder de forma negativa à questão sobre a contribuição das artes e ciências para o progresso dos costumes humanos. Tal como o primeiro, o *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* trata de modo quase pejorativo o estatuto da vida em comunidade nas cidades modernas. Antecipa aqui a noção de contrato social que seria desenvolvida mais tarde, em 1762. Além disso, faz uma descrição muito mais pessimista dos avanços da civilização, enquanto sonha com o "paraíso perdido" do homem primitivo.

Não obstante o fato de ter sido preterido no concurso disputado, o segundo discurso é um dos textos de Rousseau de maior divulgação, tanto hoje, como na época de sua publicação, perdendo apenas para o famoso romance *A Nova Heloísa*, de 1761, que serviu de inspiração a toda primeira geração de autores românticos, como o Goethe (1749-1832) de *Os Sofrimentos do Jovem Werther* (1774). Aliás, Rous-

seau pode ser legitimamente considerado o precursor da filosofia romântica que contagiou todo século XIX com seu ideal do "bom selvagem" e do direito de todos a se revoltarem contra as injustiças sofridas em Estados governados por tiranos. O segundo discurso desenvolve alguns pontos que já haviam sido tratados superficialmente no primeiro trabalho premiado, tais como a deterioração da vida em sociedade, comparada com uma convivência remota mais feliz, e a origem da desigualdade tendo como um dos fatores principais a valorização dos talentos de uma meritocracia que acaba por formar classes aristocráticas distintas das menos favorecidas fisicamente.

Figura 20: Ilustração do livro STADEN, H. Viagem ao Brasil (1557)

Ao lado das obras de seus colegas enciclopedistas, Rousseau valeu-se dos relatos de viagens feitas à América para traçar à distância o perfil de uma era originária, onde os homens viviam felizes com o pouco que tinham. Desde os primeiros anos do descobrimento, que os europeus tiveram sua imaginação incendiada pelos relatos dos navegantes, a ponto de procurarem reproduzir teatralmente o cenário e o comportamento dos nativos. Durante o século XVI, tornaram-se famosas as chamadas *Festas Brasileiras*, onde alguns indígenas, misturados a marinheiros, que conheciam bem seus costumes, e prostitutas, que faziam os papéis das índias, representavam as cenas cotidianas da vida no novo mundo. Montaigne foi o primeiro filósofo a ter contato direto com índios tupinambás que foram levados para Rouen, em 1562, como testemunhos do curto período de ocupação da França Antártica (1556 a 1567). Com a descrição feita por uma pessoa que permanecera na América por uma década e fora seu serviçal "durante muito tempo", Montaigne escreveu *"Dos Canibais"*, texto incluído no primeiro livro de seus *Ensaios* (1580), onde traçou diver-

sos paralelos da vida selvagem com a Grécia antiga. Depois de Montaigne, Hobbes, Voltaire e Locke imaginaram várias situações que poderiam ocorrer no novo continente, a fim de servirem como ponto de partida de suas teorias sobre origem da sociedade humana ou como exemplos exóticos de lugares fantasiosos, onde tudo poderia acontecer.

Rousseau foi um dos que se sentiram atraídos pela oportunidade antropológica, até então inédita, de tentar recriar o caminho percorrido pela humanidade, desde os tempos mais remotos até sua época. Ao contrário de Hobbes e Locke, ele imaginou que os primeiros humanos com as características físicas idênticas aos contemporâneos viviam, apesar das dificuldades naturais em um estado de felicidade completamente diferente do estado de guerra permanente, que os empiristas ingleses pensavam. Utilizando praticamente os mesmos métodos de raciocínio hipotético empregado por Hobbes e Locke que procura se apoiar empiricamente em fenômenos observados no comportamento humano, Rousseau extrai conclusões radicalmente diferentes de seus antecessores.

DISCURSO NATURAL

Já no prefácio, Rousseau adianta a perspectiva antropológica adotada, destacando a importância maior da compreensão do que vem a ser humano. Porém, procurar entender como foi traçada a evolução social desta espécie é uma das tarefas mais difíceis posto que as pistas principais do início da humanidade foram apagadas pelo tempo. Ainda hoje, quando técnicas arqueológicas avançadas estão à disposição dos historiadores, não é possível determinar, com os vestígios descobertos depois de Rousseau, como se desenvolveram os primeiros passos em direção à civilização, que dirá das tentativas ambiciosas propostas no século XVIII ou XVII. Embora estivesse consciente das limitações reais para execução de sua tarefa, Rousseau não se intimidou em acusar todos os seus contemporâneos e colegas acadêmicos de partilharem, do pior dos mundos possíveis, invertendo a máxima leibniziana.

O objetivo do *Discurso sobre a Desigualdade entre os Homens* é tentar mostrar que a fonte de todos os males existentes no convívio humano está no próprio desenvolvimento da sociedade moderna. O desenrolar do argumento é feito em duas partes. Na primeira descreve-se o estado de natureza original imaginado e os tipos

de desigualdades que aí poderiam ser encontradas. Na segunda parte, vem as etapas de evolução da sociedade e o agravamento das desigualdades entre ricos e pobres; governo e cidadãos; e, por fim entre tiranos e súditos. A intenção é provar que a desigualdade existente surge como vícios e artifícios da sociedade e da cultura, não tendo portanto nada de natural. O homem natural basta a si mesmo e assim é feliz, enquanto o homem artificial depende do trabalho e da cooperação dos outros para encontrar a felicidade perdida, vivendo então em uma constante infelicidade.

Para chegar a tanto, o primeiro passo é distinguir a *desigualdade fisiológica* vinculada à forma constitutiva do corpo do indivíduo – saúde, faixa etária, musculatura etc. – da *desigualdade moral* que varia segundo normas e convenções humanas que estabelecem privilégios para uns em detrimento de outros. De imediato, deve-se descartar a relação suposta entre os dois modos de desigualdade, já que a condição física não seria a razão pela qual alguém ocupa uma posição superior a de outro em uma sociedade – o cais do porto e os pátios de construção estão tomados por fortes estivadores e pedreiros que são obrigados a seguirem as ordens de despachantes e engenheiros não tão fortes. Apesar de uma série de fatos históricos serem citados ao longo do texto, a pesquisa inicialmente não considera as verdades da história, ocupando-se apenas de raciocínio hipotético que se espera ser capaz de esclarecer a natureza das coisas e a verdadeira origem do comportamento humano[101].

Em meio a uma natureza composta por uma flora e fauna abundante, imagina-se o homem desprovido de qualquer instinto especial imitando os outros animais e mantendo facilmente a subsistência com os diversos alimentos que encontra. A robustez e a firmeza do caráter fazem com que aqueles bem constituídos sobrevivam aos mais fracos. Antes de inventar qualquer instrumento, tem o homem de contar apenas consigo mesmo em seus atributos corporais. Nesta condição simples, se tivesse mantido um comportamento uniforme e solitário, conseguiria o homem manter sua saúde e força, sem se depravar pelo uso da razão. Para Rousseau, "o estado de reflexão é um estado contrário à natureza e (...) o homem que medita é um animal depravado"[102]. Sem a necessidade de remédios e tendo poucas doenças,

101 Veja ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a Desigualdade,* pp. 235-237.

102 ROUSSEAU, J-J. *Op. cit.*, I parte, p. 241.

o estado de natureza seria uma situação mais preferível do que a era moderna e suas infinidades de males.

A vida doméstica torna o homem, como os outros animais domesticados, mais fraco e medroso. Comparativamente, tanto homens como animais não passariam de máquinas engenhosas, com a diferença de que os seres humanos executariam suas ações livremente, fazendo escolhas que os animais não poderiam fazer. Sendo assim, ao invés de satisfazerem seus desejos instintivamente, os humanos querem sempre mais do que lhes é suficiente, deixando que sua vontade comande seus comportamentos, deformando os sentidos já saciados. É essa vontade livre que torna o homem um agente capaz de decidir em realizar ou não uma determinada ação e, por conseguinte, diferente dos outros animais, em vez da simples faculdade de entendimento. Na perspectiva de Rousseau, todo "mecanismo dos sentidos e da formação de ideais" pode ser explicado por leis mecânicas, mas o processo de escolha e os sentimentos envolvidos não são passíveis de uma explicação mecanicista, dada sua vinculação estrita com as atividades da alma e não do corpo[103]. Outro fator decisivo na distinção entre homens e animais é a busca de perfeição, ou *perfectibilidade*, que não existe entre as outras espécies, cujos indivíduos nascem, crescem e morrem, mantendo as mesmas características básicas. No homem, entretanto, a perfectibilidade pode levar a perdas inesperadas que põem o sujeito em um estágio inferior ao inicial, como na velhice onde as faculdades cognitivas afetam o uso da razão e colocam o idoso em um grau de dependência maior que o das crianças. Tal como em Hobbes, são as paixões, como os desejos e os temores, que obrigam um aperfeiçoamento constante do raciocínio. O homem selvagem só conhece os impulsos naturais, desconhecendo até mesmo o medo da morte que é "uma das primeiras aquisições feitas pelo homem ao distanciar-se da condição animal[104].

Por outro lado, para que as ideias metafísicas se desenvolvessem no homem seria preciso antes que fosse desenvolvido o uso da palavra, em uma língua dotada de gramática. A primeira linguagem universal utilizada estava toda baseada no grito da natureza. Gradativamente, sons e gestos imitativos vão constituindo as palavras que permitem a formação de proposições necessárias ao entendimento.

103 Veja ROUSSEAU, J-J. *Idem*, I parte, p. 243.

104 ROUSSEAU, J-J. *Ibidem*, I parte, p. 244.

Contudo, o desenvolvimento de uma razão cultivada e paixões refinadas só ocorre em uma sociedade já constituída, pois no estado de natureza o instinto é suficiente para fornecer o que for de necessário para a vida.

Diferente de Hobbes, Rousseau defendeu que apesar dos primeiros humanos não terem uma noção exata de bem e mal, no sentido moral, haveria entre os primitivos uma disposição para piedade, uma virtude universal que precede à reflexão e pode mesmo ser observada em alguns animais superiores. A piedade é pois um sentimento natural que pode ser expresso na máxima "alcança teu bem com menor mal possível para outrem"[105]. Paixões naturais violentas, como o sexo, são aquelas que dão origem às leis necessárias para contê-las. Simultaneamente, o sentimento moral correspondente à atração sexual que é o amor, surge de modo artificial com o propósito de estabelecer em sociedade o controle de um gênero sobre o outro e por conseguinte uma desigualdade que não se encontra na natureza. Aqui, não haveria o refinamento das paixões, a educação, nem a história e a cultura a desenvolverem as diferenças dos tipos de vida de cada um. Na natureza não há diferença significativa entre os indivíduos da mesma espécie, toda desigualdade surge do convívio social e da necessidade que cada um tem do trabalho do outro.

> ***(...) [P]or serem os laços da servidão formados unicamente pela dependência mútua entre os homens e pelas necessidades recíprocas que os unem, é impossível subjugar um homem sem antes tê-lo colocado na situação de não poder viver sem o outro, situação essa que, por não existir no estado de natureza, nele deixa cada um livre do jugo e torna inútil a lei do mais forte (ROUSSEAU, J-J.* Discurso sobre a Desigualdade, *I parte, p. 258).***

SOCIEDADE DOS DESIGUAIS

A segunda parte do *Discurso sobre a Desigualdade* trata, então de apresentar os motivos pelos quais a vida em sociedade provocou maior desigualdade entre os homens do que aquelas diferenças físicas encontradas no estado de natureza. Tal como em Locke, a fundação da sociedade aconteceu a partir do instante em que o direito à proprie-

105 ROUSSEAU, J-J. *Ibidem*, I PARTE, P. 254.

dade de alguém foi reconhecido pelo outro. Para chegar a esse reconhecimento, foi preciso, entretanto, que uma série de ideias fosse desenrolada.

O sentimento de existência foi a primeira noção desenvolvida nessa direção e com ela a preocupação com a própria conservação. A perigosa concorrência pelos recursos com outros animais e depois com um número cada vez crescente de pessoas, além das intempéries ambientais, exigiram do homem a invenção de instrumentos que o auxiliassem a sobreviver. A superioridade que essas invenções davam ao homem frente aos outros animais produziram a consciência de si próprio e a motivação pela promoção do próprio bem-estar. Em meio à caça feita em grupo e no costume de morarem juntos, alimentou-se também a noção de compromisso mútuo e reforço à ligação familiar. Ao lado disso, surgem os sentimentos de amor e ciúmes, sustentados por preferências que deram o primeiro passo para a desigualdade. As primeiras sociedades assim formadas mantinham características do estado de natureza inicial e antecipavam alguns problemas das atividades urbanas mais recentes[106].

O desenvolvimento posterior da cultura da terra provocou as demandas pelas primeiras regras de justiça a reconhecerem a propriedade e a divisão dos bens. Os mais fortes e habilidosos conseguem, assim, obter para si maior quantidade de recursos, cuja acumulação apresenta os primeiros sinais de riqueza. Enquanto alguns se adaptavam bem às mudanças e ficavam ricos, os pobres permaneciam ainda no seu estado natural. Essa flagrante desigualdade colocou a primeira sociedade em estado de guerra.

Com intuito de proteger suas posses, foi conclamada a união sob o pretexto de defesa dos fracos. Eis como a lei de propriedade acabou por restringir a liberdade natural de todos. O corpo político estabelece-se como um contrato pelo qual as partes unidas se comprometem a cumpri-lo sob a observância de magistrados que têm a obrigação de manter a tranquilidade de todos e visar a utilidade pública ao invés de seu próprio interesse[107].

Nesse novo tipo de sociedade, a distinção por mérito e riqueza passou a reger a formação dos governos. Essas distinções políticas foram acompanhadas de distinções de caráter entre aqueles

106 ROUSSEAU, J-J. *Ibidem*, II PARTE, PP. 259-264.

107 ROUSSEAU, J-J. *Ibidem*, II PARTE, P. 275.

que procuravam manter a ordem e os que queriam preservar sua liberdade. No último grau dessas desigualdades, surgiram o déspota que, a despeito do contrato social, procura manter-se no poder pela força e, com ele, o direito à rebelião para que fossem preservados os bens e a vida dos súditos. Desse modo, pouco a pouco, o homem natural foi sendo substituído pela reunião de *homens artificiais*[108].

> ***(...) [O] homem selvagem e o homem policiado diferem de tal modo, tanto no fundo do coração quanto nas suas inclinações, que aquilo que determinaria a felicidade de um reduziria o outro ao desespero. O primeiro só almeja o repouso e a liberdade, só quer viver e permanecer na ociosidade e mesmo a ataraxia do estoico não se aproxima de sua profunda indiferença por qualquer outro objeto. O cidadão, ao contrário, sempre ativo, cansa-se, agita-se, atormenta-se sem cessar para encontrar ocupações ainda mais trabalhosas; trabalha até a morte, corre no seu encalço para colocar-se em situação de viver ou renunciar à vida para adquirir a imortalidade; corteja os grandes, que odeia, e os ricos, que despreza; nada poupa para obter a honra de servi-los; jacta-se orgulhosamente de sua própria baixeza e da proteção deles, e, orgulhoso de sua escravidão, refere-se com desprezo àqueles que não gozam a honra de partilhá-la (ROUSSEAU, J-J.* **Op. cit.,** *II parte, p. 281).***

Junto ao *Discurso sobre a Desigualdade*, foram anexados uma longa dedicatória à república de Genebra, onde nascera o autor, descrita como a cidade ideal, de acordo com as hipóteses defendidas ao longo do texto. Pouco tempo depois, Rousseau se arrependeria deste elogio quando suas obras *Emílio* e *Do Contrato Social* forem proibidas, em 1762, e ele mesmo ter a prisão decretada por seus conterrâneos. Depois de publicado o resultado do concurso, Rousseau acrescentou algumas notas onde discorreu sobre a bibliografia utilizada na sua elaboração. *Do Contrato Social* procurou apresentar um argumento mais consistente do que esse segundo discurso. Entretanto, seu autor teve de colher, em Genebra, os frutos amargos da semente que fora lançada em Dijon. Depois de Rousseau, a filosofia moderna

108 ROUSSEAU, J-J. *Ibidem*, II PARTE, P. 281.

tomou os novos rumos traçados pelos devaneios deste inquieto caminhante que levaram à conturbada era contemporânea.

O Filósofo do Esclarecimento

Immanuel Kant, filósofo prussiano, nascido em Königsberg, é o principal nome do *Aufklärung* (Esclarecimento ou Iluminismo) germânico. Admirador dos iluministas franceses, sobretudo, Jean-Jacques Rousseau, chegou mesmo a desviar sua rigorosa rotina para receber as notícias sobre a Revolução Francesa. Os primeiros textos de Kant tratavam de temas ligados à ciência da natureza. A partir de 1770, procura então estabelecer seu grande sistema teórico, que ele chamou de criticismo, acerca das categorias da razão (pura, prática e juízo). Em 1783, escreveu o opúsculo *"Resposta à Pergunta: O que é Esclarecimento?"*, defendendo o *uso público* da razão, voltado para superação da menoridade intelectual em que vive a humanidade. Foi um republicano leal, embora tivesse de conviver sob o regime despótico dos imperadores Frederico, o grande e Frederico Guilherme II, da Prússia. Este último chegou a forçá-lo à censura, por causa da obra *"A Religião dentro dos Limites da Razão"*, em 1794.

Para Kant, a educação deveria ser pública e universal; o regime político, republicano e constitucional; devendo as nações se reunirem em uma Liga mundial. No opúsculo de 83, já mencionado, ele abriu o trabalho definindo o Esclarecimento da seguinte maneira:

> ***Esclarecimento* é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. *A* menoridade *é a incapacidade e de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O* homem é o próprio culpado *dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas nas faltas de decisão e coragem de* servir-se de si mesmo *sem a direção de outrem.* Sapere aude! *Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento (KANT, I.* "Resposta à Pergunta: O que é Esclarecimento?", *p. 516).***

Kant foi censurado, mas obedeceu a sua condenação por ser um fiel seguidor da lei. Por mais dura que ela fosse, enquanto estivesse em vigor, era para ser cumprida.

AUTONOMIA X COMUNIDADE

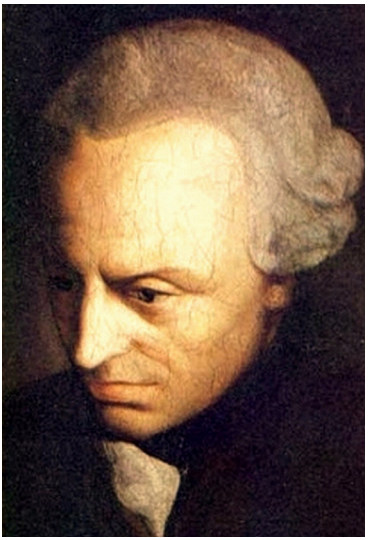


FIGURA 21: IMMANUEL KANT (1790)

Nem sempre, entretanto, a autonomia da razão é um obstáculo para o atendimento das normas de uma comunidade qualquer. Isso só ocorre se por acaso essas normas forem contrárias aos ditames da razão. Kant, que era um dos principais defensores da autonomia da razão, em seu conceito de imperativo categórico, dizia que todo ser racional deve agir como se sua máxima subjetiva pudesse ser considerada uma lei universal, isto é, que uma determinada linha de ação (conduta) do sujeito poderia ser considerada um dever a ser seguido por todos seres racionais, independente de uma comunidade em particular. Portanto, as normas de uma comunidade de seres racionais (reino dos fins, segundo Kant) seriam todas passíveis de universalização, e assim os indivíduos dessa comunidade estariam todos, em tese, obrigados a cumprirem as suas normas, já que elas seriam também leis universais, moralmente válidas.

Entretanto, as comunidades reais, na maioria das vezes, possuem normas particulares que não podem ser consideradas leis universais, válidas para todos. Tais normas não seriam, então um dever a ser cumprido pelo indivíduo, que as atenderiam somente de forma casuística ou instrumental, para atingir um fim particular, e não moralmente racional e universal.

Em linhas gerais, uma resposta que contemplasse esses pontos, poderia ser considerada correta. Essa ideia de autonomia da razão é uma das importantes contribuições de Kant para o cerne do debate sobre a moralidade e foi lançada na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

De Kant, o filósofo da história Johann Gottfried von Herder (1744-1804), seu ex-aluno, dizia que "a história do homem, dos povos e da natureza, a ciência natural, a matemática e experiência tais eram as fontes com que este filósofo animava suas lições e relacionamento. Nada digno de ser conhecido lhe era indiferente"[109].

Kant consolidou na língua alemã a metodologia da filosofia moderna iniciada por René Descartes. Tinha o interesse vivo sobre todas as coisas passíveis de trato científico e de tudo procurava saber, mesmo sem nunca ter saído de sua cidade natal. Incorporou como poucos em sua época, o conceito e a postura adequada para um pensador iluminista.

109 HERDER, J. G. v. *Briefe zur Beförderigung der Humanität*, CARTA 79, P. 105.

LEITURA DE *"O QUE É 'ESCLARECIMENTO'?"*

A carreira filosófica de Kant foi marcada não só pela estrutura arquitetônica de sua crítica, mas também por vários opúsculos publicados. Sua obra da primeira fase é toda composta por ensaios, cujos temas tratavam desde a cosmologia até a metafísica. No entanto, manteve-se afastado nessa época dos assuntos relacionados à história, política e moral, embora tivesse publicado textos que continham traços de ideias que foram desenvolvidos mais tarde em obras específicas, como as questões estéticas e antropológicas contidas em *Observações acerca do Sentimento do Belo e do Sublime*, de 1764.

Depois de 1781, Kant continuou escrevendo seus opúsculos, enquanto erguia sua "filosófica catedral barroca". Dessa vez, entretanto, ao lado da metafísica, aparecem assuntos religiosos, éticos, sociais, pedagógicos e tudo o mais que estivesse voltado ao entendimento da questão fundamental de sua linha de pesquisa: "o que é o homem?". Do ponto de vista político, a principal contribuição de Kant encontra-se na coleção de opúsculos reunidos em torno da *"A Paz Perpétua"*, escrito entre 1795 e 1796. As teses kantianas que mais interessam aos estudiosos do direito devem ser buscadas em primeiro lugar no livro *Metafísica dos Costumes* (1785). Porém o texto de Kant

que lhe causou mais problemas com a censura foi *A Religião dentro dos Limites da Razão*, de 1794, onde pretendeu enquadrar a doutrina religião nos moldes de sua abordagem crítica do alcance racional para defesa de seus princípios.

Na primeira *Crítica*, Kant havia mostrado, como já fizera em um opúsculo de 1763, *"O Único Fundamento Possível de uma Demonstração da Existência de Deus"*, que as defesas racionalistas de Leibniz, Espinosa, Descartes e mesmo de Santo Anselmo (1033-1109), em seu famoso argumento ontológico[110]. Pela Razão pura, seria impossível estabelecer a realidade de tal existência, uma vez que ela estaria baseada apenas em juízos.

> ***(...) Porém, a necessidade incondicionada dos juízos não é uma necessidade absoluta das coisas. Porque a necessidade absoluta do juízo só é uma necessidade condicionada da coisa ou do predicado do juízo. (...)***
> ***Contudo, esta necessidade lógica demonstrou um tão grande poder de ilusão que, embora se tivesse formado o conceito* a priori *de uma coisa, de tal maneira que na opinião corrente a existência esteja incluída na sua compreensão, julgou-se poder concluir seguramente que, convindo a existência necessariamente ao objeto, desse conceito, isto é, sob a condição de pôr esta coisa como dada (como existente), também necessariamente se põe a sua existência (pela regra da identidade), e que este ser é, portanto, ele próprio, absolutamente necessário, porque a sua existência é pensada conjuntamente num conceito arbitrariamente admitido e sob a condição de que eu ponha o seu objeto.***
> ***(...) Exteriormente, nada há com que possa haver contradição, porque a coisa não deverá ser exteriormente necessária; interiormente, nada há também, porque suprimindo a própria coisa, suprimistes, ao mesmo tempo, tudo o que é interior. Deus é Todo-poderoso, eis um juízo necessário. A omnipotência não pode ser anulada, se***

---

110 Esse argumento pretende provar *a priori* a existência de Deus identificando-o como algo "maior do que a qual nada se pode pensar" (ANSELMO, Sto. *Proslógion*, cap. XV, p. 97), que deve existir em pensamento e na realidade, caso contrário não se compreende ao certo o que se quer dizer com a maior coisa que pode ser concebida.

puserdes uma divindade, ou seja, um ser infinito a cujo conceito aquele predicado é idêntico. Porém, se disserdes que Deus não é, então nem a omnipotência nem qualquer dos seus predicados são dados; porque todos foram suprimidos com o sujeito e não há neste pensamento a menor contradição (KANT, I. **Crítica da Razão Pura,** *A594-595 e B622-23, pp. 501-502).*

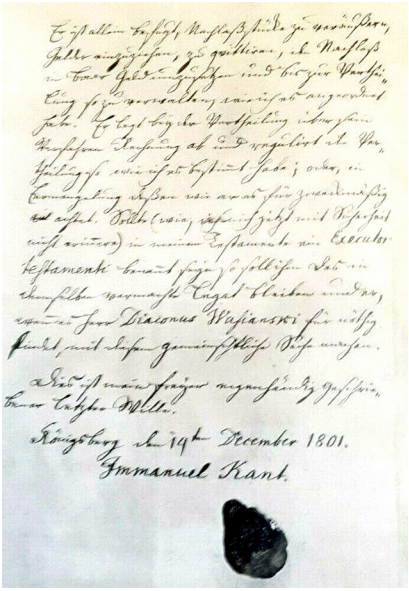


Figura 22: Testamento de Kant

Com isso, a razão puramente teórica estava impossibilitada de fornecer uma prova definitiva sobre a existência de Deus. Para que esta fosse sustentada, a teologia dependeria de uma fundamentação precisa dos juízos morais, a fim de que uma conduta boa pudesse aspirar à felicidade em uma vida além-túmulo, respondendo à questão "o que podemos esperar?". Todo o raciocínio religioso, portanto, decorreria de uma Razão prática, moral, e a salvação deveria ser consequência de uma vida virtuosa e não o contrário. Todas as teorias teológicas especulativas que não estivessem voltadas para os costumes deveriam ser reduzidas a um conhecimento *a posteriori* de Deus. Tais opiniões provocaram como era de se imaginar a ira de religiosos alemães que sob o reinado de Frederico Guilherme II (de 1786 a 1797) fizeram proibir qualquer ensinamento que se desviasse da linha ortodoxa luterana. Kant que já avançava os 69 anos foi censurado e acatou a proibição de manifestar sua opinião religiosa, pelo menos, enquanto durasse o governo desse déspota prussiano.

Kant nutria esperanças que depois do afastamento de Frederico Guilherme II, cuja morte o levou três anos depois do decreto do censor, trouxesse de volta o espírito iluminista que reinava durante o governo de Frederico, o Grande (de 1740 a 1786). Período cuja política de livre expressão do pensamento fora registrado no ensaio *"O Que é*

Esclarecimento?", de 1783. Kant era um sincero divulgador dos ideais iluministas, acreditava no progresso cultural da humanidade e com um tempo em que os seres humanos atingissem plenamente sua maioridade. O projeto iluminista e de uma razão voltada para evolução da espécie humana foi colocado de forma clara neste texto que é um dos de estilo mais direto da obra kantiana, toda ela marcada por um pensamento difícil de acompanhar.

OUSAR PENSAR

Os motivos que levaram Kant a escrever *"O Que é Esclarecimento?"* estão relacionados à mesma questão proposta pelo jovem teólogo Johann Friedrich Zöllner (1753-1804) que se manifestou com irritação contra uma proposta anônima, que surgiu em meados de 1783, para abolição do casamento religioso. Kant levou a sério o questionamento desse pastor, lançado na revista *Berlinische Monatsschrift*, de setembro de 1783, e preparou a sua resposta que foi publicada no mesmo periódico em dezembro de 1784. E, logo no início, Kant abre com um primeiro parágrafo que faria jus a qualquer manifesto do movimento, caso o iluminismo tivesse necessitado de uma formulação tão precisa quanto aquela que define o movimento como ousar saber por si mesmo[111].

A imagem que Kant tinha de seus contemporâneos era de homens, em sua maioria, e mulheres, na totalidade, presos a posturas de eternos discípulos de seus mentores, e que deixariam ao encargo de especialistas contratados, as tomadas de decisão que lhes eram exigidas[112]. Seja por preguiça ou pelo temor inculcado pelos próprios educadores, a maior parte da humanidade considerava e, talvez ainda considere, difícil pensar por si mesma, a fim de encontrar a passagem para a maioridade. Viver sobre a tutela de outras pessoas se tornou quase como uma segunda natureza da qual muitos temem se afastar. Sempre que uma posição lhes é cobrada, preferem se manifestar por meio de fórmulas preestabelecidas e preconceitos que os mantêm em

111 VEJA PÁGINA 153.

112 OS PRINCIPAIS TEXTOS DA RADICAL INGLESA MARY WOLLSTONECRAFT (1759-1797), PRIMEIRA FILÓSOFA DO FEMINISMO, AINDA NÃO HAVIAM SIDO PUBLICADOS, TAIS COMO: *Thoughts on the Education of Daughters*, DE 1787; *The Female Reader*, DE 1789; E *A Vindication of the Right of Women*, 1792.

condição inferior, como correntes que os impedem de caminhar firmemente[113].

Contudo, uma vez dada liberdade ao público, Kant imaginava que seria inevitável a busca pelo esclarecimento. Todavia, isto não poderia vir de acontecer por completo imediatamente, já que é frequente exigirem os alunos dos próprios educadores, que tentam se afastar dos preconceitos que difundiram antes, a permanência na obscuridade a qual o público se fixou por apego à tradição.

> ***(...) Uma revolução poderá talvez realizar a queda do despotismo pessoal ou da opressão ávida de lucros ou de domínios, porém nunca produzirá a verdadeira reforma do modo de pensar. Apenas novos preconceitos, assim como os velhos, servirão como cintas para conduzir a grande massa destituída de pensamento (KANT, I.* "Resposta à Pergunta: O Que é 'Esclarecimento'?"*, p. 104).***

Longe de Paris, cinco anos antes de deflagrar a Revolução Francesa, Kant antevia os problemas que enfrentariam os revolucionários das luzes, na mudança radical da sociedade que propunham. Pelo hábito profundo de estar atrelado a preconceitos, é que seria necessário que a massa fosse instruída gradativamente. De todo modo, para que o esclarecimento se desenvolvesse seria necessário principalmente a condição de plena liberdade, sendo o uso público da razão o aspecto mais brando desta liberalização.

Na época de Kant, estava generalizada a prática da censura à expressão individual, por parte das autoridades - assim como no começo do século XXI. O que impedia considerá-la uma era esclarecida. Só o uso público da razão livre poderia realizar o esclarecimento. Por *uso público*, entenda-se a manifestação de pessoas sábias perante um mundo de letrados. Ao passo que no *uso privado*, as tais pessoas é imposto a obediência em primeiro lugar, assim como quando estão a exercer as funções burocráticas de Estado, no serviço militar, no pagamento e cobrança de impostos ou no exercício do sacerdócio, onde a constante discussão sobre a validade de cada ordem inviabiliza a atividade específica de comando e controle. Nessas circunstâncias, aquele que considerasse o exercício de suas funções incompatíveis com suas convicções pessoais deveria se afastar do cargo, pois tais profissões não permitem ao indivíduo agir conforme suas crenças pessoais, por

113 Veja KANT, I. *"Resposta à Pergunta: O Que é 'Esclarecimento'?"*, p. 102.

melhor fundamentadas que elas estejam[114]. Apenas quando se dirige a um público mais amplo, ou toda humanidade, as opiniões do autor devem se expressar através de um uso público da razão, expondo suas ideias em seu próprio nome.

Por outro lado, do ponto de vista legal, qualquer forma de contrato que vise impedir o futuro esclarecimento do povo deve ser considerado nulo e sem validade, mesmo entre classes religiosas mais ortodoxas. Nesse sentido, para o aperfeiçoamento da espécie, toda constituição e mesmo normas religiosas precisam ser submetidas a uma discussão prévia e são passíveis de posteriores modificações por cada um que exerça suas faculdades racionais. Assim, um monarca tem suas ações restritas à vontade do povo, que deve ser a sua também, sem deixar de se valer do poder para evitar a violência entre os súditos, ou o estabelecimento do despotismo espiritual pela censura[115].

Embora julgasse que ainda não vivia em uma era de esclarecimento, Kant acreditava que uma abertura nesta direção havia sido feita, permitindo que se vislumbrasse a possibilidade de superação dos obstáculos à saída da menoridade. Frederico, o Grande, entre tantos déspotas, era um monarca digno de ser considerado, na interpretação de Kant, com esclarecido. Pois, permitia a livre manifestação sobre questões religiosas e também morais[116].

Os assuntos religiosos merecem destaque, porque, diferente das ciências e das artes, sofriam a tutela de governantes ou sacerdotes. Um governante esclarecido que tenha o controle das forças armadas "para garantir a tranquilidade pública"[117] é capaz de permitir a todos seus súditos o livre pensamento, sob a condição de restrita obediência às leis. Por conta disso, a tendência para a liberdade de pensar espalha na população o desejo de participar mais voluntariamente das tarefas que lhe são devidas, alterando até os princípios de governo. Deste modo, a imagem que se tem da humanidade se torna mais digna de seu nome, além da simples concepção de homens máquinas.

O Que é 'Esclarecimento'? inclui-se, geralmente, nos opúsculos kantianos destinados às discussões de temas históricos. Ao lado de outros escritos políticos e pedagógicos, ajuda a preparar a mente do

114 Veja KANT, I. *Op. cit.*, pp. 104-108.

115 Veja KANT, I. *Idem*, pp. 108-112.

116 Veja KANT, I. *Ibidem*, p. 112.

117 KANT, I. *Ibidem*, p. 114.

leitor para a mudança que viria inevitavelmente, a partir de 1789. É em opúsculos como este que a arquitetônica da *Crítica* kantiana, assume seus contornos mais humanos, pronta para responder as questões de aplicação da teoria, no cotidiano, que nem sempre cabem em uma obra maior.

Do Dogma à Falha

A grosso modo, existem, pelo menos, cinco tendências a caracterizar a formação do conhecimento humano: a *dogmática*, a *cética*, a *relativista*, a *eliminativista* e a *crítica*. Em graus variáveis, os dogmas são posições que acreditam estar apoiadas em certezas indubitáveis, seja uma revelação divina, seja axiomas – a sua maneira, estoicos e cartesianos partilham dessa postura. O ceticismo, inaugurado por Pirro de Élida, ataca essa pretensão com argumentos que visam mostrar serem as questões filosóficas insolúveis. Por conseguinte, sugeriam a "suspensão do juízo" (*epoche*) em geral ou sobre um assunto específico. Os relativistas, tradicionalmente associados às ideias de Protágoras de Abdera (490-420 a.C.), afirmam que uma verdade universal não existe, mas apenas relativa à perspectiva humana. Por sua vez, há quem diga, os eliminativistas, ser ilusória qualquer pretensão de verdade passível de conhecimento no estágio atual da cognição e que só novas pesquisas apresentarão um parâmetro mais de acordo com essa aspiração.

Em seu tempo, Immanuel Kant defrontava-se com o dogmatismo de Christian Wolff (1679-1754), por um lado, e o ceticismo de David Hume, por outro, como alternativa, propôs uma teoria crítica, onde se admitia restrições à racionalidade humana, embora dentro

desses limites fosse possível o conhecimento universal dos fenômenos. No *Prefácio* de sua *Crítica da Razão Pura*, Kant lançou essa ideia da seguinte forma:

> ***"Por uma crítica assim, não entendo uma crítica de livros e de sistemas, mas da faculdade da razão em geral, com respeito a todos os conhecimentos a que pode aspirar, independente de toda a experiência; portanto, a solução do problema da possibilidade ou impossibilidade de uma metafísica em geral e a determinação tanto das suas fontes como de sua extensão e limites; tudo isso, contudo, a partir de princípios." (KANT, I.* Crítica da Razão Pura, *A XII).***

Toda sua *Crítica* é dedicada ao estabelecimento dessa tese que, em resumo, considera impossível o conhecimento da coisa em si, mas viável na forma de fenômenos, isto é, do modo como as coisas se apresentam no mundo. Embora o projeto kantiano seja vulnerável a muitas objeções, o pensamento crítico passou a ser reconhecido por essa postura intermediária entre o dogmatismo e o ceticismo. O aspecto delimitador da razão, típico do criticismo, proporcionou uma sexta variante chamada *falibilismo*, de Charles S. Peirce (1839-1914), para quem as crenças justificadas pela razão estão prontas a serem revistas, caso novos dados fornecidos levem a isso. Tudo por causa das limitações naturais impostas ao entendimento humano.

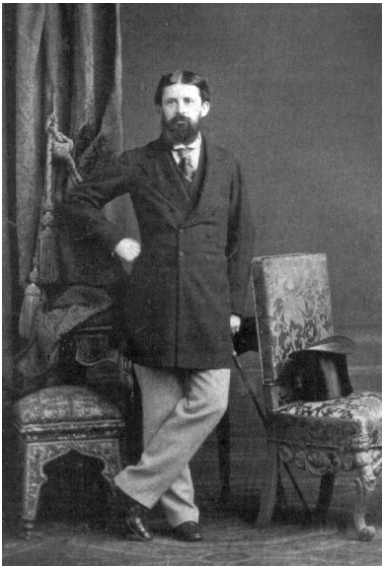


Figura 23: Foto de Charles Sanders Peirce

O Arquiteto da Crítica

A vida de Immanuel Kant é uma das mais estranhas entre as estranhas vidas de todos aqueles que se dedicaram à filosofia. Enquanto a maioria dos filósofos modernos foi arrastada pela onda de transformação do pensamento e dos costumes, sendo por conta disso que muitos deles foram obrigados a viajar ou exilar-se em países diferentes de sua origem, Kant permaneceu protegido desse frenesi, graças a uma rotina metódica que espanta quem se interesse pela obra deste autor crucial para história da filosofia. Como Rousseau e Hobbes, o início da vida de Kant foi marcada pela pobreza e uma dura luta pela subsistência. Seu pai era um artesão que produzia selas e artigos de couro. Sua mãe pertencia a uma seita religiosa chamada Pietista que seguia com rigor absoluto todas práticas e crenças religiosas. De sua infância e juventude pouco se sabe, além do fato que o próprio Kant procurava esquecer os anos difíceis da "escravidão juvenil". Os Kant haviam deixado a Escócia um século antes do nascimento de Immanuel, procurando por uma situação mais confortável na Prússia Oriental. O Kant mais famoso era o segundo entre seis irmãos e nasceu, em 22 de abril de 1724, na cidade prussiana de Königsberg (depois da invasão russa, em 1945, Kaliningrado). Cresceu, trabalhou, estudou, pensou, escreveu e

envelheceu sem nunca ter atravessado os limites da cidade. Morreu tranquilo na senilidade, a 12 de fevereiro de 1804.

No colégio Fridericianum, teve sua instrução básica iniciada em 1732, e na Universidade de Königsberg formou-se em 1755. Durante o período de formação, sobreviveu como professor particular de famílias ricas até conseguir o grau de mestre. Aos 31 anos, começa a trabalhar nessa universidade como conferencista particular (*Privatdozent*) proferindo por mais 15 anos aulas sobre diversas matérias, desde matemática e física até geografia e ética. Johann Gottfried von Herder, que fora seu aluno, disse certa vez que "nada digno de ser conhecido lhe era indiferente"[118]. Depois de duas tentativas para ingressar no cargo de professor da universidade, em 1770, finalmente, Kant consegue a nomeação de professor de lógica e metafísica.

Seu cotidiano era regido por uma regularidade mecânica e tudo tinha a hora certa para acontecer. Pela manhã, acordava cedo e se punha a trabalhar, nada comendo até o almoço. Durante o almoço, servido sempre na presença de três a oito convidados, conversava animadamente sobre qualquer assunto de interesse, menos sua própria filosofia. Às 15 horas e 30 minutos saía a passear sozinho, a fim de respirar calmamente, pelo nariz, e exercitar-se ao caminho. Tal era a precisão de seus hábitos, que uma anedota conta dos habitantes da alameda de tílias, pela qual Kant sempre passava, costumarem acertar seus relógios quando avistavam o filósofo se aproximando. Por causa disso, essa rua passou a ser conhecida em Königsberg, como o Passeio do Filósofo. Depois da caminhada, dirigia-se a sua biblioteca e lia até anoitecer. Por volta das dez horas, afastava-se de qualquer esforço mental, no intuito de preparar o sono. Dessa rotina agradável da maturidade, Kant nunca se afastou, tendo a quebrado apenas por duas vezes: primeiro quando leu o *Emílio* de Rousseau e depois ao esperar notícias da Revolução Francesa.

Kant tinha baixa estatura, media cerca de um metro e sessenta de altura, em um corpo franzino, e com estranhos era de uma timidez extrema. Por duas vezes, teve a oportunidade de pedir a mão de duas moças, mas uma se mudou da cidade antes que ele se decidisse lhe propor o casamento e a segunda, cansada de esperar, aceitou o convite

118 *Apud* MORENO, L.J. *"Introducción", in* KANT, I *Observaciones acerca del Sentimento de lo Bello y de lo Sublime*, p. 8

de outro rapaz mais ousado. Assim, Kant deixou passar as chances de casamento, ficando solteiro por toda sua longa vida.

Divisão da Obra

A obra de Kant, geralmente, é dividida em duas grandes fases, a primeira chamada Pré-Crítica, que vai de 1755 a 1770, e a segunda de Criticismo, a partir de 1781. Seu primeiro texto impresso, no entanto, data de 1747, época em que ainda estava estudando na universidade. Chamava-se *Pensamentos sobre a Verdadeira Avaliação das Forças Vivas*, uma tentativa de conciliar as perspectivas de Descartes e Leibniz, cuja aplicação do método da matemática ao estudo das forças físicas considerava equivocado, uma vez que os conceitos de um método não se reduziam aos do outro. De 1755 até 1762, procurou Kant empregar a metafísica ao estudo da física, unindo racionalismo e experiência. Deste período, destaca-se *História Universal da Natureza e Teoria do Céu*, publicado anonimamente em 1755, mas que embora não tenha sido muito divulgado, antecipou a tese de Laplace (1749-1827) sobre a origem do sistema solar a partir de uma nebulosa primitiva.

Nessa fase pré-crítica, Kant versou por praticamente todos assuntos da física de seu tempo, além de geografia, lógica e estética. A partir de 1764, no entanto, volta-se com mais atenção para os temas de metafísica, ainda sob a influência forte de Leibniz, através da leitura de seu principal discípulo, o filósofo dogmático alemão Christian Wolff. Contudo, em 1766, decepcionado com a leitura de uma obra chamada *Arcana Cealestia* (1749 a 1756), do teólogo sueco Emmanuel Swerdenborg, Kant que já se deixava influenciar pelas ideias de Hume e Rousseau, publica anonimamente, *Os Sonhos de Um Visionário*. Neste pequeno artigo, já se percebe o estilo crítico que irá ser consolidado duas décadas depois. Tantos eram os absurdos místicos desse visionário que Kant não teve outra explicação para tais equívocos, a não ser a crença na autonomia plena da razão, típica de filósofos racionalistas. Entre outras, Swerdenborg afirmava que o homem era fundamentalmente espírito, e se estivesse aberto para as coisas celestiais poderia entrar em contato com outros espíritos. Tudo isso, aplicando o sistema metafísico leibniziano. Kant considerou impossível para a razão humana, dentro de seus limites, provar a existência de outros seres puramente espirituais.

(...) [P]arece mais adequado à natureza humana e à pureza dos costumes fundar as esperanças do mundo futuro nos sentimentos de uma alma de boa índole que, pelo contrário, fundar sua boa conduta na esperança do outro mundo. (...) Assim pois, abandonemos à especulação e ao cuidado de mentes desocupadas todos os ruidosos artifícios teóricos a respeito de objetos tão distantes. De fato, nos são indiferentes; a fugaz ilusão das razões a favor ou contra o que possa decidir sobre o aplauso das escolas, sem embargo, dificilmente decidirá algo sobre o destino futuro dos homens honrados. Tampouco a razão humana está suficientemente dotada de asas como para atravessar nuvens tão altas como as que nos ocultam os segredos do outro mundo (...) (KANT, I. **Os Sonhos de um Visionário,** *II parte, cap. 3, p. 111).*

Figura 24: Gravura de 1845 da Casa de Kant em Könisberg

Por fim, para conseguir entrar definitivamente na Universidade de Königsberg, Kant defende a famosa *Dissertação de 70*, ou *Acerca da Forma e dos Princípios do Mundo Sensível e do Mundo Inteligível*, onde lança a linha de pesquisa e os conceitos principais que orientarão a estrutura arquitetônica de sua fase crítica. Já em *Os Sonhos de um Visionário*, Kant considerava a necessidade da razão pura reconhecer seus limites, a fim de evitar o ridículo de defender absurdos como o do teólogo sueco. Agora com a *Dissertação de 70*, tal limitação se estabelece pela distinção daquilo que é possível perceber como adquirido pela sensibilidade, os fenômenos externos do mundo, e à inteligência, o conhecimento racional dos números, isto é aquilo que se apresenta à mente como coisa em si e não para nós como os eventos materiais, em geral. Posto isso, procura delinear as formas do mundo sensível ou como a sensibilidade opera por intermédio do tempo e do espaço e como o entendimento pode conhecer algo *a pri-*

ori, antes de qualquer experiência, ou *a posteriori*, depois da experiência. Projeta, então um método de análise dos temas metafísicos que só será exposto por inteiro 11 anos depois na primeira crítica, a *Crítica da Razão Pura*.

O Criticismo Kantiano

Antes de Kant, a filosofia oscilava como o pêndulo de Galileu, entre o materialismo e empirismo de um lado e o inatismo e racionalismo de outro. Dogmáticos idealistas e céticos naturalistas revezavam-se no posto de quem proferiria a última palavra sobre o entendimento humano. Desde 1770, Kant impôs-se como tarefa parar com essa troca constante de posições propondo uma investigação sobre como a metafísica era possível de ser entendida por ciência. Deveria então a crítica filosófica encontra um objeto, ou a fonte de conhecimento, ou ainda o modo de pensar que fosse peculiar à metafísica. Caso essa pesquisa apontasse resultados negativos, as pretensões metafísicas de ser uma ciência própria deveriam ser afastadas de vez.

A *Crítica da Razão Pura*, cuja primeira edição saiu em 1781, iniciou essa tarefa de forma sistemática, procurando as características típicas da metafísica, ou do conhecimento filosófico puro. Kant pensava que a física, a matemática e a geometria de seu tempo já haviam encontrado formas de conhecimento que satisfaziam seu estatuto científico, enquanto a metafísica não era capaz de fornecer, sequer, um *juízo sintético a priori*. Calma! Com isso Kant queria dizer que para uma atividade ser considerada científica era preciso que ela apresentasse proposições, ou enunciados, que fornecessem informações adicionais sobre o sujeito estudado e, além disso, que transcendessem a qualquer experiência, isto é, que fossem entendidas sem o recurso das relações das coisas materiais. Tal juízo deveria estar puro de um contato empírico, como instrumento da razão humana. A posse de um conhecimento puro seria importante para qualquer ciência, uma vez que tal conhecimento garantiria a sua *necessidade*.

A experiência ensina que uma coisa pode ser constituída de uma maneira ou de outra, mas nada diz se o que está sendo observado não possa ocorrer de forma diferente[119]. Essa lição Kant já havia aprendido com Hume. Tratava-se então de encontrar um juízo necessário

119 Veja KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, introdução, II, B 3, pp. 37/38.

para toda metafísica poder ficar de pé. Mas antes, é importante primeiro fazer algumas distinções e definições. Assim sendo, Kant começa por definir a diferença entre juízos analíticos e sintéticos. Por *analíticos,* entendem-se os juízos cujos predicados fazem parte da identidade do sujeito. Por exemplo, se o ouro for definido como metal amarelo maleável, ao se emitir um juízo que enuncie ser ouro amarelo, este juízo será analítico e nenhum conteúdo acrescenta ao conceito de ouro. O que vale dizer que todos juízos analíticos são apenas *explicativos*. Já os *juízos sintéticos* trazem em seu predicado uma informação que não pode ser extraída do conceito do sujeito e que, portanto, se encontra fora de sua definição. Dizer que "alguns corpos são pesados" amplia o conhecimento que se tem do conceito geral de corpo, sendo então um juízo *extensivo*, por estender a compreensão que se tem previamente do sujeito. Todos juízos analíticos são concebidos *a priori*, ao passo que os sintéticos poderiam ser *a posteriori*, com origem na experiência, ou *a priori*, formados no entendimento puro e na razão pura[120].

Todas as ciências teóricas – a matemática, geometria e a física -, imaginava Kant, teriam *juízos sintéticos a priori* como seus princípios fundamentais, caberia à metafísica encontrar seus princípios sintéticos uma vez que ela teria como fonte apenas o conhecimento puro *a priori*. O próximo passo para solucionar esse problema foi descrever a estrutura da razão que produz tais juízos. Na *"Doutrina Transcendental dos Elementos"*, primeira divisão da *Crítica da Razão Pura*, Kant apresenta em primeiro lugar sua *"Estética Transcendental"*, onde descreve os princípios da sensibilidade *a priori*. A *sensibilidade*, nesse sentido, seria a capacidade de receber representações do objetos percebidos. Através da sensibilidade os objetos são dados e a *intuição empírica* é fornecida, de acordo com as sensações provocadas pelos objetos. Os objetos da intuição empírica são chamados *fenômenos*. Os conceitos relativos aos fenômenos são gerados pelo *entendimento*, tendo por base apenas as intuições da sensibilidade. Além das intuições empíricas, a sensibilidade forneceria as *intuições puras* como formas próprias que não dependem de um objeto real dos sentidos, mas são a condição para que estes sejam percebidos em sua extensão e duração. Tais intuições puras *a priori* seriam o sentido externo do

120 Veja KANT, I. *Op.cit, idem*, III, A 6 e 7, B 10 e 11, pp. 42/43 e *Prolegômenos*, § 2, pp. 14-15.

espaço, onde os objetos são representados como sendo do lado de fora do sujeito, e o sentido interno do *tempo* que representa dentro do sujeito a sensação de passagem ou permanência de um objeto. Tempo e espaço não seriam conceitos empíricos, mas a condição da sensibilidade para que a experiência seja possível, portanto, antecedem a esta e são intuições puras *a priori*[121].

Depois disso, resta descrever como o entendimento gera as representações e o entendimento daquilo que é percebido pela sensibilidade. A *Lógica transcendental* vem determinar a origem e o alcance desses conhecimentos. Na estética, Kant concluiu que só é possível ter intuições sensíveis e que as supostas intuições puras, nada mais são que as formas puras da sensibilidade – espaço e tempo – que permitem a recepção externa e interna dos objetos. Portanto, apoiado em intuições sensíveis o *entendimento* deverá pensar os objetos, a fim de gerar o conhecimento, pela união da intuição com o pensamento. Não obstante, para que seja um conhecimento puro, como convém à metafísica, a lógica transcendental deve analisar se existe algum conceito que seja puro e independente da sensibilidade. Seria então esse conhecimento oriundo de ideias transcendentais. Ao longo da primeira crítica, Kant se esforçou em tentar mostrar a impossibilidade do entendimento em resolver dos problemas inerentes às ideias psicológicas, da existência da alma ou de sujeitos absolutos; cosmológicas, sobre a origem e infinitude do universo; e teológicas, existência de um ser supremo[122].

Em sua obra seguinte, *Prolegômenos* (1783), Kant resume toda essa discussão na constatação que a indecisão quanto aos problemas da antinomia das ideais transcendentais leva à limitação do uso da razão ao conhecimento empírico.

> ***Servi-me para o início desta observação da imagem sensível de um* limite*, para fixar as barreiras da razão em relação ao uso que lhe é apropriado. O mundo dos sentidos contém meros fenômenos, que ainda não são coisas em si mesmas. Estas últimas (*números*) devem ser admitidas pelo entendimento, justamente pelo fato de ele conhecer os objetos da experiência como simples fenômenos. (...) A***

121 Veja KANT, I. *Idem*, I, I parte, A 19-49, B 33-73, pp. 61-87.

122 Veja KANT, I. *Ibidem*, I, II parte, liv. II, cap. II, A 405-567, B 432-595, pp. 379-484.

> *experiência, que contém tudo o que pertence ao mundo dos sentidos, não se limita a si mesma; de cada condicionado, chega sempre só a outro condicionado. O que deve limitá-la encontra-se necessariamente fora dela, e este é o campo dos puros entes de entendimento. Mas este é para nós espaço vazio, em se tratando da* **determinação** *da natureza destes entes de entendimento e, portanto, se temos em vista conceitos dogmaticamente determinados, não podemos ir além do campo da experiência possível. (...) Mas a* **limitação** *do campo da experiência por algo, que aliás lhe é desconhecido, é um conhecimento que resta à razão neste ponto, mediante o qual ela não se encerra dentro do mundo dos sentidos, nem vagueia fora do mesmo, mas, como convém ao conhecimento do limite, circunscreve-se apenas à relação daquilo que está fora dela com o que está contido dentro do mesmo limite (KANT, I.* **Prolegômenos,** *III parte, § 59, p. 83).*

Dentre as antinomias que correspondem aos conflitos em que as ideias transcendentais podem suscitar argumentos contra e a favor, aquela que diz respeito à cadeia causal de eventos cosmológicos, também conhecida como a "Terceira Antinomia", coloca um problema cuja solução interessa diretamente à moral. Em suma, o problema que a razão pura aqui se põe é saber se há uma causa necessária que determine o desenlace de toda série causal entre as coisas no mundo, ou caso contrário se esta causa não existe e tudo ocorre de forma livre e contingente da série causal, a grosso modo. Com intuito de preservar a liberdade em um mundo de fenômenos estritamente determinados, Kant propõe na primeira Crítica que as ações livres tenham que se relacionar apenas com uma causa inteligível no sujeito, independente da sensibilidade e que pode condicionar algum evento fenomênico[123]. Esse tipo de solução visou atender um uso prático da razão cuja fundamentação apareceria no texto que antecedeu a segunda *Crítica*, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785).

123 Veja KANT, I. *Ibidem*, I, II parte, liv. II, cap. II, A 557, B 585, p. 477.

Crítica Moral e Estética

A *Fundamentação* tem por objetivo encontrar um princípio supremo para a moralidade que valesse por si mesmo sem se vincular às consequências. Tal como na metafísica criticada na obra anterior, a ética deveria seguir o plano de uma arquitetônica racional e separar os elementos empíricos do puramente racional, a fim de descobrir as fontes *a priori* de seus princípios. Por conta disso, descarta-se de imediato que a felicidade possa ser o fim de toda ação moral, posto que os instintos poderiam, neste caso, indicar com melhor exatidão os fins naturais de conservação e bem-estar, do que a razão[124].

Uma lei para ser considerada racionalmente válida deve ser universal e seguir sua orientação segundo a máxima de uma vontade boa e livre. O dever constitui-se como a necessidade dessa vontade respeitar a lei prática. Apenas os seres racionais seriam dotados dessa vontade e da capacidade de agir segundo os princípios universais. O mandamento da razão prática corresponde a um princípio que obriga a vontade, sendo os imperativos sua forma privilegiada. Entre as fórmulas do imperativo, a categórica diz que uma ação deve ser considerada como objetivamente necessária por si mesma, sem ter em mente qualquer outro fim que não o cumprimento do dever. Na moralidade, o *imperativo categórico* representa um juízo sintético *a priori* da razão prática. O único imperativo categórico do qual se pode gerar todos os outros imperativos do dever se expressa pela proposição prática: *"age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio"*[125]. Para descobrir tal lei moral em si mesmo cada sujeito deveria encontrar entre suas máximas de ação, aquela que fosse aceita como válida universalmente por outros seres racionais. Assim, cada um seria ao mesmo tempo legislador e súdito de sua lei moral e cada ser racional reunido em uma comunidade em que cada membro é um fim em si que se relacionam: o *reino dos fins*. Nessa condição, cada ser racional é autônomo e livre para determinar suas ações. Entretanto, como único ser a pertencer ao mesmo tempo ao reino dos fins e ao mundo sensível, seu conhecimento de um conceito moral *a priori* fica comprometido. Cabe então à razão marcar as fronteiras do entendimento entre o mundo sensível e o inteligível. A

124 Veja KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, I sec., B 1, p. 110.

125 KANT, I. *Op. cit.*, II seção, B 65, p. 135.

vontade pertence ao mundo inteligível e pode, como havia sido descoberto na primeira *Crítica*, determinar ações no mundo sensível. A boa vontade está livre da sensibilidade e está separada das inclinações e apetites de uma vontade sensível. Toda essa liberdade, no entanto, como na quarta antinomia, não tem como ser demonstrada dentro dos limites de uma razão humana[126].

Nos limites da *Fundamentação*, apenas o *sentimento moral* pode explicar o fato de haver nos homens o interesse em aplicar as leis morais. Porém, para não ter de reconhecer a validade da concepção empírica da moral humiana, na *Crítica da Razão Prática* (1788), Kant apelou para um arbitrário *faktum* da razão como fundamento de toda inspiração moral incondicionada nos seres humanos[127]. A trilogia do criticismo completa-se em 1790 com a publicação da *Crítica do Juízo*. Agora, Kant tenta descobrir se a faculdade de julgar o gosto estético de prazer ou desprazer pode estar também submetida a princípios *a priori*. Mais uma vez, defronta-se com a dificuldade em tornar objetivos juízos subjetivos. Coloca, entretanto, de uma forma mais plausível, que os juízos estéticos com pretensão de universalidade podem no máximo ter o direito a ser considerados de valor universal, apenas se obtiverem o acordo de outras pessoas, segundo uma concepção finalista da natureza que oriente as escolhas segundo um fim próprio humano.

Além dessa monumental obra, Kant continuou escrevendo um conjunto de opúsculo que trataram de outros temas metafísicos, de história, política, lógica e antropologia. No final da primeira *Crítica*, Kant revelou que seu programa filosófico visava responder a três questões:

1. O que se pode saber?
2. O que se deve fazer?
3. O que se é permitido esperar?

Em seu manual de *Lógica* acrescentou uma quarta questão: O que é o Homem? As duas primeiras questões, tentou responder com as duas primeiras *Críticas*, mas a terceira e a quarta só se encontram as respostas em seus opúsculos finais.

---

126 Veja KANT, I. *Idem*, III sec., B 121, p.159.

127 Veja KANT, I. *Crítica da Razão Prática*, I parte, liv. I, cap. III, A 187-188, p.120.

Antinomias de Kant

Em sua *Crítica da Razão Pura*, Imannuel Kant descobriu quatro paradoxos aos quais dava o nome de *antinomias*. Tais antinomias refletiriam o conflito da razão com ela mesma, na hora de definir questões fundamentais acerca das ideias cosmológicas do ordenamento do mundo sensível. Esses conflitos não seriam resultante de erros de raciocínio ou de confusões paradoxais, como nos enunciados autorreferenciais. A rigor, não eram falácias ou sofismas criados para embaraçar a argumentação, segundo o contexto em que fossem proferidos. Todavia, indicavam as limitações reais da capacidade mental para solucionar esses problemas, no âmbito da metafísica.

Kant demonstrou que as antinomias se chocavam com obstáculos racionais que impediam uma posição favorável seja por uma tese, ou por uma antítese que, respectivamente, se contrapunham. As quatro antinomias apresentam relacionados com os *limites* do universo; à *complexidade* das coisas; à *liberdade* causal e à existência de um ser *necessário*. Para cada um desses assuntos, uma tese favorável e uma antítese contrária de igual valor poder-se-ia ser levantada pela razão.

A respeito da limitação do universo, sua tese pressuporia que houvesse um começo do mundo no tempo e no espaço, enquanto sua antítese sustentaria que o "mundo é infinito no tempo e no espaço". Sobre a complexidade, por um lado, se afirma que "tudo no mundo é constituído por partes simples", mas, por outro, também se diz que "nada é simples e tudo é um composto". Para a liberdade, "haveria várias causas livres para as coisas no mundo" ou "haveria apenas uma causa de todas as coisas e nada estaria livre das leis naturais". Por fim, no mundo, "existe um ente necessário, seja como parte ou origem da série causal", ao passo que se defenderia contra isso que "nada seria necessário, porém contingente, no mundo ou fora deste"[128].

Diferente dos paradoxos, onde as soluções decorrem do encontro de erros nas premissas ou na inferência que leva a conclusões aparentemente inaceitáveis, as antinomias kantianas não podem ser resolvidas por argumentos ou fatos naturais. Sempre se poderá sustentar pressupostos válidos em favor de uma tese ou de sua respectiva antítese. Kant sugeriu então que respostas aceitáveis deveriam ser extraídas dos interesses racionais puros. Assim, se para as duas primeiras ideias cosmológicas matemáticas de limite e divisão, não se pode conceber a experiência de um nada ou vazio no infinito e no início das séries compostas, entretanto, poder-se-ia imaginar uma progressão *indefinida* que fosse condicionada pelos fenômenos, como estes aparecem.

Em outras palavras, seria plausível a imaginação defender que há uma série indeterminada, segundo sua grandeza, mas limitada por uma quantidade desconhecida de fenômenos – o termo simples das séries divisíveis -, embora isso não pudesse ser provado pela razão pura, sem contradição. Por exemplo, haveria no mundo sensível uma grande quantidade de matéria, suficiente para torná-la indeterminada – os grãos de areia em uma praia. Tal matéria, por sua vez, poderia ser dividida até os limites subatômicos. Todavia, mesmo que isso fosse verdade, pelo que a mera experiência mostra, nada impediria que a razão pura continuasse a progressão até superar os limites e a divisão ao avançar sobre o infinito. "A divisão [como o limite] só vai até onde a experiência alcança"[129].

128 Veja KANT, I. *Prolegômenos*, A 144, p.68.

129 KANT, I. *Prolegômenos*, A 149, §52c.

Com relação à disputa sobre a liberdade, Kant pressupõe que a razão seja livre da sensibilidade e capaz de causar ações no mundo, por meio de um agente. Isto mesmo se considerando que todas as demais coisas no universo estão presas a leis naturais e, portanto, condicionadas pela causalidade. Desse modo, Kant compatibilizava o livre arbítrio dos seres racionais com o determinismo do mundo fenomênico[130].

> ***Logo, posso dizer, sem entrar em contradição: todas as ações de entes racionais, enquanto fenômenos, estão sujeitas à necessidade da natureza; mas as mesmas ações, consideradas apenas em relação com o sujeito racional e com sua capacidade de agir apenas pela razão, são livres (KANT, I.* idem, *A 154, §53).***

Porém, para a quarta antinomia – também chamada de teológica -, não é possível sustentar empiricamente a existência de um ser necessário independente da própria série causal. Não obstante, a sua impossibilidade em si, não pode ser decretada, uma vez que, no mundo sensível, apenas fenômenos existem – não objetos numênicos, que existam por si mesmos. Sob o ponto de vista transcendental, o incondicionado tem de estar necessariamente fora do âmbito da experiência física. Sendo assim, um ser apenas inteligível seria admissível, sem ferir a causalidade empírica – existiria, no entanto, apenas na razão[131].

A rigor, as antinomias não são falácias, pois os argumentos nos quais se apoiam não estão errados. Também não são efetivamente paradoxos que se referem a si mesmos, nem estão em contexto dúbio. A solução de suas aporias representam, na acepção kantiana, um acabamento para razão do mundo, onde uma natureza sensível procura conviver com o entendimento em seres racionais dotados de sensibilidade. Demonstram, ao final, as dificuldades da razão em responder as principais questões ligadas à ordem do universo. O que foi um incômodo sem precedentes para uma geração de filósofos dogmáticos e idealistas românticos que o sucederam.

As antinomias kantianas se distinguem ainda das "antinomias jurídicas" que, no direito, tratam das normas legais que entram em

130 Veja KANT, I. *Op. Cit*., A 154, §53.

131 Veja KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B 587 e ss.

contradição umas com as outras. Estas nada têm a ver com os intransponíveis problemas da metafísica e sua razão pura transcendental.

Figura 25: Nos limites do universo, o limite da razão humana.
DEREWECKS, A. Via Láctea vista do Cânion de Fairland

Teoria da Arte Kantiana

A teoria da arte kantiana é uma das mais importantes da história da filosofia. Suas ideias sobre o assunto rivalizam com as de Aristóteles e Platão, antes dele, e as posteriores sofrem sua influência direta ou indiretamente, como Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Arthur Schopenhauer (1788-1860), Friedrich Nietzsche (1844-1900) etc. Por ser um marco divisório, sua obra pode ser estudada sem a necessidade de se recorrer a uma retrospectiva histórica do debate acerca das questões técnicas que o antecedeu. Immanuel Kant discute principalmente com seus contemporâneos – sobretudo Alexander Gottlieb Baumgarten (1741-1762) -, enquanto procura colocar a arte no lugar de destaque em sua arquitetônica filosófica.

A obra de Kant, geralmente, é dividida em duas grandes fases, a primeira, chamada Pré-Crítica, que vai de 1755 a 1770, e a segunda de Criticismo, de 1781 até 1790. Na fase pré-crítica, debate todo tipo de tema, indo desde a teoria do céu – *História Universal da Natureza e Teoria do Céu*, publicado anonimamente em 1755 – até os silogismos de lógica clássica – *Acerca da Falsa Sutileza das Quatro Figuras do Silogismo* (1762). Aqui, não há ainda uma organização sistemática dos conceitos e ideias trabalhados. Mas já podem ser notadas noções

que serão mobilizadas e sistematicamente agrupadas, mais tarde. A partir de sua famosa Dissertação de 70, ou Acerca da Forma e dos Princípios do Mundo Sensível e do Mundo Inteligível, Kant lança a linha de pesquisa e os conceitos principais que orientarão o plano arquitetônico de sua fase crítica, ao mesmo tempo em que conseguia uma almejada colocação na Universidade de Koenigsberg.

Durante os onze anos que se seguiram, monta então um método de análise das questões metafísicas que só terá seus alicerces expostos por inteiro na primeira crítica, a *Crítica da Razão Pura* (1781, doravante CRP). Com CRP, fica estabelecida a divisão fundamental das faculdades do pensamento em três partes: conhecimento, juízo e razão. O conhecimento da natureza objetiva das coisas é tratado pela própria CRP. A razão e suas ideias de liberdade e vontade boa são abordadas na *Crítica da Razão Prática* (1788). À *Crítica da Faculdade de Julgar* (1790, doravante CJ), restou o tratamento dos limites da formação de proposições técnicas e da arte, ao realizarem um fim na natureza.

Em sua fase crítica, Kant escreveu vários outros opúsculos – de *"O Que é Esclarecimento?"*, de 1783, até *Lógica* (1800) – que preparavam a passagem de uma etapa da crítica para outra; divulgava os pontos principais de seu método; além de debater as disciplinas da história, do direito, política, educação, religião, antropologia e lógica, sempre sob a ótica do criticismo.

Os textos de Kant diretamente relacionados com a arte são o opúsculo pré-crítico *"Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime"* (1764) e a *Crítica do Juízo* (CJ). Porém, a CRP traz definições importantes acerca do conceito de estética e do papel da imaginação que, se forem ignoradas, podem gerar interpretações equivocadas em relação a sua concepção de arte. Em *Observações*, são relacionadas várias noções, hipóteses e exemplos de sentimentos de gosto e moral. O texto carece de definições mais precisas. As duas primeiras seções esboçam uma teoria do gosto e da moral, enquanto as terceira e quarta seções traçam uma visão antropológica dos caracteres humanos, a qual foi alvo de ataques das feministas, no século XX. Contudo, sua leitura serve como roteiro inicial dos conceitos e ideias que serão melhor trabalhados na CJ, depois. São visíveis as influências dos filósofos escoceses, o que lhe valeu a alcunha de "Hume prussiano". Em suma, são os

projetos de uma futura crítica da razão prática e do gosto que se encontram ali.

FIGURA 26: RUBENS, P-P. SÃO JORGE (1620)

Na *"Estética"* e na *"Lógica Transcendental"*, que subdividem a CRP, há uma definição de estética, como forma da sensibilidade, que difere radicalmente do uso comum do termo lançado por Baumgarten. Para Kant, os juízos relacionados à arte dizem respeito à faculdade do juízo e formação do gosto (teoria da arte, como técnica de realização de um fim da natureza). Por outro lado, a estética kantiana visa definir os limites da sensibilidade na forma dos conceitos de espaço e tempo, que antecedem a toda experiência sensível. Além disso, a CRP faz a classificação das faculdades mentais; da imaginação, razão, entendimento e sensibilidade, bem como as definições conceituais que servem de base a todo sistema kantiano, incluindo a CJ.

Na CJ, essas classificações reaparecem ao mesmo tempo em que se busca apontar a finalidade da natureza humana, antecipando a resposta à pergunta "o que é o homem?", que só aparecerá publicada na Lógica. Tal como nas Observações, é um passo para sua antropologia filosófica, mas agora sistemático e consistente. Aqui, se encontram as limitações de universalização dos juízos de gosto, em seu lugar sendo postulada, entretanto uma generalização argumentada. É o famoso conflito entre objetividade e subjetividade que atravessa toda arte moderna. A solução recairá sobre a tentativa de consenso. Um achado que influenciará Hannah Arendt (1906-1975) e Juergen Habermas dois séculos depois. Também é discutido o papel dos interesses e definidos o belo e o sublime. Por fim, há uma caracterização do gênio artístico que incendiará as mentes de Hegel e Schopenhauer, forjando todo movimento romântico do século XIX.

Observações e Primeira Crítica

Embora as *Observações* sejam consideradas obra da juventude de Kant, o fato é que seu autor já completava 40 anos na época de sua publicação. A razão pela qual não se permite incluir os artigos deste período entre os textos maduros decorre do método rigoroso estabelecido pelo próprio Kant para expor seu pensamento, após a *Dissertação de 70*. Por conta disso, os títulos anteriores a 1770 são geralmente caracterizados como assistemáticos e carentes de definições mais precisas em vários campos. Contudo, autores, como Hannah Arendt, chamam atenção para a importância desses pequenos ensaios iniciais quando se trata de interpretar os últimos textos da fase crítica ou os temas que só foram abordados em pormenor no final da vida de Kant, afetada aqui e ali pela senilidade. As questões ligadas à arte estão entre aquelas atingidas por essas circunstâncias. Depois das *Observações*, Kant só veio trabalhar diretamente o assunto em 1790, com a publicação de CJ, sua terceira e última grande obra crítica.

As *Observações* são ainda marcadas pela influência do conceito de benevolência de David Hume, bem como todas teorias sobre o sentimento moral debatidas desde o lorde e filósofo inglês Anthony Ashley Cooper, autor de *Investigações sobre a Virtude* (1699), até o filósofo e economista escocês Adam Smith – *Teoria dos Sentimentos Morais* (1759). Kant ainda se percebia próximo às origens escocesas de sua família, a ponto de ser chamado de "Hume prussiano" pelo teólogo alemão Johann Georg Hamann (1730-1788), um conterrâneo seu. Não obstante, na passagem para o criticismo, toda essa presença dos sentimentos morais será minimizada em função dos ditames da razão. É só no final da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* que haverá uma ligeira retomada dos sentimentos como motivação relevante para moralidade[132], mas que logo se desfaz com o lançamento da *Crítica da Razão Prática*, onde perdem lugar em definitivo para o *faktum* da razão.

Nas *Observações*, as concepções de arte estão misturadas com moral, antropologia e mesmo com política – caso se aceite a tentativa de Arendt resgatar aspectos sociológicos em Kant, desde a fase pré-crítica[133]. Para quem pretende investigar a teoria da arte kantiana, entretanto, faz-se necessário procurar refinar suas primeiras concep-

132 Veja KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, III seç., B 123.

133 Veja ARENDT, H. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*, I liç., p. 15.

ções sobre o tema, a fim de evitar distorções na leitura posterior dos mesmos conceitos na CJ. Além do mais, tratam-se de meras observações ou descrições e não de argumentação ou justificação filosófica.

Ao longo das três críticas, as faculdades mentais humanas foram sendo criteriosamente classificadas. A CRP procurou delimitar o alcance da razão, enquanto buscava um fundamento seguro para a produção do conhecimento racional. A *Crítica da Razão Prática* expôs a faculdade da razão prática e sua capacidade de formular leis que orientassem a ação humana. Por fim, a CJ visou apresentar o método de subsunção dos conceitos aos fenômenos e a consequente formação de juízos de avaliação, incluindo o gosto artístico.

Observações de um Filósofo

Logo no primeiro parágrafo do ensaio de 1764, as sensações de prazer são consideradas atributos próprios dos seres humanos, um sentimento que lhes seria interno, e nunca o efeito de uma característica qualquer das coisas externas. Com isso, Kant descartava de imediato toda teoria das formas platônicas que colocasse a beleza em um mundo harmônico ideal, completamente independente do sujeito. Porém, ao propor critérios de avaliação de modo subjetivo, um velho problema ressurge toda vez que se postula valores artísticos objetivos perante outro sujeito. Só depois de descartadas as soluções sentimentalistas dos escoceses, um quarto de século mais tarde, é que tentou Kant resolver a questão da objetividade apelando a uma solução de compromisso pela plausibilidade, através de um consenso discursivo, na CJ.

Enquanto essa resposta comunicativa não vinha, a universalização dos valores, em arte, seguiu a sugestão de Francis Hutcheson, Hume e outros que defendiam sentimentos naturais partilhados pela maioria da humanidade, sem mais se argumentar em favor de critérios tão subjetivos. Subjetividade, aliás, que seria uma constante em toda arquitetônica kantiana. Apenas uma definição forte de racionalidade, comum a todos seres racionais, salvou Kant, tempos depois, do subjetivismo. Não sem antes ter de restaurar o dualismo platônico, ao inaugurar o *reino dos fins*, como uma comunidade a qual pertenceriam todos os seres racionais, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*.

Assim, nas duas primeiras críticas, o fato da racionalidade passará a ser suficiente para garantir a objetividade do conhecimento e

deveres morais impostos pela faculdade da razão. Já na terceira crítica, por se tratar do gosto, o apelo a uma faculdade de julgar não será o bastante para apontar um objeto ou juízo valorativo capaz de ascender a universalização, sem a observância de uma finalidade na natureza (teleologia), ou, pelo menos, um consenso argumentado.

Antes de chegar a essa conclusão, nas *Observações*, Kant expõe apenas o ponto de vista de um observador comum que se abstém de argumentar como filósofo ao descrever o sentimento do belo e do sublime. À primeira vista, percebe-se, no entanto, que os candidatos ao gosto refinado precisam atender a certos requisitos, como, por exemplo, estar o mais distante possível das inclinações[134]. Os sentimentos do belo e do sublime teriam por função proporcionar sensações para coisas agradáveis e leves; bem como para objetos imponentes e intensos, respectivamente. Ou seja, para fruição da beleza e contemplação do sublime. Esses sentimentos, por sua vez, estariam relacionados a três temperamentos típicos: o melancólico, o sanguíneo e o colérico, sendo os fleumáticos considerados completamente destituídos de sentimentos morais.

A partir da segunda seção, o entendimento é posto ao lado das coisas sublimes, enquanto as habilidades práticas são vinculadas ao belo. Estas e outras tantas classificações arbitrárias implicariam também a possibilidade de se considerar belos e sublimes aspectos contraditórios, viciosos e a fraqueza moral, ressalvadas as deliberações da razão em contrário. Nesses casos, fica flagrante alguma dose de relativismo nas definições do gosto que Kant não tenta refutar àquela altura, nem explicar[135]. Mas fica também evidente que uma atribuição superficial do belo e do sublime pode ser feita sempre que esta for calcada em aparências ou condição social, nas deliberações sobre o assunto.

Para haver um equilíbrio nas ponderações, é preciso que se recorra a uma harmonia nas proporções que seja própria à natureza humana[136]. Nesse sentido, sempre que se seguisse princípios adequados poder-se-ia chegar ao sublime. Sem embargo, as virtudes que conduzissem ao cumprimento do dever e à inclusão universal da humanidade seriam pertinentes ao sublime. Surge aqui, então, a necessidade básica

134 Veja KANT, I. *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime*, I seç, p. 21.

135 Veja KANT, I. *Op. cit.*, II seç., pp. 26 e 27.

136 Veja KANT, I. *Idem*, II seç., p. 28.

de se encontrar regras restritivas das ações e das influências das inclinações, no intuito de permitir o florescimento da verdadeira virtude (amor universal pela humanidade[137]).

Moral e arte misturam-se em função da dignidade humana, orientando as escolhas que considerem os interesses de todos. Tais sentimentos sublimes seriam encontrados em pessoas com caráter melancólico. Ao passo que, os sanguíneos e os coléricos tenderiam ao belo. Já os fleumáticos seriam desprovidos de sentimentos refinados.

Em suma, as duas primeiras seções das *Observações* mostram, em geral, que, para se alcançar o sublime, alguns elementos críticos sugeridos são necessários, tais como conexões entre as sensações e o entendimento, vinculação a princípios, universalização dos interesses, restrições às inclinações e um projeto da natureza para os seres humanos.

O Conceito de Estética

A sistematização de todas essas concepções começa a partir da CRP. O plano arquitetônico esboçado por Kant obrigou, entretanto, que se rejeitasse as iniciativas pioneiras de Alexander G. Baumgarten, sobretudo no que dissesse respeito ao conceito de *estética*. Em sua obra monumental *Aesthetica* (1750/58), Baumgarten havia proposto uma definição para o termo "estética" como a ciência das coisas sensíveis, incluindo aí a faculdade de julgar e a possibilidade de se chegar ao aperfeiçoamento do conhecimento sensitivo[138].

Kant opôs-se a esse projeto e, na CRP, restringiu o uso do termo "estética" apenas à consideração das formas da sensibilidade, única parte da crítica do gosto digna de ser considerada científica, isto é, capaz de contribuir para formação das leis *a priori* do conhecimento, em geral. Quanto à faculdade de julgar, ou o Juízo, caberia ainda um lugar de destaque na Crítica, mas a análise completa dedicada apenas ao gosto só apareceria na publicação da CJ, nove anos mais tarde.

O objetivo de Kant na primeira crítica era encontrar uma base sólida para a metafísica, ou do conhecimento filosófico puro. Kant pensava que a física, a matemática e a geometria de seu tempo já

137 Veja KANT, I. *Ibidem*, II seç., p. 31.

138 Veja BAUMGARTEN, A.G. *Estética*, part. I, § 116, part. II, cap. I, seç. IX, § 607, e part. III, cap. I, seç. I, § 14.

haviam encontrado formas de conhecimento que satisfizessem seu estatuto científico, enquanto a metafísica não era capaz de fornecer, sequer, um *juízo sintético a priori*. Com isso, Kant queria dizer que para uma atividade ser considerada científica era preciso que esta apresentasse proposições, ou enunciados, que fornecessem informações adicionais sobre o sujeito estudado e, além disso, que transcendessem a qualquer experiência, isto é, que fossem entendidas sem o recurso das relações aparentes das coisas materiais, mas passíveis de universalização. Tal juízo deveria estar livre do contato com a experiência, para ser um instrumento preciso da razão humana. A posse de um conhecimento puro seria importante para qualquer ciência, uma vez que tal conhecimento garantiria a sua necessidade e fundamentação para suas hipóteses.

Todas as ciências teóricas – a matemática, geometria e a física -, imaginava Kant, teriam *juízos sintéticos a priori* como seus princípios fundamentais, caberia agora à metafísica encontrar seus princípios sintéticos uma vez que ela teria como fonte apenas o conhecimento puro *a priori*. O passo seguinte para solucionar esse problema seria descrever a estrutura da razão que produz tais juízos. Na *"Doutrina Transcendental dos Elementos"*, primeira divisão da CRP, Kant apresentou em primeiro lugar uma *"Estética Transcendental"*, onde mostrava os princípios da sensibilidade *a priori*. A *sensibilidade*, nesse sentido, seria a capacidade de receber representações dos objetos percebidos. Através da sensibilidade os objetos são dados e a *intuição empírica* é fornecida, de acordo com as sensações provocadas pelos objetos. Os objetos da intuição empírica são chamados fenômenos. Os conceitos relativos aos fenômenos são gerados pelo *entendimento*, tendo por base apenas as intuições da sensibilidade. Além das intuições empíricas, a sensibilidade forneceria as *intuições puras* como formas próprias, não dependentes de um objeto real dos sentidos, mas a condição para que estes sejam percebidos em sua figura e duração. Tais intuições puras *a priori* seriam o sentido externo do *espaço*, onde os objetos são representados como sendo do lado de fora do sujeito, e o sentido interno do *tempo* que representa dentro do sujeito a sensação de passagem ou permanência de um objeto. Tempo e espaço não seriam conceitos empíricos, mas a condição da sensibilidade para que a experiência se tornasse possível, portanto, antecedendo a esta.

Logo, na *Estética Transcendental*, a sensibilidade ocupa um lugar central como a faculdade receptiva das representações em seu contato com o mundo empírico. Destarte, produziria intuições que depois de serem sintetizadas pelo entendimento, gerariam conceitos sensíveis ou puros. Quando puras, as intuições corresponderiam às formas da sensibilidade que abrem passagem para as coisas externas e internas, por meio do espaço e do tempo, respectivamente. Estes são os principais conceitos da sensibilidade, existentes antes de qualquer experiência (*a priori*), que autorizam conceber a *estética transcendental* como uma ciência da faculdade representativa, tal como Kant entendia as ciências, no lugar da estética geral, ou crítica do gosto, que ele criticava em Baumgarten.

A Faculdade de Julgar

Depois disso, restaria detalhar como o entendimento produz as representações e o conhecimento daquilo que é percebido pela sensibilidade. A *Lógica Transcendental* vem determinar a origem e o alcance desses conhecimentos. Na estética, Kant concluiu que só é possível ter intuições sensíveis e que as supostas intuições puras, nada mais são que as formas puras da sensibilidade – espaço e tempo – que permitem a percepção externa e interna dos objetos. Assim, apoiado em intuições sensíveis o entendimento deveria pensar os objetos, a fim de gerar o conhecimento, pela união da intuição com o pensamento. Não obstante, para que fosse um conhecimento puro conveniente à metafísica, a lógica transcendental deveria analisar também se existe algum conceito realmente puro e independente da sensibilidade. Caso houvesse, esse conhecimento oriundo de ideias transcendentais seria o objeto adequado da razão pura.

A *Lógica Transcendental*, em resumo, estaria voltada para o estabelecimento de regras do entendimento e a consequente formação do conhecimento. Além disso, nesta parte seria feita a análise geral da imaginação e da faculdade de julgar, em geral, mas que são também pertinentes à teoria da arte. Ao tratar da *imaginação*[139], Kant lhe atribui um papel importante, pois, uma vez que o sujeito atinja a unidade sintética da apercepção – a consciência de si mesmo como um Eu capaz de garantir objetividade as suas formas de pensamento (catego-

139 Veja KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, §24, B 150 e ss.

rias de quantidade, qualidade, relação e modalidade) -, nela seriam formados esquemas dos objetos e do próprio sujeito consciente que proporcionariam ao juízo relacionar os conceitos gerados pelo entendimento aos fenômenos. A imaginação poderia fazer representar os diversos objetos, mesmo sem estes estarem presentes na intuição sensível. O *entendimento* só seria capaz de fazer a síntese intelectual do conhecimento *a priori*. Para fazer a síntese figurada da diversidade dos objetos seria preciso, então, a participação da *imaginação*.

Neste ínterim, a função da faculdade de julgar estaria em ligar os esquemas da imaginação produtiva com os fenômenos, subsumindo-os às regras fornecidas pelo *entendimento*. Nesta tarefa, o Juízo dependeria tão somente do "bom senso", uma prática que não pode ser ensinada, por se tratar de um dom natural de cada um[140]. Graças ao Juízo, o entendimento poderia operar os esquemas e chegar ao conhecimento fenomenal, relacionando-os, por sua vez, com as categorias engendradas pelo sentido interno na síntese do sujeito. Por fim, os objetos passariam a fazer sentido e o universal poderia ser vinculado à experiência, embora o conhecimento da coisa em si, continuasse sempre inacessível aos humanos.

No restante da CRP, Kant se esforçou em demonstrar as limitações da razão pura ao estabelecer seus raciocínios e ideias transcendentais, enquanto tentava expor as dificuldades da mente humana em resolver os problemas (antinomias) inerentes à existência de objetos simples ou compostos; às ideias psicológicas, da existência da alma ou de sujeitos absolutos; cosmológicas, sobre a origem e infinitude do universo; e teológicas, existência de um ser supremo. Assuntos que não estão diretamente ligados à teoria da arte, mas a do conhecimento. A antinomia que diz respeito aos juízos estéticos se refere à necessidade ou não de conceitos para limitação da diversidade dos conteúdos.

140 Veja KANT, I. *Op. cit., "analítica dos princípios"*, B170 e ss.

A Dupla Introdução ao Juízo

A *Crítica da Razão Pura* levou uma década para ser elaborada. A dificuldade de compreensão do texto era tanta que obrigou uma segunda edição, revista e melhorada, em 1787. Nesse intervalo, Immanuel Kant trabalhou na continuação de seu projeto filosófico. Em 1785, lança a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que seria complementada pela *Crítica da Razão Prática*, em 1788. Na primeira crítica, procurava resolver os problemas fundamentais do conhecimento teórico da natureza. Na segunda, voltou-se imediatamente para moral, ou o conhecimento prático das leis que comandam as ações humanas.

Porém, Kant deve ter sentido falta de justificações razoáveis para a forma como são feitas as avaliações sobre as ações e sobre as relações causais dos objetos da natureza. Ato contínuo, partiu para composição da *Crítica da Faculdade de Julgar*, ou simplesmente *Crítica do Juízo*, publicada dois anos depois da segunda crítica.

A *Crítica do Juízo* (CJ) visava preencher a lacuna existente entre os dois mundos, sensível e suprassensível, o que exigia uma terceira repartição da filosofia. Além da divisão em teórica e prática, caberia a inclusão da estética, em uma nova classificação, onde se encontrariam os *juízos a priori* da faculdade de julgar, ainda que fos-

sem subjetivos e não uma base sólida para o conhecimento objetivo da natureza. As dificuldades de apresentar essa nova divisão do sistema filosófico, que abrigasse os juízos estéticos, forçaram a formulação de duas introduções dedicadas a esclarecer o novo quadro esquemático das faculdades mentais humanas.

Na primeira introdução, que foi substituída por uma outra mais concisa logo na primeira edição da CJ, o método da crítica, criado por Kant, aparece como um instrumento de investigação do sistema filosófico que se põe à parte deste, com intuito de criticar a sua possibilidade de conhecer algo verdadeiro. Dessa perspectiva, os princípios científicos da realidade seriam divididos em filosofia teórica e prática, subentendidas em filosofias da natureza e dos costumes, respectivamente, cujos conhecimentos seriam empíricos ou puros (*a priori*). A filosofia prática trataria apenas das leis da liberdade e seu conteúdo. Todas outras teorias seriam dedicadas ao estudo da natureza das coisas e suas leis, incluindo aquilo que fosse aplicação prática dessas investigações, o que não se confunde com a *prática* propriamente dita[141].

Enquanto seguissem as leis naturais, as proposições seriam consideradas *teóricas*, ainda que fossem derivadas da vontade. Só quando fossem leis de liberdade é que seus princípios seriam definidos como *práticos*, ou seja, deveriam estar completamente livre de inclinações ou qualquer outra influência material. Enunciados de aparência prática, voltados para o conteúdo de um objeto, pertenceriam ao conhecimento teórico e não formariam um domínio específico da ciência. Nem a física, nem a psicologia poderiam reivindicar o uso legítimo do termo "prática", que, para Kant, deveria ser restrito à metafísica dos costumes. A moral, esta sim, determinaria a necessidade de uma ação na forma de uma lei em geral, como o imperativo categórico, sem se ater aos conteúdos dos objetos, pois seriam princípios próprios da liberdade. Ademais, o conhecimento teórico da natureza nada diria sobre sua possibilidade. As proposições com aparência de comandos práticos sobre a natureza – a maneira como se deve atingir um fim, ou meta -, por outro lado, nada mais seriam do que enunciados *técnicos*, pertinentes à arte, no sentido que os gregos já entendiam. O que vale dizer que fariam parte do conhecimento teórico da natu-

141 Veja KANT, I. *Primeira Introdução à Crítica do Juízo*, I, pp. 195-7 (paginação da Akademie-Ausgabe).

reza e suas consequências. Nesse ínterim, a faculdade de julgar – ou Juízo -, de um modo geral, estaria fundada em *juízos técnicos* não objetivos, que nada determinariam sobre o objeto, ao contrário dos juízos práticos. Seriam somente juízos subjetivos, pois se refeririam apenas a uma concepção elaborada pelo sujeito acerca das coisas[142].

As faculdades do conhecimento superior que operam conceitos *a priori* são divididas em *entendimento* – faculdade das regras universais -; *juízo* – faculdade de ligação do particular ao universal -; e a *razão* – faculdade de determinação do particular por princípios universais. A *Crítica da Razão Pura* (CRP) procurou fornecer, teoricamente, as leis universais da natureza, ou sua possibilidade. A *Crítica da Razão Prática* definiu o imperativo categórico como lei da liberdade. Por depender de outras faculdades, ao juízo resta como próprio o conceito de finalidade da natureza, que permite avaliar se o particular está contido no universal, conforme a sua destinação. Isto implica na existência de um sistema de leis empíricas, contingentes, que permitiria ao juízo fazer essa correspondência. Esse sistema, mesmo que provisório, é capaz de fornecer princípios subjetivos úteis na condução da investigação empírica. Em função de sua insuficiência, o juízo propõe princípios que precisam ser atendidos por leis universais, que revelem a coerência e a sistematização das leis empíricas.

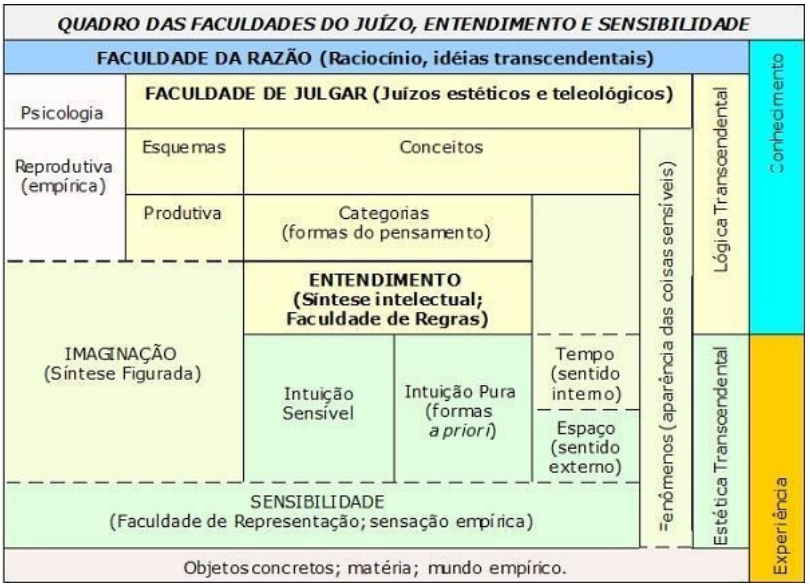
O juízo concebe a natureza como *arte* ou *técnica* submetida por leis particulares que sustentam a validade de suas máximas subjetivas. A representação da natureza como arte pressupõe a ideia de um agente que oriente as conexões naturais. Para saber se existe uma autoria subjacente às causalidades técnicas – relações mecânicas de causa e efeito – deve-se fazer uma investigação crítica sobre os domínios e limites dessas vinculações[143].

A mente humana pode ser reduzida a três capacidades: conhecer, sentir, desejar. Destas, o sentimento de prazer é o único que não promove nenhum conhecimento que requeira uma determinação fundamentada. A vinculação entre saber, desejo e prazer não constitui um sistema, mas um amontoado de conceitos. Para fazer parte de um sistema da filosofia, os sentimentos devem ser fundamentados *a priori* e submetidos a uma crítica adequada. O entendimento fornece tais princípios ao saber, com base nos conceitos de natureza, e a razão à von-

142 Veja KANT, I. *Op.cit., idem*, pp. 197-201.

143 Veja KANT, I. *Idem*, II, pp. 201-5.

tade, com base na liberdade. Os sentimentos estão entre esses dois domínios e precisam descobrir quais são os conceitos que fundamentam os princípios *a priori* do sentir. O juízo só diz respeito ao indivíduo e não leva a nenhum conceito dos objetos[144].



UM SISTEMA PARA O JUÍZO

As leis empíricas não chegam a formar um todo compreensível aos homens, devido à grande quantidade de leis e sua aparência caótica. Não obstante, se faz necessário pressupor subjetivamente uma relação de afinidade entre as diversas leis particulares e os universais. Esse é um princípio transcendental do juízo. O entendimento e a razão não podem fazer a correspondência entre o universal e o particular, por abstraírem toda diversidade da matéria e se restringirem à forma. Só o juízo pode cumprir essa necessidade natural de fixar um princípio para a experiência. Ao contrário das leis formais, as particulares não cumprem os requisitos do conhecimento. Seria preciso, então, que o juízo unisse todas as leis empíricas, para que se estabelecessem experiências sistemáticas na natureza[145].

144 VEJA KANT, I. *Ibidem*, III, PP. 205-8.

145 VEJA KANT, I. *Ibidem*, IV, PP. 208-11.

Na faculdade de julgar, o chamado *juízo reflexionante* é aquele que compara as representações e conceitos, avaliando os fenômenos particulares e ligando-os as leis universais de modo ascendente. Juízos reflexionantes fazem a correspondência inversa dos *juízos determinantes*, que procuram os elementos particulares que fazem parte de um universal, de forma descendente. O juízo faz o trabalho de refletir sobre os conceitos naturais universais, de acordo com suas próprias regras, sintetizando a experiência e submetendo-lhes as intuições empíricas. No caso da experiência particular, o juízo pressupõe que a natureza pode ser adequada à sistematização, antes de fazer as primeiras comparações, como um princípio *a priori*. Ao fazer sua reflexão, o juízo atua criativamente sobre a técnica da natureza, com leis subjetivas adequadas às leis naturais, ao mesmo tempo em que mobiliza uma lógica própria do juízo. Agindo desse modo, acaba por se formar um sistema empírico da natureza. A forçosa artificialidade desse processo confere o estatuto de arte à atividade do Juízo, cujo princípio básico é: "especificar as leis universais em casos empíricos, conforme um sistema lógico"[146]. Embora a finalidade lógica de um juízo não possa ser demonstrada na realidade, esta é pensada como universal, graças à relação de suas formas com uma finalidade na natureza suposta pelo processo de sistematização que é feito[147].

Nesse processo, as formas da natureza revelam uma finalidade lógica que torna possível as redes de conteúdo empíricas classificadas de acordo com suas semelhanças. Dependendo da configuração da experiência, até mesmo uma finalidade absoluta pode ser postulada pelo Juízo. O juízo reflexionante conseguiria distinguir, portanto, o que é um simples agrupamento casual, do que é um arranjo artístico. Uma vez encontrado um princípio de finalidade entre os objetos empíricos, pode-se sempre postular os mesmos fundamentos para coisas que tenham formas semelhantes. Tudo isso é feito apesar da objetividade estar fora do alcance do juízo, em um mundo suprassensível, cujo acesso se dá apenas pela razão[148].

O juízo é a única faculdade apta a atribuir finalidades à natureza, orientando as classificações das formas particulares, sob leis empíricas, sem no entanto, determinar suas formas naturais. Além

146 KANT. I. *Ibidem*, V, p. 216.

147 Veja KANT, I. *Ibidem*, V, pp. 211-16.

148 Veja KANT, I *Ibidem*, VI, pp. 217-18.

disso, está pronta para distinguir a mecânica da causalidade técnica na natureza, das obras de arte, que possuem uma intencionalidade subjacente. As finalidades artísticas e as técnicas só existem no juízo e não na natureza, efetivamente. A reflexão do juízo considera os esquemas da imaginação e os conceitos do entendimento. Os juízos estéticos de reflexão resultam, então, da atividade da imaginação, do entendimento e da atribuição de finalidade feita pela própria faculdade de julgar.

Em suma, as leis empíricas são interpretadas por princípios que formam um sistema no juízo. Quando, se percebe uma forma no objeto que corresponda a um fim natural, então, essa finalidade é considerada objetivamente e os juízos adequados são chamados *teleológicos*, fruto de uma reflexão, mas não de uma determinação[149].

Lógicos e Estéticos

Juízos estéticos são a forma pela qual um sujeito apreende aquilo que o afeta, em sua sensibilidade. Sempre que se referir aos sentimentos, a estética não pode gerar qualquer conhecimento objetivo, mas apenas subjetivo. Por conta disso, não pode ser uma ciência propriamente dita, como pretendia Baumgarten[150]. Para evitar confusões, o termo "estética" deve se referir só às atividades do juízo. Um juízo estético objetivo é uma contradição para Kant, pois juízos objetivos são exclusivos do entendimento, única faculdade que julga as coisas em geral.

Juízos reflexionantes sobre objetos particulares, são também estéticos, e podem unir imaginação e entendimento em seu uso subjetivo e sensível do saber. Diferem dos juízos *lógicos*, que são juízos determinantes e possuem um conceito objetivo em seus predicados. Juízos estéticos extraídos dos sentidos têm predicados que fazem referência direta a um sentimento. Os chamados juízos estéticos universais não têm predicados objetivos, mas podem pretender aspirar a um estatuto de conhecimento geral, fundado na sensação subjetiva e não nos sentimentos de dor e prazer, pois estes são completamente subjetivos. Ao se postular a universalidade dos juízos, a fundamentação deve ser buscada nas regras das faculdades superiores e não nos sentimentos. Cada uma das faculdades pode produzir um tipo de juízo: o

149 Veja KANT, I. *Ibidem*, VII, pp. 219-21.

150 Veja BAUMGARTEN, A.G. *Estética*, part. I, § 116.

entendimento, juízos teóricos; a faculdade de julgar, juízos estéticos; e a razão, juízos práticos[151].

Na estética kantiana, não é possível associar perfeição às representações sensíveis, porque isso exigiria um conceito intelectual do entendimento, que misturaria as faculdades e tornaria sem sentido a distinção entre lógica e estética. A perfeição diz respeito à unidade do ente (ontologia) e não se aplica aos sentimentos. A finalidade objetiva na natureza requer o conceito de perfeição próprio do juízo teleológico, sem auxílio de sentimentos. A intuição empírica é suficiente para formação dos juízos de sentimento. A busca da perfeição depende da razão, enquanto a beleza precisa da reflexão do juízo, que avalia subjetivamente a sua finalidade.

A relação entre conhecimento e sentimentos não passa por conceitos objetivos e sua influência na mente não pode ser determinada *a priori*. Do ponto de vista transcendental, prazer é um estado mental que visa se perpetuar ou realizar seu objeto. Juízos estéticos de reflexão tratam de mantê-lo e os práticos tentam realizá-lo. Em todo caso, o prazer demanda apenas fruição e não compreensão. Portanto, as representações ligadas aos sentimentos só poderiam ser explicadas, analisadas, mas não deduzidas, ou demonstradas[152].

Dos Juízos Teleológicos

A finalidade da natureza é formal quando a intuição é trabalhada na imaginação. Sua realidade é compreendida pelo entendimento que opera os conceitos que se apoiam em relações causais, e que, por sua vez, dependem das leis empíricas. Os *juízos teleológicos* são aqueles que avaliam as suas possibilidades de fundamentação. Nesse sentido, a razão fornece a ideia transcendental da experiência de forma a priori, para os juízos estéticos. Logo, o juízo colabora com a imaginação, entendimento e razão quando são feitas as representações dos fins naturais. Não obstante, as causas finais dizem respeito apenas ao juízo e não estão na experiência. Seus conceitos e leis particulares são uma criação exclusiva da sistematização feita pelo juízo. Os produtos da arte seriam, entretanto, capazes de sugerir um projeto racional dos objetos e seus fins naturais, que são representações típicas dos juí-

151 Veja KANT, I. *Ibidem*, VIII, pp. 221-26.

152 Veja KANT, I. *Ibidem, idem*, pp. 226-32.

zos reflexionantes. Hipóteses sobre as finalidades racionais são construídas por meio de juízos determinantes, através do uso transcendental da razão, ao encontrar sua causa universal. A reflexão sobre os objetos naturais e suas leis mecânicas é importante para fundamentar a causalidade. Mas para determinação teleológica do conceito é preciso transcender os limites da natureza e encontrar a intencionalidade, ou fim racional do objeto. A afirmação dessa intencionalidade cabe, por definição, à razão e não ao juízo[153].

Ao servir de fundamento, os princípios podem ser empíricos, *a priori,* ou uma composição de ambos. Uma investigação psicológica sobre o gosto não alcança o estatuto de uma ciência filosófica, pois não consegue demonstrar nenhum conhecimento do assunto, nem a necessidade *a priori* da origem empírica dos princípios. A pretensão de um princípio *a priori* que orienta a crítica é algo que, embora não seja uma conclusão factível de todos os princípios do sujeito, tem a sua postulação de necessidade justificada pelo juízo. Por ser transcendental, tal investigação cabe à razão pura, mesmo que seja vã[154].

Sem um princípio *a priori,* é impossível aos juízos teleológicos conhecer os fins da natureza. Porém, como os juízos estéticos, não podem pretender afirmar objetivamente esses fins. Por algo ser tal na natureza, não quer dizer que deva ser assim, essa é uma lição aprendida de Hume[155]. A natureza é totalmente contingente. Todavia, por não se poder determinar os juízos estéticos e teleológicos, com leis empíricas, resta então considerá-los como reflexionantes e referentes a princípios *a priori* da razão pura[156].

Kant chamou sua primeira introdução ao juízo de propedêutica enciclopédica. Uma apresentação sumária do sistema da capacidade de conhecer e da localização das devidas faculdades estudadas. Apesar de subjetivamente, tentou estabelecer a condição de necessidade do juízo *a priori* para o conhecimento dos fins naturais; seus juízos reflexionantes; a divisão entre faculdades estéticas e teleológicas, enquanto ressaltava a importância da crítica do gosto sensível e suprassensível, ao qual se referem respectivamente. A arte vê, então,

153 Veja KANT, I. *Ibidem*, IX, pp. 232-37.

154 Veja KANT, I. *Ibidem*, X, pp. 237-39.

155 Veja HUME, D. *Investigação sobre o Entendimento Humano*, seç. XII, part. III, §132, p. 203

156 Veja KANT, I. *Ibidem*, X, pp. 239-41.

sua finalidade vinculada a juízos sobre sentimentos de modo *a priorístico*[157].

A crítica do juízo, mesmo fundada em princípios *a priori* reflexionantes, não pode sustentar uma doutrina própria, pois precisa de leis e esquemas do entendimento e da imaginação. Além disso, suas finalidades subjetivas não fundam, mas apenas mencionam os sentimentos de prazer e dor, como juízos estéticos, por um lado, e como juízos teleológicos, quando se referem à possibilidade de fins naturais dos seus objetos. Como resultado dessa investigação, a *beleza* aparece na finalidade da forma do fenômeno e o gosto no poder deliberar sobre seu valor. O juízo do *sublime* teria uma finalidade interna absoluta, na obra de Kant, e diferenciar-se-ia da beleza por ter esta uma finalidade relativa à forma de uma representação, na disposição mental dos sujeitos. No caso de juízos teleológicos, a finalidade interna considera a perfeição da coisa, ao passo que, a finalidade relativa está voltada para utilidade do fim. Nesse sentido, a crítica prossegue sua divisão a partir do julgamento do belo, passando depois ao julgamento da beleza artística, de onde decorreria uma fundamentação do juízo de beleza natural[158].

Reintrodução ao Juízo

A primeira introdução à CJ vence em extensão e detalhes a segunda, mas deixa a desejar em clareza. Por causa disso, as primeiras edições saíram do prelo com o prefácio e introdução reescritos de modo mais preciso que na primeira tentativa. Assim, o sistema filosófico imaginado por Kant pôde aparecer mais nítido. À primeira vista, a divisão da mente humana se fez em faculdades que atuariam arquitetonicamente na produção de conhecimentos puros e empíricos. A razão pura buscaria conhecer as coisas *a priori* e os limites da especulação, depois que o entendimento fixasse os conceitos e leis de conhecimento da natureza. A razão prática determinaria os fins desejados pela vontade em função da liberdade humana. Entre essas duas faculdades, o juízo atuaria como meio termo das concepções teóricas do entendimento e práticas da razão.

157 Veja KANT, I. *Ibidem*, XI, pp. 241-47.
158 Veja KANT, I. Ibidem, XII, pp. 247-51.

Por conseguinte, o juízo deveria conter princípios *a priori*, apesar de subjetivos, prontos para promover o julgamento de um particular que estivesse submetido a uma regra universal. Tais seriam os juízos estéticos sobre o belo e o sublime, a natureza e a arte. Por outro lado, além de poder ponderar os sentimentos de prazer e dor, o juízo deveria mostrar a conformidade das coisas com suas leis, gerando juízos teleológicos sobre os fins da natureza. Destarte, o juízo funcionaria como uma ponte entre os mundos sensível da experiência e suprassensível, da metafísica, ou seja, entre os fenômenos e as coisas em si. Nessa atividade, são empregados juízos reflexionantes que submeteriam as coisas particulares ao princípio universal, onde se encontra a finalidade anterior a tudo.

Para atingir o conhecimento geral, o juízo tem na finalidade formal da natureza seu princípio transcendental. Com estes princípios, o juízo pode fazer as ligações do predicado universal com o conceito empírico que possui. A finalidade da natureza está entre os princípios transcendentais que fundam *a priori* a investigação empírica. Por meio desses princípios é possível estabelecer axiomas que sustentam teoremas científicos. A conformidade das finalidades com o conhecimento resulta dos princípios transcendentais do juízo, sob os quais se determinam os particulares – como juízos determinantes. Não se trata, entretanto, de conceitos da natureza, objetos do entendimento, nem de liberdade pertinente à razão, mas de máximas do juízo. Tais máximas apontam para uma finalidade transcendental da natureza, contudo, seu conteúdo subjetivo faz com que se subordine ao entendimento, a fim de poder expandi-lo a toda experiência, agora como juízo reflexionante[159].

O entendimento ordena a natureza, de acordo com leis empíricas, enquanto o juízo consolida a unidade dos princípios sobre fins naturais, acompanhados dos sentimentos de prazer ou dor. Tais sentimentos pretendem ter um valor universal, por serem, também determinados pela razão *a priori*. A unidade descoberta nas leis empíricas produz um prazer, ou dor, como motivação para conhecer os limites da natureza[160].

Representações subjetivas dos objetos têm valor estético. Porém, quando permitem a determinação do objeto seu valor é lógico.

159 Veja KANT, I. *Introdução*, V, pp. 181-186.

160 Veja KANT, I. *Op. cit*., VI, pp. 186-188.

O sentido do espaço, nesse contexto, proporciona o acesso às coisas externas, como fenômenos. A sensação externa serve, então, ao conhecimento dos objetos fora do sujeito, mas os sentimentos de prazer e dor não. Pois são meros efeitos do conhecimento. A finalidade, portanto, é um elemento subjetivo da representação que não pode constituir por si um conhecimento dos objetos. Não passa de uma representação estética da finalidade natural. A apreensão da forma de um objeto pela intuição que não estiver ligada a um conceito, pertence só ao sujeito, logo é subjetiva. O prazer de se comparar forma e objeto, no juízo, chama-se *belo*. Concorre, para tanto, a existência de harmonia entre imaginação e entendimento, ainda que não seja necessária a ligação entre prazer e representação do objeto. A reflexão mostra tal relação de modo legítimo, aspirando um valor universal para sua experimentação, não obstante, a postulação transcendental do juízo por um princípio *a priori*. Quando essa reflexão busca uma finalidade para ações morais livres de inclinações, o juízo produz o sentimento de sublime que o separa, na crítica, do belo[161].

Fim Natural

A beleza é uma exibição estética do conceito de finalidade formal subjetiva com uma intuição correspondente. A estética julga essa finalidade por meio dos sentimentos de prazer e dor. Além disso, tenta encontrar juízos *a priori* que fundem sua reflexão e a vinculação de particulares à forma universal que o entendimento, por si só, não é capaz de fazer.

Ao transcender os domínios da estética, os fins objetivos passam a ser assuntos da razão e do entendimento, que devem determinar onde aplicar os conceitos formais da natureza, descendo do universal ao particular. Na lógica do entendimento e da razão, os fins são objetivamente exibidos por meio de conceitos reais de finalidade, formando juízos teleológicos. Contudo, as leis da finalidade da natureza são gerais e cabe ao juízo estético decidir como os sentimentos relacionam as coisas com o conhecimento. Enquanto isso, o juízo teleológico é destinado a determinar as condições de julgamento de qualquer coisa submetida à ideia de fim natural[162].

161 Veja KANT, I. *Idem*, VII, pp. 188-193.

162 Veja KANT, I. *Ibidem*, VIII, pp. 192-194.

Finalmente, as duas introduções terminam reforçando a tese de que todo juízo deve supor a possibilidade *a priori* de seu conhecimento, sem visar uma aplicação racional. Desse modo, o juízo fica a meio caminho entre os conceitos naturais de entendimento e suas finalidades transcendentais de razão, sendo portanto ladeado pelas razão teórica e razão prática. A subjetividade de seus enunciados não permitiria a sustentação de uma objetividade final. No entanto, o Juízo seria capaz de fornecer o suporte suprassensível aos fundamentos compreendidos pelo entendimento, ao mesmo tempo em que possibilita à razão a passagem do domínio da natureza para o da liberdade. Tarefas que são cruciais para viabilidade de todo método da crítica kantiano.

Dos Juízos Estéticos

Depois de enfrentar duas difíceis introduções, o leitor da *Crítica do Juízo*, de Immanuel Kant, já está preparado para lidar com textos bem mais complexos do que os apresentados nas divisões da *"Analítica"* e *"Dedução"*. O corpo da CJ flui com maior facilidade que suas apresentações. Entretanto, ainda há algumas idiossincrasias típicas, como manter a discussão sobre a dedução dos juízos estéticos na parte que cabe à analítica do sublime, quando diz respeito apenas ao belo. De todo modo, a CJ ficou dividida em duas partes principais relacionadas com os juízos estéticos – analíticas do belo e do sublime; dedução e dialética – e juízos teleológicos – analítica, dialética e metodologia. Aqui, serão abordadas as duas primeiras analíticas e a dedução dos juízos estéticos, ficando o restante da obra para outra ocasião.

A *"Analítica do Belo"* subdivide-se em quatro momentos e suas respectivas conclusões sobre esse conceito. No primeiro momento, belo aparece como uma representação feita pela imaginação e trabalhada pelo entendimento no sujeito. A esta representação se ligam sentimentos de prazer ou dor. O gosto surge como um juízo estético subjetivo, que não tem conceito, nem fundamento no objeto, mas se apoia naquela representação do sujeito. Por conseguinte, a

consciência da satisfação sentida está toda enraizada internamente e não se refere a nada fora do sujeito[163].

Os juízos sobre o belo, emitidos conforme o interesse do sujeito, estão, entretanto, comprometidos de alguma forma com os seus respectivos objetos. Uma avaliação isenta sobre juízos estéticos, por sua vez, exige uma total indiferença pela existência ou não da coisa julgada, cuja satisfação gerada deve ser pura e desinteressada do objeto[164].

Por *interesse*, Kant compreendia a satisfação pela existência de um objeto representado. Os dois interesses principais eram: o agradável e o bom. *Agradável* seria tudo aquilo que satisfizesse os sentidos, isto é, à sensação subjetiva de um sentimento sobre o objeto. Nenhum conhecimento poderia ser extraído nesse caso, ao contrário do que ocorreria com os objetos percebidos pelos sentidos e que corresponderiam à sensação objetiva. A sensação excita a vontade pelos objetos, modificando os estados mentais do indivíduo afetado. Assim, seriam gerados interesses e a inclinação para satisfazê-los em uma simples fruição que não demandaria juízos[165].

O interesse pelo *bom*, por seu turno, aprazeria graças ao conceito fornecido pela razão. A utilidade de algo considerado bom, não obstante, seria apenas instrumental, pois o objeto considerado bom tornar-se-ia um simples meio para atingir tal fim. Bom em si corresponderia tudo aquilo que satisfizesse por si mesmo, sendo seu próprio fim e interesse, o que exigiria um conceito sobre como o objeto deveria ser afinal. Por conseguinte, a dependência recairia, agora, em uma reflexão fora da sensação ou qualquer concepção de agradável. Aquilo que apraz de imediato é agradável, enquanto o bom pode ser tanto imediato como ser um instrumento para um fim mediado. Em ambos casos, bom seria um objeto da vontade racional que busca ser satisfeito pela sua realização[166].

Ao referirem-se ao desejo, bom e agradável podem ser condicionados por estímulos passionais ou satisfazerem por si mesmos, quando são puros. Juízos contemplativos, nesse sentido, em vez de voltarem-se para o objeto, são indiferentes à sua existência, sendo inte-

163 Veja KANT, I. *"Analítica do Belo", in Crítica do Juízo*, § 1, pp. 203-4

164 Veja KANT, I. *Op. cit*, § 2, pp. 204-5.

165 Veja KANT, I. *Idem*, § 3, pp. 205-7.

166 Veja KANT, I. *Ibidem*, § 4, pp. 207-9.

ressados apenas na relação de conformidade do objeto com os sentimentos de prazer. Estes sentimentos têm três tipos de representação: agradável, belo ou bom. Agradável quando contentam sujeitos racionais e irracionais; belo apraz só os seres humanos, ao passo que, o bom é apreciado apenas pelos seres racionais. Destas representações, o belo destaca-se como único capaz de provocar satisfação desinteressada e livre. As inclinações por algo agradável, por um lado, e o respeito imposto pela razão, por outro, não permitem ao sujeito ter a liberdade de escolha sobre o objeto do prazer. Em outras palavras, os interesses das inclinações e dos costumes impedem que os juízos sobre objetos sejam livres. Portanto, do primeiro momento, fica entendido que o gosto julga representações e objetos que satisfazem ou não seus interesses, sendo aquilo que os satisfazem considerado *belo*[167].

Publicidade

A consciência do belo como algo desinteressado leva o sujeito a concluir pela existência de um fundamento universal para sua satisfação, correspondente à sensação de plena liberdade. Com isso, pressupõe-se que haja objetividade em seu julgamento, em função da aparência lógica do raciocínio – que demanda a presença de um objeto -, apesar de não passar de um juízo estético sobre uma representação subjetiva. Desde a *Crítica da Razão Prática*, que se sabe, entretanto, que só a razão prática pode fornecer conceitos com interesses em si mesmo. Assim, não se poderia postular desinteresse quando se trata de sentimentos e juízos de gosto[168].

Da parte do agradável, a compreensão fundamental admitiria sua restrição a algo exclusivo dos sentidos de cada um. Divergindo do conceito de bom, cuja legitimidade universal pretendida não se sustenta caso seja vinculado a um mero gosto particular. Para o agradável atingir a generalidade, é preciso que haja unanimidade entre os seres humanos. Mas não poderia reivindicar mais do que regras gerais e não a universalidade sobre o belo para todos seres racionais. Sua característica principal é o apelo à sociabilidade e orientação empírica, semelhante ao julgamento que se faz do belo. Por sua vez, o juízo do bom

167 Veja KANT, I. *ibidem*, § 5, pp. 209-11.
168 Veja KANT, I. *ibidem*, § 6, pp. 211-12.

precisa ser fundamentado em conceitos objetivos de satisfação universal[169].

A fundamentação com base em conceito faz a diferença entre o bom, que assim procede, o belo, que se atém aos sentidos, e o agradável, um gosto particular sobre os sentidos. Não obstante, um gosto de reflexão sempre pretende alcançar sua validade perante o público (publicidade), quando discute sobre a beleza. Todavia, a experiência impede que o gosto dos sentidos tenha pretensões de universalidade. Apenas o gosto de reflexão – dos juízos reflexionantes – pode aspirar tal validade, embora possa ser rejeitada pela experiência. Toda essa universalidade não passa de uma suposição estética e subjetiva, pois se sustenta nos sentimentos dos indivíduos, sem qualquer conceito objetivo de conhecimento. Juízos objetivos válidos universalmente também valem subjetivamente. Porém, o universal subjetivo não possui um conceito lógico ou empírico que sirva de alicerce, estando restrito à esfera da comunidade dos seus julgadores. Contudo, os juízos estéticos podem fundar juízos lógicos ao comparar vários objetos singulares que estejam ligados ao belo. A universalidade lógica só é atingida por juízos sobre o bem, que são juízos determinantes com predicados objetivos. Ou seja, por não ser sustentada por conceitos, nenhuma regra estética obriga o reconhecimento do belo e a descoberta da beleza. Juízos de gosto apenas podem postular a concordância de todos. Extrapolar essa pretensão acaba por gerar todas as distorções de juízos de gosto equivocados[170].

O sentimento de prazer não pode ter precedência ante o juízo do objeto, sem contradição. Pois se fosse assim, a sensação deveria vir antes do próprio objeto ser apresentado aos sentidos, o que é impossível. A ordem correta é a representação mental ter o sentimento como consequência. Sem embargo, o fundamento da comunicação está no estado mental da representação passível de conhecimento geral. Sem um conceito, as representações exercem um jogo de associação livre que deve ser comunicado a todos, a fim de encontrar sua concordância. Essas associações ocorrem na imaginação e são apresentadas ao entendimento. Sobre toda essa subjetividade é que a satisfação universal será resgatada na forma de algo belo. Um julgamento mais objetivo só seria possível se houvesse *juízos estéticos a priori*. Entretanto, a

169 Veja KANT, I. *ibidem*, § 7, pp.212-13.

170 Veja KANT, I. *ibidem*, § 8, pp. 213-16.

consciência em si do juízo de gosto é unificada pelas sensações, subjetivamente. E dessa forma é que são formulados os conhecimentos sobre a beleza. Nesse processo, imaginação e entendimento atuam juntos para constituição de um conhecimento geral comunicável a todos. O que vale dizer que, embora o belo não tenha um conceito próprio, é capaz de satisfazer a todos[171].

Beleza e Ideias

A causa final de um conceito comporta o fundamento real da possibilidade de um objeto em geral. Quando esta causalidade do objeto gera a intenção consciente do sujeito em conservá-lo, se tem o prazer. A intenção de evitar ou eliminar o objeto, ao contrário, corresponde ao desprazer. A vontade, nesse contexto, tem o poder de desejar a ação que busca realizar um fim, sendo determinada por conceitos. Toda objeção, ação ou estado mental cuja causa é uma finalidade se chama *final* [172]. Definições importantes para compreensão dos juízos teleológicos.

Os interesses acompanham todo fundamento de determinação de um fim relacionado a um objeto. Os juízos de gosto, no entanto, não podem ser subjetivamente fundados. Isso significa que nenhum juízo estético pode determinar o gosto, pois não possui conceito algum, a não ser algumas estimativas fornecidas por representações. Seu fundamento é exclusivamente formal e sua consciência pode satisfazer e ser comunicada, mesmo sem precisar de conceitos ou de conteúdos, sejam estes subjetivos ou objetivos, para sua finalidade[173].

A relação causal dos sentimentos só pode ser concebida pela experiência, *a posteriori*. Não seria possível, então, um juízo *a priori* sobre o prazer ou desprazer. Contudo, seja na ética, ou em qualquer outra área, a determinação da vontade produz (*a priori*) um sentimento de prazer. Este, que nos juízos morais é prático (implicando em uma ação), nos juízos estéticos é apenas contemplativo e desinteressado, por ser determinado pela vontade. Sua finalidade, sendo formal,

171 Veja KANT, I. *ibidem*, § 9, pp. 216-19.
172 Veja KANT, I. *ibidem*, § 10, pp. 219-20.
173 Veja KANT, I. *ibidem*, § 11, p. 221.

visa à própria conservação, pois a contemplação do belo basta a si mesma[174].

A imparcialidade dos juízos de gosto é corrompida pelos interesses, quando são fundados nos sentimentos e não em fins. E quanto maior for a influência das sensações, mais difícil fica pretender uma validade universal. A beleza, que por vezes é associada à satisfação estética, deveria ser reservada para a forma que fundamenta os juízos de gosto. Juízos de gosto, para serem considerados puros, devem ser determinados pela forma da finalidade, sem a influência imediata dos atrativos e emoções[175].

Juízos estéticos puros tratam da beleza de um objeto ou sua representação, sendo o verdadeiro juízo de gosto. Juízos estéticos empíricos, por outro lado, expressam agrado sobre aquilo que os sentidos percebem. A pureza dos juízos de gosto não se mistura com a satisfação empírica na sua determinação. O que há de puro em uma sensação se encontra no seu isolamento das demais e na referência exclusiva à forma.

Os atrativos contribuem para deformar o juízo de gosto sobre a beleza em algo que seja enfeitado. Nesse sentido, entre as obras de arte figurativas, o desenho representa a forma e as cores seus atrativos. Emoções oriundas das forças vitais não pertencem à beleza. Juízos de gosto puros não têm atrativos, nem emoções ou qualquer sensação aptos a fundamentarem a determinação de um juízo estético. Só a forma pode levar a esse termo[176].

A finalidade objetiva requer conceitos para ser conhecida. A finalidade externa é sempre útil, mas a interna é perfeita. Por conseguinte, a beleza não se relaciona à utilidade, pois sua satisfação com o objeto deve ser imediata, sem constituir um meio para outro fim. Também não é perfeita. A concordância de uma representação consciente com o conceito que a precede estabelece a perfeição qualitativa do que é representado. Como a representação formal não tem finalidade objetiva, resta apenas a finalidade subjetiva, sem conceito, que não pode imaginar perfeição em objeto algum. Logo, não pode haver finalidade objetiva formal perfeita, pois faltaria o conceito e o conteúdo material que pudesse a fundamentar. Juízos de gosto distinguem-se

174 Veja KANT, I. *ibidem*, § 12, pp. 221-22.

175 Veja KANT, I. *ibidem*, § 13, p. 223.

176 Veja KANT, I. *ibidem*, § 14, pp. 223-26.

dos juízos de conhecimento, por não possuírem nem conteúdo, nem origem. Juízos estéticos se fundamentam em sentimentos. Quem opera conceitos é o entendimento. Para determinação do juízo e sua representação não se produz nenhum conceito estético, mas tão somente sentimentos internos subjetivos limitados por regras universais[177].

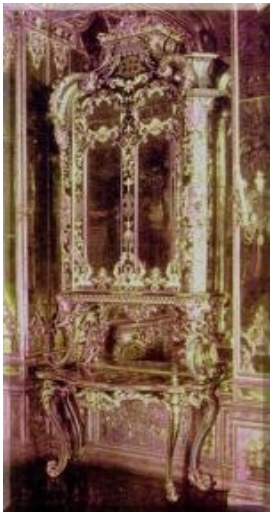


Figura 27: CHIPPENDALE, Th. Cômoda italiana do Palacete de caça Stupinigi, Turim (Itália, sec. XVIII)

A *beleza livre* não pressupõe conceito de objeto algum, enquanto a *beleza aderente* depende de conceito e da perfeição com objeto, condicionada que está pelos fins particulares. A beleza livre apraz por si mesma. Seu juízo de gosto é puro. A satisfação da beleza não exige nenhum conceito e está vinculada imediatamente à representação do objeto percebido. A beleza pode dispensar a perfeição e vice-versa. Porém, a sensação do sujeito que se une à representação do objeto dado pode ser imaginada em conjunto com esta. Destarte, juízos de gosto sobre objetos podem tornar-se puros se não tiverem qualquer conceito interno de finalidade ou uma abstração sua[178].

Não existe regra objetiva para determinação do conceito de belo. Juízos estéticos são determinados subjetivamente, sem conceituar objeto algum. Ademais, é impossível fornecer um critério universal para o belo. Existe apenas um critério empírico de visar sua unanimidade, através da comunicação universal da sensação, sem conceitos. O modelo supremo do gosto é uma ideia gerada por cada um em si mesmo. Tal ideia é um conceito *maximum* da razão, que, entretanto, se representa por exposição singular. O que implica em considerá-la também como *ideal* da imaginação, apoiado que está na simples exposição. Por causa disso, a beleza ideal não é livre, mas aderente, uma vez que tem de referir a um conceito de finalidade objetiva do intelecto. Tal juízo de gosto intelectualizado não é puro. A razão determinou-lhe um conceito e fim *a priori*, em si mesmo (internamente). Não obstante, em todas as coisas, o ideal de beleza, seja livre ou fixado, não

177 Veja KANT, I. *ibidem*, § 15, pp. 226-29.

178 Veja KANT, I. *ibidem*, § 16, pp 229-31.

pode ser pensado. Os seres humanos são os únicos objetos que podem determinar seu ideal de beleza, assim com a inteligência humana é a única passível do ideal de perfeição[179].

Por ideia *normal*, entende-se o elemento da concepção humana que estabelece padrões próprios a cada espécie animal. Outro elemento é a ideia *racional* que torna os fins da humanidade o seu próprio princípio de julgamento. Aqui, Kant, como Protágoras de Abdera, estava pronto para admitir que o homem é a medida de todas as coisas, sobretudo no que diz respeito à estética universal. Uma ideia normal não contém nada de específico, mas a média de uma figura que se apresenta de várias maneiras. Em relação ao ideal ético, sua expressão domina internamente os humanos e permite a satisfação universal, sem haver misturas de atrativos, mas um interesse próprio. Um critério como esse não é simplesmente sintético ou de juízo de gosto, mas transcendente. Dele resulta que a beleza deve se reduzir à forma da finalidade do objeto, sem requerer uma representação de seu fim, mas apenas sua própria percepção[180].

COMUNICANDO A IMAGINAÇÃO

Toda representação pode estar vinculada a um prazer. O belo, por sua vez, faz referência necessária à satisfação. Esta necessidade modal precisa da concordância de todos, sobre o juízo estético que pretende cumprir uma lei objetiva. Porém, juízos estéticos não são objetivos e não correspondem a nenhum conhecimento. Por isso, também não são determinados por conceito, nem por juízos empíricos[181].

A necessidade subjetiva do gosto pelo belo depende da aprovação de todos sujeitos semelhantes. Deve ser, então, fundado em algo comum capaz de condicionar o assentimento sobre os juízos estéticos[182].

Tais juízos não possuem um objetivo determinado, nem são desprovidos de princípios. Só que estes princípios são subjetivos. Determinados por sentimentos que pretendem validade universal sobre o que apraz ou não. Trata-se, portanto, de um *senso comum*,

179 VEJA KANT, I. *ibidem*, § 17, PP. 231-33.
180 VEJA KANT, I. *ibidem*, § 17, PP. 233-36.
181 VEJA KANT, I. *ibidem*, § 18, PP. 236-37.
182 VEJA KANT, I. *ibidem*, § 19, P. 237.

propriamente dito, que não tem nenhum conceito, sequer os obscuros do entendimento comum. Essa pressuposição decorre do jogo livre do saber que age internamente como um juízo de gosto que possa ser enunciado[183].

Ao contrário das objeções céticas, para Kant, juízos e conhecimento devem ser comunicáveis por todos, desde que estejam em concordância com o objeto. Se não, os seus respectivos estados mentais e conhecimentos céticos também não poderiam ser comunicados universalmente. São disposições do saber, argumentava Kant, determinadas por sentimentos que, mesmo sem terem conceitos definidos, precisam ser comunicáveis através do senso comum. O que implica sua aceitação como fundamento lógico da expressão do conhecimento, a despeito das críticas dos céticos[184].

Todos pretendem que seus juízos estéticos sejam reconhecidos pelos outros, com base apenas em um sentimento que precisa ser concebido como partilhado igualmente por cada um. A experiência, contudo, não pode apoiar esse senso comum. O juízo pelo qual todos devem concordar é um mesmo ideal que a razão deve aceitar como regra subjetiva universal. Por conseguinte, de tudo isso se conclui que o belo é conhecido como objeto de uma satisfação necessária de algo que não tem conceito[185].

O gosto resulta como juízo de objeto livremente imaginado. A imaginação produtiva cria as formas arbitrárias das intuições, automaticamente. A validade da relação dessa imagem com o entendimento só pode ser compreendida como uma concordância subjetiva. Do contrário, ter-se-ia de admitir uma legalidade na imaginação, quando só o entendimento é capaz de fornecer regras conceituais. A regularidade que conduz a conceitos é uma condição necessária para o estabelecimento de uma representação determinada das diversas formas. Já a imaginação livre foge da regularidade ao desdobrar suas representações, como os exemplos dos jardins ingleses e os móveis barrocos, ao buscarem uma perfeição máxima. A regularidade matemática, ao invés da diversidade imaginativa, provoca o tédio. A imaginação sempre

183 Veja KANT, I. *ibidem*, § 20, pp. 237-38.

184 Veja KANT, I. *ibidem*, § 21, pp. 238-39.

185 Veja KANT, I. *ibidem*, § 22, pp. 239-40.

produz um atrativo pelas coisas que podem ser associadas livremente[186].

Em Busca do Sublime

Assim como o belo, o sublime agrada por si mesmo. Sem ser determinado, exige somente juízos reflexionantes e particulares, aos quais se atribui valor universal sobre um sentimento de prazer. Belo e sublime diferem, no entanto, na observação do objeto. Enquanto o belo volta-se para sua forma e limites, o sublime avança sobre o ilimitado existente em um objeto sem forma, concebendo nada menos do que a totalidade. Ademais, o belo aproxima-se de uma indeterminação no entendimento, ao passo que, o sublime manifesta essa indeterminação na razão.

Ao contrário do belo, o sublime provoca uma suspensão momentânea das forças vitais, seguida por uma intensidade mais forte do que as emoções. Acima de tudo, o sublime excita imediatamente, sem ajuda de raciocínio algum. Nenhuma forma sensível contém o sublime. As ideias da razão, que lhe estão relacionadas, dispensam a intervenção da sensibilidade. Na natureza, o sublime surge como ideia, a partir do espanto provocado pela grandeza e pela força reveladas nos momentos de desastres e confusão aparente das catástrofes. A beleza natural, entretanto, revela o sistema de leis sintetizado pelo entendimento, aplicado aos fenômenos, quando estes deixam de parecer meros mecanismos de uma técnica e se mostram como obra de arte.

O princípio do belo deve ser procurado externamente. Mas o sublime está em cada um. Não em uma finalidade da natureza expressa em uma forma particular. Ao invés disso, a análise do sublime começa sua investigação pela sua quantidade, e não pela qualidade subjacente à analítica do belo. A contemplação do belo, agora, cederá lugar ao impulso pelo sublime em seu desejo.

A grandeza absoluta é o conceito do sublime. O que não quer dizer que se deva fazer comparações de medida para saber o que é sublime, mas uma aprovação universal sobre seu juízo. E com isso entender que a superioridade marca a distinção de algo sublime. Ainda é um juízo estético, que não serve para fundar juízos lógicos

186 Veja KANT, I. *Ibidem, "Observação Geral"*, pp. 240-43.

sobre a magnitude de uma coisa, mas uma reflexão subjetiva sobre esta.

Isso produz uma satisfação que não depende do objeto, pois este aparece sem forma. Logo, o sublime visa a simples representação imaginada por si só. Trata-se de um juízo de reflexão que estima o valor de algo, a partir de um ordenamento das preferências até atingir a superioridade naquilo que for absolutamente grande e incomparável externamente, na natureza[187].

Diante do sublime tudo o mais é pequeno. E os sentidos não podem captá-lo. Na razão, desperta a ideia de um mundo suprassensível, de onde se abarcaria a totalidade. O objeto, portanto, não poderia ser considerado sublime, mas sim a disposição do espírito em relação a uma representação do juízo reflexionante. Em suma, para Kant, "o sublime é algo que não se pode pensar sem uma faculdade do espírito que ultrapasse todos os critérios dos sentidos"[188].

A ideia do sublime permite que haja estimação da magnitude na natureza. Entre as coisas matemáticas, proporcionaria a concepção dos grandes números, sintetizada em uma única grande unidade, possível base de formação dos supostos sintéticos *a priori* matemáticos. Sob o aspecto *dinâmico*, são sublimes as coisas naturais quando apresentem uma potência superior que impere sobre tudo mais. Tais impressões, no entanto, permaneceriam sendo avaliações do espírito e não uma propriedade dos objetos empíricos.

Os juízos estéticos sobre o belo agradariam por si mesmo, desinteressadamente, enquanto o sublime agrada imediatamente, apesar da oposição dos interesses do sentido, pois é impossível atingi-los na natureza. Ao conceber a natureza em sua totalidade, fica impossível imaginá-la, a não ser de modo suprassensível. Em consequência disso, a CJ não desenvolve a descrição analítica do sublime em sua dedução. Quando esta é feita, a prova dos juízos estéticos se limita ao belo, ao qual se pode referir uma forma dos objetos naturais. Algo impensável para o sublime, considerado indemonstrável por definição. Por ser algo que se atribui ao estado de espírito, para Kant, não caberia uma dedução do sublime, senão sua exposição analítica. Somente o juízo sobre o belo é passível de um princípio *a priori* demonstrável. O

187 Veja KANT, I. *"Analítica do sublime"*, § 25, pp. 248-250.

188 KANT, I. *Op. cit, idem*, p. 260.

sublime já conteria sua própria finalidade *a priori*, dispensando qualquer demonstração[189].

Dedução do Belo e o Gênio da Arte

Juízos de gosto não lidam com o conhecimento ou uma prática. Seu valor universal assenta sobre juízos particulares. O que obriga uma explicação de como a satisfação de tal juízo pode ser proposta como uma regra para todos, sendo particular. Mesmo não sendo um juízo lógico, juízos estéticos possuiriam duas propriedades lógicas: valor universal *a priori* e necessidade de um acordo impositivo sobre o gosto de cada um. Seu *a priori* não está, entrementes, em um princípio objetivo e sim em um princípio subjetivo geral[190].

O princípio do gosto não depende do conceito de objeto, já que é uma reflexão subjetiva sobre os sentimentos de dor ou prazer do próprio sujeito. A demonstração desse princípio se faz por meio de exemplos que expliquem a relação entre entendimento e imaginação com o juízo. Cientificamente, a possibilidade desses princípios requer as condições pelas quais as faculdades operam o gosto. A crítica, por um lado, tentou aplicar o juízo de gosto a regras empíricas e, por outro, procurou avaliar as belas artes, bem como as faculdades que as julgam[191].

Os juízos de gosto não se fundam em conceito, mas em condições subjetivas, formais e gerais. Através da imaginação, a representação de um objeto é fornecida, enquanto o entendimento transforma essa intuição em conceito. Assim, um objeto é julgado conforme a finalidade imaginada e o saber inferido, ou seja, como a submissão da imaginação livre às regras do entendimento[192].

Todavia, resta saber como um juízo particular de um sujeito pode pretender uma validade *a priori*, sobre o juízo dos outros. Da mesma forma como os juízos teóricos, os estéticos postulam juízos sintéticos, ao se referirem a sentimentos (tendo uma intuição como predicado), e *a priori*, devido à necessidade de satisfação. O que recoloca o problema da possibilidade dos sintéticos *a priori*, enfrentados

189 Veja KANT, I. *Idem*, § 30, pp. 279-280.

190 Veja KANT, I. *Ibidem*, §§ 31 a 33, pp. 280-286.

191 Veja KANT, I. *ibidem*, § 34, pp. 285-286.

192 Veja KANT, I. *ibidem*, § 35, pp. 286-287.

nas duas críticas anteriores. A solução parte da suposição assumida de igualdade humana na capacidade de julgar e no saber fazer relações sobre o conhecimento em geral. Com isso, seria possível estabelecer a comunicação entre os sujeitos. Os juízos produzidos também seriam puros, transparecendo a sua condição formal, livre de conceitos ou sensações dos objetos. Tais condições, no entanto, não seriam suficientes para garantir legitimidade ao juízo. Seria necessário acrescentar o consenso universal, a fim de validar o princípio para todos[193].

O conhecimento geral de uma sensação pelos sentidos é algo que não se pode estar seguro, por causa das particularidades de cada um. A diferença é maior quando se trata do agradável. Não se pode exigir que alguém sinta o mesmo prazer de um outro em relação a um objeto. Os prazeres são assimilados passivamente, pelo espírito. Não passam, portanto, de *possessão* dos sentidos. Sob o aspecto moral, a satisfação de uma ação é espontânea e de acordo com a ideia de destino do sujeito. Seu fim está preso a leis que a razão prática determina perfeitamente, gerando a mesma satisfação em todos. Por sua vez, o sublime aspira este mesmo direito à universalização, fundado em um sentimento de destinação suprassensível. Contudo, só uma lei moral poderia garantir a mesma satisfação para todos, com base em conceitos de razão.

Porém, o belo não é um prazer de possessão, mas de reflexão. O que significa que segue a imaginação, em suas intuições, e o entendimento até chegar ao juízo estético que esteja em harmonia com estas duas faculdades, em uma inteligência ordenada e sã. Assim, a mesma satisfação pode ser suposta subjetivamente em todos os semelhantes, sem precisar de conceitos[194].

Nesse contexto, o senso comum passa a ser entendido como lugar onde o juízo considera *a priori* a mesma representação pressuposta nos outros – como um fórum da razão ou um tipo de pensamento recursivo pertinente ao conhecimento comum, caso os sujeitos apresentem explicitamente ou implicitamente suas posições. Faz-se necessário a comparação dos juízos possíveis, para destacar suas propriedades formais e abstrair as emoções e os atrativos. O espírito esclarecido é capaz de adotar o ponto de vista do outro, universalmente, como uma máxima do juízo.

193 Veja KANT, I. *ibidem*, §§ 36-38, pp. 287-291.

194 Veja KANT, I. *ibidem*, § 39, pp. 292-293.

O senso comum estético pertence ao gosto. O fato do conteúdo deste pensamento ser passível de comunicação entre os humanos acontece porque o gosto tem essa faculdade de julgar *a priori* os sentimentos de uma representação apta a ser partilhada. Uma vez formado o juízo do belo, surge o interesse social e empírico de comunicá-lo. Contudo, por servir a uma inclinação natural, esse interesse pelo gosto se confunde com outras inclinações sociais – formar família, por exemplo – e não pode ser considerado parte de um juízo estético puro[195].

Apesar das objeções contra a vinculação entre belo e moral, Kant sustentava que o interesse imediato pela beleza seria um indício de "boa alma", uma disposição favorável ao sentimento moral. As formas da beleza despertariam um interesse intelectual pelo que a natureza produz e não pelo adorno artificial. O interesse pelas formas naturais no juízo intelectual decorreria da satisfação *a priori* pela lei que pode surgir na unidade gerada, como um sentimento moral próprio a todos. Isso endereçaria a um acordo a ser formado em torno da beleza natural, revelador da ordem e fim naturais, aos quais se relacionaria também o destino do sujeito – sua finalidade teleológica na natureza.

Sob esse aspecto os objetos naturais seriam superiores aos artísticos, que se esgotam nas intenções do artista. De acordo com Kant, as belas artes imitariam a natureza, tentando reproduzir sua beleza natural. Assim, uma ideia moral, que não está na obra de arte, seria despertada pela apreciação do que a natureza realiza[196].

Arte, propriamente dita, seria a produção livre de objetos, fundada em ações racionais. Distinta da natureza e da ciência, primeiro porque aquela não faz nenhuma reflexão e esta não produz nada em seus enunciados teóricos – descartada a tecnologia, que cria objetos com base nesses enunciados. Sua obra também difere do artesanato, por não estar presa ao salário ou uma jornada de trabalho forçada [197].

Portanto, só pode haver crítica das belas artes e não uma ciência, pois está fundada em sentimentos de prazer e juízos estéticos,

195 Veja KANT, I. *ibidem*, § 41, pp. 296-298.
196 Veja KANT, I. *ibidem*, § 42, pp. 298-303.
197 Veja KANT, I. *ibidem*, § 43, pp. 303-4.

jamais em conhecimento ou uma mecânica do objeto. O juízo do gosto e o sentimento de prazer, além da fruição, exigem reflexão[198].

A bela arte "imita" a natureza até mesmo na habilidade em ocultar suas regras e intenções[199]. Kant chama de *gênio* a disposição inata do sujeito, pela qual a natureza forneceria à arte suas regras. Por si mesma, a bela arte não pode se autorregular, por isso precisa da autonomia de um gênio, cuja originalidade e estilo inspiram-na e regulam[200].

O gênio nada aprende ou imita, mas inventa sem saber como seu processo de criação ocorre nele mesmo. Sua regra só pode ser abstraída do objeto produzido, *a posteriori*[201]. A forma é suficiente para o julgamento da beleza natural, mas a representação da coisa bela requer a compreensão de seu fim. Isto é, o conceito que fundamente aquilo que o objeto pretende ser, sua perfeição. Portanto, o juízo teleológico sustentaria o estético, pelo menos no caso da bela arte. Não obstante, o gosto não se prende só à bela arte, mas a tudo que agrada.

As ideias estéticas da imaginação dão vivacidade à alma e ideias racionais. Assim como nos juízos estéticos em geral, a imaginação e o entendimento são unificados no gênio artístico, que é um talento para arte. Esta por sua vez, pressupõe o entendimento do conceito de seu produto final, do mesmo modo que a representação intuitiva imaginada. A livre associação entre imaginação e entendimento é algo que só a natureza do sujeito pode realizar. Nesse sentido, o gênio é um favorecido pela natureza, por ter essa capacidade elevada acima da média da população[202].

O juízo procura tornar a imaginação adequada ao entendimento. O gosto, nesse meio termo, disciplina o gênio dando-lhe orientação adequada aos fins. O que completa os requisitos das belas artes com imaginação, entendimento, espírito e gosto[203].

A divisão das belas artes feita por Kant possui três categorias: elocutiva, eloquência e poética; figurativa, plástica – escultura e arquitetura – e pintura – incluindo a jardinagem -; sensações, música e deco-

198 Veja KANT, I. *ibidem*, § 44, pp. 304-6.
199 Veja KANT, I. *ibidem*, § 45, pp. 306-7.
200 Veja KANT, I. *ibidem*, § 46, pp 307-8.
201 Veja KANT, I. *ibidem*, § 47, pp. 308-10.
202 Veja KANT, I. *ibidem*, § 49, pp. 313-19.
203 Veja KANT, I. *ibidem*, § 50, pp. 319-20.

ração[204]. As artes kantianas, assim separadas poderiam, sem embargo, comporem produtos da união de uma ou mais delas, como o teatro, o canto, a ópera, tragédias, etc. As obras que não visam satisfação autônoma se restringem à mera distração[205]. Nesse sentido, a poesia seria a bela arte mais elevada, graças a sua liberdade temática, que transcende a própria experiência. Em seguida, viria a música, depois a pintura e assim por diante.

A satisfação gerada por todas as belas artes dependeria da razão. O contentamento repousaria sobre sentimentos e o bem-estar. A liberdade de jogar com as sensações leva a vários tipos de contentamentos também relacionados com a saúde e harmonia do organismo do sujeito. Jogos de sorte, sons e pensamento interessam, afetam e mudam os estados mentais de cada um, conforme a função vital do corpo a qual estão ligados. Os efeitos benéficos desses jogos restabelecem o equilíbrio e a saúde corporal, como corolário da beleza e do engenho humano[206].

A partir da *"Dialética"*, a CJ trata de resolver a antinomia do gosto, cuja tese nega conceitos aos juízos, para não gerar polêmicas sobre as suas provas, enquanto a antítese restabelece os conceitos, justamente para evitar que a diversidade de conteúdo nos julgamentos gerasse disputas. Os juízos de gosto podem ser explicados *a posteriori* – através dos sentidos – ou *a priori*, como defende uma postura racionalista. Isto significa que uma postura empirista a esse respeito visa apenas o objeto de satisfação, ou seja o que é agradável, enquanto o racionalismo busca fundamentar os juízos em conceitos determinados sobre o bem. Entretanto, para haver um princípio de gosto *a priori* sobre o belo, os conceitos não podem ser mobilizados, como querem os racionalistas, nem os interesses sensíveis, como desejam os empiristas. Por outro lado, a racionalidade admite como finalidade as perspectivas *realistas* ou *idealistas*. E, uma vez que o conhecimento e a qualidade que pertença à coisa em si não são acessíveis objetivamente ao indivíduo, resta apenas a possibilidade de formulação estética (subjetiva) dos juízos, conforme a representação imaginada da beleza de um objeto.

---

204 Veja KANT, I. *ibidem*, § 51, pp. 320-25.

205 Veja KANT, I. *ibidem*, § 52, pp. 325-26.

206 Veja KANT, I. *Ibidem*, § 54, pp. 331-36.

A pretensão realista sustenta que tal finalidade subjetiva deva corresponder a um fim real, seja natural ou elaborado por arte. O idealismo, no entanto, defende ser suficiente a concordância interna de suas postulações, sem reivindicar um fundamento objetivo, mas uma contingente adequação entre as formas da natureza e suas leis particulares. A organização das belas formas naturais, à primeira vista, concorreria para a sustentação do realismo como princípio fundamental dos juízos, mas, quando essa beleza é examinada de perto, se nota que toda orientação deve ser resgatada *a priori* no juízo e não na sensibilidade. Por isso, o princípio do idealismo prevaleceria sobre o realismo, no que se refere ao belo, pois seus juízos de gosto não são empíricos, nem fundados nas em falsas intuições intelectuais. Nas belas artes, só o gênio é capaz de receber as regras das ideias estéticas, e de um modo geral, esse é o único meio de se poder determinar *a priori* a beleza a ser defendida por um juízo de gosto, universalmente, sem conceitos sobre uma suposta finalidade real do objeto[207]. A solução idealista por uma finalidade da natureza termina assim a primeira parte da CJ, remetendo para o desenvolvimento da faculdade de julgar teleológica que acontece em sua segunda parte. As consequências dos desdobramentos dos argumentos empregados, então, ultrapassam os domínios da arte e adentraram no campo minado da teologia que valeu uma censura a Kant, quando este resolveu aplicá-las em seu famoso livro *A Religião nos Limites da Simples Razão*.

207 Veja KANT, I. *"Dialética do Juízo Estético"*, § 57, pp. 346-51.

IV PARTE
DEPOIS DA REVOLUÇÃO

O Romantismo como Consequência de 1789

Com Rousseau e Kant, os elementos necessários para deflagrar o Romantismo já estão colocados. Uma visão fantasiosa da natureza como berço feliz da humanidade, no qual o homem vivia tranquilamente, gozando de força e saúde, aliada à defesa do direito de revolta contra o despotismo, bem como a valorização dos sentimentos puros foram os ingredientes fornecidos por Rousseau para incendiar a Revolução Francesa. Por outro lado, a ênfase em uma subjetividade que descobre em si mesma as limitações para a razão especulativa; a argumentação por um livre-arbítrio constitutivo dos seres racionais autônomos, apesar de fazerem parte de um mundo sensível, e o incentivo de Kant para o desenvolvimento de uma liberdade de pensamento ajudaram a formar a imagem de um sujeito capaz de transformar a realidade conforme a reflexão de seu espírito. Os ideais do Romantismo que tomaram conta do século XIX foram forjados, então, a partir dos desdobramentos de fatos históricos marcantes e das consequências de teorias sobre a capacidade de um sujeito dotado de sensibilidade e entendimento descobrir seus próprios limites e construir um conhecimento compatível com sua autonomia e autodeterminação.

A Revolução Francesa sintetizou no voluntarismo das ações individuais e no turbilhão da massa – o somatório das decisões tomadas por cada um – os desejos iluministas de livrar o ser humano da tutela de um soberano despótico, seja político, seja intelectual. Em meio ao caos produzido pelo caldo de ideias em ebulição, os primeiros pensadores românticos viram a vontade de indivíduos conscientes de si tentar tomar o destino em suas mãos e acelerar o processo da história. Quando Napoleão Bonaparte (1769-1821) assumiu o controle da situação, ascendendo do posto de comandante do exército para o de Primeiro Cônsul, em 1799, parecia que os ideais revolucionários de liberdade, igualdade e fraternidade seriam finalmente consolidados. Entretanto, depois de um curto período de paz interna e externa que prevaleceu por dois anos – de 1802 a 1804, Napoleão, que pouco a pouco, concentrou o poder em suas mãos, se autoproclamou imperador em 1803. Os franceses e a Europa viram então todo regime absolutista retornar, agora com novas leis que no início contemplavam os direitos civis e comerciais, mas com o tempo foram perdendo espaço para os abusos da censura e perseguições.

Figura 28: DAVID, J-L. Napoleão coroa Josephine depois de sua autocoroação (1804)

Os movimentos de avanço e retrocesso, tanto na história, como nas alternâncias teóricas – ora materialistas, ora idealistas – levaram alguns pensadores românticos a buscarem as razões dessas mudan-

ças cíclicas, simultaneamente à tentativa de estabelecer a linha imaginaria traçada por tais eventos, seus princípios e agentes. O idealismo romântico contagiou sobretudo os filósofos alemães sucessores de Kant. Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1775-1854), Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Arthur Schopenhauer e Karl Marx são os principais nomes relacionados a essa corrente.

A influência de Kant sobre Fichte foi tão notável que a primeira obra deste autor, *Ensaios de uma Crítica de toda Revelação*, publicada anonimamente em 1792, chegou a ser equivocadamente atribuída a Kant, já que Fichte havia estado um ano antes em Königsberg com seu manuscrito. Fichte defendia que a lei moral seria soberana sobre todas as coisas, uma vez que Deus seria idêntico à ordem moral do mundo. Mais tarde, com o aprofundamento dessas ideias em *Sistema da Doutrina Moral* (1798), Deus e moral aparecem como única realidade objetiva e absoluta. Por conta disso, Fichte passou por um processo em que foi acusado de ateísmo e, afinal, afastado de sua cátedra na Universidade de Jena, em 1799. Mudou-se, então, para Berlim, onde escreveu ainda *O Destino dos Homens* (1800) e *Discurso sobre a Nação Alemã* (1807-1808), nos quais se percebe a proposição de um nacionalismo exacerbado[208].

A busca pelo absoluto por meio da reflexão pura, apesar de ter sido condenada por Kant, foi uma tarefa que os românticos se propuseram empreender depois de Fichte. Schelling levou esse projeto mais adiante. Formado em Tübingen, Schelling ingressou em Jena como professor em 1798, colaborando com Fichte até o afastamento deste. Em 1800, publicou seu *Sistema de Idealismo Transcendental*, onde adotou a concepção fichtiana de uma natureza como criação do sujeito, apesar de admitir que o mundo pudesse existir de forma autônoma em relação à consciência. Ao invés de eu absoluto, pressupõe uma *identidade absoluta* entre o desenvolvimento da natureza e a conscientização progressiva do espírito em sua história. Entretanto, para que houvesse essa unificação, seria preciso uma sensibilidade estética capaz de revelar o lado oculto do universo. Para tanto, ao homem caberia entrar em sintonia com o absoluto, evitando a falsa

208 Pelo menos na interpretação de BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de Filosofia*, verbete *Fichte*, p. 148.

compreensão de si mesmo como ilimitado, através de uma contemplação estética da natureza.

UM RomÂNTICO CONTRA OS RomÂNTICOS

Fichte e Schelling eram admiradores entusiasmados da Revolução Francesa. Suas teorias sobre o absoluto, sobre a história e a arte expressavam a ideia de liberdade de um espírito autoconsciente que influenciou decisivamente Hegel e seu adepto esquerdista Marx. Porém, quando Arthur Schopenhauer publicou *O Mundo como Vontade e Representação* (1819), a situação da Europa, após o fracasso da Revolução e do Bonapartismo, não inspirava mais o otimismo desvairado pela conscientização de um eu absoluto. Aos poucos, vai se deixando de crer que a história pudesse ser o veículo de transformação da humanidade. Uma postura mais apática toma lugar do idealismo em torno do destino da humanidade, diante dos fenômenos do mundo reacionário de meados do século XIX.

Schopenhauer pretendia ser simplesmente o continuador do kantismo ao qual procurou preservar da restauração do sentido de *absoluto* que os primeiros filósofos românticos tentavam fomentar. Assim, defendeu a distinção de fenômeno (representação) e coisa-em-si (vontade), além da possibilidade de liberdade humana em meio à cadeia causal. Entretanto, apesar desse apego de Schopenhauer ao criticismo kantiano, ele não se limitou às considerações subjetivas do mundo fenomênico e da vontade livre, mas os estendeu a toda natureza e coisa-em-si. Logo no início do livro III de sua principal obra Schopenhauer assim resumia o seu desenvolvimento frente à *Crítica* kantiana:

> *Apresentado no primeiro livro como pura* **representação**, *para um sujeito, consideramos o mundo no segundo livro por sua outra face e verificamos como esta é* **vontade**, *que unicamente se mostrou como o que aquele mundo é além da representação; em conformidade, denominávamos o mundo como representação, no todo ou em partes, a* **objetividade da vontade**, *quer dizer: a vontade tornada objeto, i. e., representação. Recordamos também que tal objetivação da vontade possuía graus numerosos, porém determinamos, em que, com clareza e perfeição gradualmente crescente, a vontade surgia na*

> *representação, i. e., se apresentava como objeto. Reconhecíamos as ideias de Platão em tais graduações, na medida em que estas são as espécies determinadas, ou as formas e propriedades invariáveis originárias de todos os corpos naturais, orgânicos ou inorgânicos, como também as forças genéricas se manifestando conforme leis naturais. Tais ideias, portanto, se manifestam em indivíduos e particulares inumeráveis, comportando-se como modelo para estas imagens. A multiplicidade de tais indivíduos é concebível unicamente mediante o tempo e o espaço, seu surgir e desaparecer unicamente mediante a causalidade, em cujas formas reconhecemos somente as diversas modalidades do princípio de razão, princípio último de toda finitude, toda individuação, forma geral da representação, tal como esta se dá na consciência do indivíduo como tal. A ideia, porém, não se submete àquele princípio: por isto não experimenta pluralidade nem mudança.*
> *Enquanto os indivíduos em que se manifesta são imutáveis e nascem e perecem incessantemente, ela permanece invariavelmente a mesma, e para ela o princípio de razão não possui significado algum. Mas como este é a forma sob a qual se encontra todo conhecimento do sujeito, enquanto este conhece como* **indivíduo**, *assim as ideias se localizarão totalmente fora da esfera do conhecimento do sujeito como tal. Portanto, se as ideias devem se tornar objeto do conhecimento, a condição é a supressão da individualidade no sujeito cognoscente (...)*
> *(SCHOPENHAUER, A.* **O Mundo como Vontade e Representação**, *liv. III, § 30).*

Desse modo, embora procurasse defender Kant dos equívocos do monismo metafísico do absolutismo romântico, Schopenhauer mesmo preservando o dualismo das três críticas, desprezou as limitações do conhecimento subjetivo – que talvez tenha sido a mais importante contribuição de Kant para a filosofia -, assim como aqueles a quem atacava. Todo esforço de limitação da capacidade do conhecimento humano caíra por terra, com essa visão "platonista" do pensamento kantiano. A consequente frustração humana, devido à suposição de ser o mundo uma vontade que se manifesta nos seres

viventes, como uma necessidade de sempre buscar o máximo para si, levou Schopenhauer a desenvolver uma concepção pessimista da capacidade intelectual humana e uma moral estoica inspirada nos hindus. A vontade de viver mundana seria então um mal que seria impossível de ser superado pelo indivíduo vivente. O único gesto de liberdade que os sujeitos poderiam realizar nessas circunstâncias, o suicídio, seria inútil, pois não seria negando a vida, mas as demandas da vontade pelo prazer que consistiria sua verdadeira superação.

> ***Até aqui, dentro dos limites do nosso assunto, expusemos de modo suficiente a negação do querer-viver, o único ato de nossa liberdade que se manifesta no fenômeno e que podemos chamar como Asmus, a transformação transcendental, nada é mais diferente desta negação do que a supressão efetiva do nosso fenômeno individual, isto é, o suicídio. Muito longe de ser uma negação da Vontade, o suicídio é uma marca de afirmação intensa da Vontade, visto que a negação de Vontade consiste, não em ter horror aos males da vida, mas em detestar-lhe os prazeres. Aquele que se mata queria viver; está apenas descontente com as condições em que a vida lhe coube. Por conseguinte, destruindo o seu corpo, não é no querer-viver, é simplesmente à vida, que ele renuncia (...)***
> ***(SCHOPENHAUER, A.* Op. cit., *liv. IV, § 69).***

Nesse sentido, a vontade é algo que está fora dos limites do sujeito e que não pode ser destruída. Tais concepções, a despeito de fugirem à intenção de continuidade do pensamento kantiano, geraram várias interpretações pioneiras acerca da psicologia e uma moral da *compaixão*, antecipando a visão ambientalista do final do século XX.

> ***(...) [A] multiplicidade e a diferenciação dos indivíduos é um mero fenômeno, quer dizer, só está presente na minha* representação. *Minha essência interna verdadeira existe tão imediatamente em cada ser vivo quanto ela só se anuncia para mim, na minha autoconsciência. Este conhecimento (...) "isto é tu"; é aquilo que irrompe como* compaixão, *sobre a qual repousa toda virtude genuína, quer dizer altruísta, e cuja expressão real é toda ação boa. Este conhecimento é aquele pelo qual em última, dirigem-se todos os apelos à doçura, à caridade, à clemência, pois é uma lembrança da consideração de que todos nós somos***

uma mesma essência (...) (SCHOPENHAUER, A. **Sobre o Fundamento da Moral,** *IV, § 22, pp. 207-208).*

As expectativas românticas na passagem da Revolução Francesa para a Restauração da monarquia, viram-se frustradas a ponto de gerarem o pessimismo característico do romantismo tardio. Schopenhauer, apesar críticas ao desatino do idealismo absoluto, acabou por se aliar aos românticos em sua exaltação dos sentimentos e da vontade como superiores ao intelecto, retomando as diretrizes de Rousseau.

APRESENTANDO HEGEL

Georg Wilhelm Friedrich Hegel é um dos nomes mais polêmicos da história da filosofia. Admirado por uns, detestado por outros, foi um dos alvos prediletos do ódio que Schopenhauer nutria pelos "três sofistas" da universidade alemã – Fichte, Schelling e Hegel. Teve uma carreira acadêmica que oscilou do sincero entusiasmo juvenil pela Revolução Francesa até o conformismo e admiração pela monarquia restaurada no momento em que se tornou reitor da Universidade de Berlim e filósofo oficial, no final de sua vida.

Antes de se fixar como professor em Jena, logo após sua diplomação em Tübingen, Hegel sobreviveu como preceptor em Berna, entre 1793 e 1796[209]. Em 1799, depois da morte de seu pai, recebe cerca de 4.500 reais de herança, motivo pelo qual larga as aulas particulares. Por sugestão de Schelling, vai então para Jena, onde ingressa como professor em 1803. Três anos depois, tropas de Napoleão invadem a cidade e a casa de Hegel, que foge levando o manuscrito da

209 O historiador da filosofia, Will Durant (1885-1981), conta que o certificado obtido por Hegel o apresentava como "homem bem-dotado e de bom caráter, bem preparado em teologia e filologia, mas sem nenhuma aptidão em filosofia" (DURANT, W. *A História da Filosofia*, cap. VI, § VIII, p. 278).

Fenomenologia do Espírito, que será impresso em 1807, em Hamburgo. Passa por várias cidades, exercendo diversos trabalhos diferentes, a fim de restabelecer seu equilíbrio financeiro. Um desses empregos é o de editor de um jornal em Bamberg (*Bamberger Zeitung*), cargo que deixa prontamente para ser diretor do *Gymnasium* de Nuremberg, em 1812. Neste posto, lança dois dos três volumes de sua *Ciência da Lógica*, o que lhe valeu o convite para lecionar filosofia na Universidade de Heidelberg. Lá organiza, em um ano, a *Enciclopédia Filosófica*, que lhe rende um novo convite, agora para trabalhar na Universidade de Berlim, onde ocupa a vaga de Fichte. Em Berlim, Hegel dominou com seu estilo ininteligível todo pensamento alemão, tendo apenas a voz solitária de Schopenhauer a lhe atacar os equívocos. Em 1821, faz publicar os *Princípios da Filosofia do Direito*, com anotações de aulas. Um ano antes de sua morte, Hegel chega ao topo de sua carreira ao ocupar o cargo de reitor em Berlim, recebendo em seguida o título honorário de filósofo oficial do imperador da Prússia, Frederico Guilherme III (de 1797 a 1840).

Figura 29: Hegel em gravura de época, fonte Salvat Editora do Brasil

Dono de um estilo obscuro, Hegel escreveu com seu próprio punho *Fenomenologia do Espírito* (1807) e *Ciência da Lógica* (em três volumes publicados entre 1812 e 1816). Com ajuda de notas feitas por alunos de suas palestras e aulas, publicou em vida a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817) e a *Filosofia do Direito* (1821). Após sua morte, provocada pelo contágio da epidemia de cólera que varreu Berlim em 1831, foi editado *Filosofia da História* (1837), seu último texto importante. Ao todo, suas obras completas preenchem vinte volumes que foram padronizados em Stuttgart, entre 1927 e 1930. Apesar das dificuldades óbvias de compreensão dos textos originais de Hegel, há em todos os seus livros o fio condutor recorrente do processo histórico, através do qual o espírito teria de percorrer para passar de um mero estágio de consciência sensível até o autêntico saber de si mesmo.

FENOMENOLOGIA E LÓGICA

Hegel propôs, em sua *Fenomenologia*, como tantos outros antes e depois dele, aproximar a filosofia da forma de fazer ciência consagrada em seu tempo. Uma investigação filosófica cujo objetivo último seria encontrar a verdade. Para tanto, exigiu que a atenção fosse exclusivamente voltada para a formulação do *conceito*, do modo no qual ele é expresso por proposições simples que constituem a base de todo conhecimento científico. Antes disso, porém, seria necessário ter a compreensão de que o conhecimento serve como instrumento para apreensão do absoluto. Entretanto, a verdade do saber a ser investigada apresenta uma separação entre o objeto que aparece para o sujeito, por um lado como fenômeno, e, por outro, como coisa-em-si. Superar esse dualismo é o caminho que precisa ser traçado pelo espírito[210].

Nesse sentido, por vezes o objeto surge como estando fora da consciência em um movimento *dialético* que pode levar à contradição ou a descoberta do objeto como algo novo e verdadeiro. A superação desse processo ambíguo faz com o que seja verdadeiro atinja sua essência na consciência como um ser que para esta é concebido como ensimesmado[211]. Quando a certeza é construída sobre algo, chega-se à verdade pela identificação do objeto com esta própria certeza e o reconhecimento da consciência de que isto é verdadeiro. Na autoconsciência, então, funda-se o reino da verdade propriamente dita. Mas não basta que esta seja reconhecida apenas por si mesma. É necessário que a autoconsciência seja também reconhecida como tal por outras consciências semelhantes, como em uma comunidade em que o espírito deixe de ser subjetivo e passe a ter sua própria objetividade[212].

Ao encontrar a coisa em si mesma, ao mesmo tempo em que se vê como coisa em si, a autoconsciência toma a coisa como verdade objetiva. Por conseguinte, toda realidade pode vir a se tornar a verdadeira certeza no instante em que a razão se transforma em espírito absoluto.

> ***Sua* essência *espiritual foi definida com* substância ética*; mas o espírito é a* realidade ética. *É o* si mesmo *da consciência real, em que se enfrenta, o que melhor se***

210 VEJA HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*, *"Introdução"*, P. 57.

211 VEJA HEGEL, G.W.F. *Op. cit., idem*, P. 59

212 VEJA HEGEL, G.W.F. *Idem, "A Certeza de Si Mesmo"*, A., P. 113

> *enfrenta a si mesmo, como* **mundo** *real objetivo, o qual, sem embargo, tem predito para o si mesmo toda significação de algo estranho, do mesmo modo que o si mesmo tem perdido toda significação de um ser para si, separado, dependente ou independente, daquele mundo. O espírito é a substância e a essência universal igual a si mesma e permanente – o inabalável e irredutível* **fundamento** *e* **ponto de partida** *do trabalho de todos – e seu* **fim** *e sua* **meta**, *como o* **em si** *pensado de toda autoconsciência (...) (HEGEL, G. W. F.* **Fenomenologia do Espírito, "O Espírito"**, *pp. 259-260).*

Em todo movimento para formação do saber de si, o espírito trabalha imerso em sua história real, que termina quando o espírito alcança o elemento puro de sua existência, como conceito de *ser-aí* absoluto. Assim surge a ciência que faz o movimento da forma pura deste conceito para a consciência. Entretanto, para superar a alienação inicial convém que sucessivas *etapas* de conscientização ocorram até que o espírito possa recomeçar sua formação plena a partir de si mesmo no estágio mais elevado de seu progresso. Da perspectiva de um ser livre, mas contingente, a história é a ciência do saber verdadeiro, onde o espírito absoluto, no final, se encontra e acaba na "realidade, verdade e certeza de seu trono, sem o qual o espírito absoluto seria a solidão sem vida"[213].

Em sua *Lógica*, Hegel alia todo esse movimento histórico de conhecimento do espírito em si mesmo à evolução de uma contínua alternância de oposições que se unem e reconciliam. As contradições do mundo manifestam-se como contradições do espírito. Tese e antítese enfrentam-se para formar uma nova síntese e assim por diante até que o movimento termine no desvelamento de toda realidade, ao final. A unidade reconciliadora que encerra esse movimento dialético aparece então no fim da história que é a realização completa do espírito absoluto.

Do Subjetivo ao Absoluto

Uma vez que seja iniciada a caminhada para atingir o autoconhecimento, diversas fases de conscientização – Consciência, Cons-

213 HEGEL, G.W.F. *Ibidem, "O Saber Absoluto"*, p.473.

ciência de Si, Razão – deverão ser ultrapassadas até que a razão compreenda o mundo em torno tal como ele é e a sua própria existência. Contudo, a fenomenologia que formou primeiro o espírito subjetivo necessita realizar sua plena liberdade na instância cultural que reúne a produção e o trabalho que transformam a natureza em uma natureza humana. Deve avançar o espírito subjetivo até o espírito objetivo que está no seio da sociedade e do Estado, onde realiza sua liberdade que é também sua verdade última. Em sua conscientização como parte do mundo e da sociedade de seres autodeterminados e autoconscientes, que assim se reconhecem, a realização plena de um ideal vem quando a própria razão livre é capaz de conhecer a si mesma e o mundo como criação.

História e cultura encontram-se, assim, em Hegel para realizarem a transformação e superação da alienação inicial do sujeito. Da constituição de um Estado, onde o movimento cultural envolve todo o direito e a moralidade social, o espírito objetivo da *Filosofia do Direito* transcende dessa fase intermediária para um estágio final ao qual o espírito absoluto se reconhece como parte criadora do mundo. Por fim, o espírito absoluto, em sua fase superior de autocompreensão pode abarcar o sentido estético, a filosofia e a religião revelada como última tomada de sua consciência própria.

Como todos idealistas românticos alemães, Hegel partiu da difícil interpretação da crítica kantiana iniciada por Fichte. Porém, por causa de sua ênfase exagerada na crença de uma razão autossuficiente, romperam os idealistas alemães as barreiras do dualismo imposto por Kant e procuraram reunir em um só patamar mais elevado a mente e a realidade. Destarte, ao sujeito racional, foi dado plenos poderes de transformação da natureza, segundo sua própria vontade ou determinação. Desde que alcançasse o conhecimento de si necessário para evitar a alienação, o homem poderia tomar o rumo da história em suas mãos. Essa fé cega no progresso e na capacidade de transformação do destino da humanidade contagiou, como praga que se alastra, todo o pensamento do século XIX, que teve entre socialistas e positivistas suas consequentes aberrações, causando sequelas indeléveis em todo século XX.

A Estética entre a Fenomenologia e a História

Antes de ter a inspiração que lhe indicou a possibilidade de refundar a filosofia, Immanuel Kant poderia considerar seus artigos assistemáticos ou um tanto superficiais, mas não poderia dizer que não eram claros. Com o criticismo, entretanto, o rigor e a profundidade de sua argumentação exigiram o sacrifício da clareza em troca de um detalhamento do raciocínio que beirava a obscuridade. Por conta da difícil leitura de sua obra crítica, poucos foram os que compreenderam exatamente qual era a intenção de seu autor. Some-se a isso o voluntarismo incentivado pela Revolução Francesa, mais as ideias ainda vivas de Jean-Jacques Rousseau, e o campo estava aberto a todo tipo de especulação que resultou no Idealismo Alemão ou no movimento romântico. A busca do absoluto por meio da reflexão pura, apesar de ter sido condenada por Kant, foi uma tarefa que os românticos se propuseram empreender com vigor, depois de Johann Gottlieb Fichte ter defendido um *eu absoluto* e a união entre sujeito e objeto em uma intuição intelectual, totalmente contrária às teses kantianas – embora Fichte se considerasse um adepto da sua doutrina, chegando mesmo seu estilo a ser confundido com o do filósofo de Koenigsberg.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling levou esse projeto mais adiante. Em 1800, publicou seu *Sistema de Idealismo Transcendental*, onde adotou a concepção fichtiana de uma natureza como criação do sujeito, embora admitisse que o mundo pudesse existir de forma autônoma em relação à consciência. Ao invés de um eu absoluto, pressupõe uma *identidade absoluta* entre o desenvolvimento da natureza e a conscientização progressiva do espírito em sua história. Entretanto, para que houvesse essa unificação, seria preciso uma sensibilidade estética capaz de revelar o lado oculto do universo. Em vista disso, ao homem caberia entrar em sintonia com o absoluto, evitando a falsa compreensão de si mesmo como ilimitado, através de uma contemplação estética da natureza.

FIGURA 30: DELACROIX, É. A LIBERDADE GUIANDO O POVO (1830)

Fichte e Schelling eram admiradores entusiasmados da Revolução Francesa. Suas teorias sobre o absoluto, sobre a história e a arte expressavam a ideia de liberdade de um espírito autoconsciente que influenciou decisivamente Georg Wilhelm Friedrich Hegel, um dos nomes mais polêmicos da história da filosofia. Admirado por uns, detestado por outros, foi um dos alvos prediletos do ódio que Arthur

Schopenhauer nutria pelos "três sofistas" da universidade alemã – Fichte, Schelling e o próprio Hegel. Hegel teve uma carreira acadêmica que oscilou do sincero entusiasmo juvenil pela Revolução Francesa até o conformismo e admiração pela monarquia restaurada no momento em que se tornou reitor da Universidade de Berlim e filósofo oficial, no final de sua vida.

Dono de um estilo obscuro, Hegel escreveu com seu próprio punho *Fenomenologia do Espírito* e *Ciência da Lógica*. Com ajuda de notas feitas por alunos de suas palestras e aulas, publicou em vida a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817) e a *Filosofia do Direito*. Após sua morte, provocada pelo contágio da epidemia de cólera que varreu Berlim em 1831, foram editados seus *Cursos de Estética* e *Filosofia da História*, seu último texto importante. Ao todo, suas obras completas preenchem vinte volumes que foram padronizados em Stuttgart, entre 1927 e 1930. Entre esses volumes, encontram-se suas aulas sobre estética, cujas edições, por vezes, são conflitantes.

As *Lições sobre Estética* foram editadas pela primeira vez em 1835, por Heirinch Gustav Hotho (1802-1873), em três volumes e em 1842 foi publicada uma segunda edição revisada. Em seu conteúdo, há trechos de notas manuscritas do próprio Hegel e transcrições de alunos das preleções proferidas em 1823, 1826 e de 1828 a 1829. Inevitavelmente, existem muitas paráfrases para resolver problemas de compreensão e compatibilidade na mudança de ânimo do autor, ocorrida com a restauração da monarquia. Mas houve quem não gostasse do trabalho. Insatisfeito como o resultado, Georg Lasson (1862-1932), em 1931, preparou uma nova edição completamente nova do primeiro volume, intitulado: *A Ideia e o Ideal*. O objetivo de Lasson era preservar o máximo possível das ideias de Hegel, a partir da reprodução das lições de 1826, com algumas inserções de 1823 e vários extratos da edição de Hotho. Infelizmente, o projeto não foi além da Introdução e Primeira Parte do curso, devido à morte de Lasson, que não deixou sucessor encarregado de concluir seu trabalho, interrompido um ano depois de iniciado.

Um Pouco de Fenomenologia

Apesar das dificuldades óbvias de compreensão dos textos de Hegel, há em todos os seus livros – e a *Estética* não foge à regra – o fio condutor recorrente do processo histórico, através do qual o espírito

teria de percorrer para passar de um mero estágio de consciência sensível até o autêntico saber de si mesmo. Ao encontrar a coisa em si mesma, ao mesmo tempo em que se vê como coisa em si, a autoconsciência toma a coisa como verdade objetiva. Por conseguinte, toda realidade pode vir a se tornar a verdadeira certeza no instante em que a razão se transforma em espírito absoluto. Por substância ética, entenda-se a condição essencial em que se encontra o espírito quando se realiza eticamente em uma sociedade de seres racionais, onde suas leis e valores são reconhecidos imediatamente por todos semelhantes, tal como no reino dos fins kantiano.

Um exemplo de como a realização completa do espírito absoluto ocorre aparece na *Fenomenologia*, em sua famosa metáfora da relação entre "senhor e escravo". Tal relação surgiria como um estágio intermediário da evolução do espírito, cuja consciência se percebe em parte livre e soberana (senhorio), em parte ainda presa à luta pela sobrevivência (escravo). Entrementes, ao contrário do que se sugere à primeira vista, a consciência do senhor é que depende da ação e reconhecimento do escravo para manter sua soberania, enquanto o servo, embora esteja ligado ao trabalho forçado, pode avançar no processo de conscientização ao se reconhecer, no produto que realiza, como sustentáculo do senhor e de si mesmo. Assim, o escravo poderia vir a se libertar, ao passo que o senhor estaria sempre necessitando do reconhecimento de um subalterno. Ao emanciparem-se, os espíritos passariam a se reconhecerem mutuamente como seres livres de uma comunidade de seres racionais e não alienados pela escravidão.

O Papel da Arte

Na *Fenomenologia*, o papel da arte não aparece dissociado da religião. Lá, tudo concorre para a necessidade do espírito tornar-se absoluto, ao longo do seu desenvolvimento histórico. O artista converte-se, então, em um trabalhador espiritual que transforma formas estranhas do pensamento e da natureza em algo que promove a atividade autoconsciente do espírito. Por meio da arte, o espírito poderia, em épocas de crise, exercer sua liberdade artisticamente, até poder alcançar uma oportunidade de representação superior[214].

214 Veja HEGEL, G.W.F. *Ibidem, "A Religião"*, B, pp.408-9

Na história tecida por Hegel, a primeira obra de arte teria surgido como abstrata. Em seguida, avançado criando imagens de deuses. Mas quando assim procedia, no politeísmo, o artista não conseguia se identificar com a essência da obra que ele mesmo criava. Além da imagem, era preciso que uma linguagem apropriada para percepção do ser que estava ali presente pudesse expressá-lo. Assim, através de hinos (poesia), a unidade do particular com o universal pôde ser comunicada às outras almas existentes. Contudo, essa linguagem não poderia ser externa ao artista, mas exigiria um entendimento interno para que houvesse equilíbrio entre a unidade da essência espiritual e sua autoconsciência. O conteúdo claro das manifestações artísticas facilitaria o movimento para o interior da alma e o encontro do ser vivente que lá habita. Daí em diante, as particularidades seriam superadas e feita a tomada de consciência universal da existência humana[215].

A unidade do artista com sua obra e o espectador constitui uma ação de retorno ao universal e à certeza de si mesmo que a autoconsciência intui. Graças à arte, o espírito conseguiria transformar sua mera substância em um sujeito que trabalha a autoconsciência. A figura do deus que lhe era externa passa ao seu interior e, então, a religião da arte chega à religião revelada que levará adiante o progresso do espírito ao absoluto[216]. A arte se insere entre o espírito e o saber absoluto, fazendo a ligação entre ambos.

Assim, explica-se o porquê da Estética hegeliana considerar a arte apenas como um instrumento de transformação do espírito que se eleva e sua vinculação à religião cristã. Algo que é reafirmado na *Filosofia da História*, onde se considera o deus cristão "infinitamente mais humano do que a ideia da beleza grega"[217]. Por não ter se revelado humano, o deus grego, que se manifestava na natureza, em geral, para atingir a forma do espírito, no interior do sujeito, precisaria ser encarnado em uma forma humana universal ligada ao divino – como o filho de deus, por exemplo. Esta união do finito com o infinito revelaria o absoluto e a própria ideia do eterno, como no cristianismo, quando os seres humanos já podem extrair de si as leis absolutas, livremente.

---

215 Veja HEGEL, G.W.F. *Ibid., op. cit.*, 412-21.

216 Veja HEGEL, G.W.F. *Ibid, idem*, 421-33.

217 HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*, II part., cap. 2, p. 209.

A Caminho da Estética Hegeliana

Em seus cursos, Hegel definia estética como ciência do belo da arte, a despeito das objeções em contrário oferecidas por Kant, na *Crítica do Juízo*, e diferente de Alexander Gottlieb Baumgarten, que defendia a estética como ciência do gosto e das sensações agradáveis, em geral. Hegel excluiu de sua estética todas considerações sobre a beleza natural, reservando sua teoria para abordagem exclusiva do belo na criação artística humana, ou filosofia da arte fina. Para Hegel, o objeto artístico considerado belo seria superior ao belo natural, pois, de acordo com sua concepção de espírito, tudo que fosse obra deste seria mais elevado do que o existente na natureza. Isso porque, só o espírito seria verdadeiro, enquanto o belo natural não passaria de um reflexo seu[218].

A partir dessa definição arbitrária, que se sustenta apenas na argumentação problemática da *Fenomenologia*, tem-se o ponto de partida para descrição detalhada de como a arte caminha na direção do local de encontro da filosofia com a religião. Por meio da arte seria possível aos seres humanos conhecer suas próprias ideias e seus fins mais nobres. Os objetos de arte não passariam de instrumentos de conscientização da sabedoria e religião dos povos. As ciências, cujo objeto de estudo tem um caráter subjetivo, como aparentava ser o caso da estética, no entanto, estariam expostas ao questionamento sobre a existência de tal ou qual seria seu objeto. Hegel reconhecia, o quanto era necessário demonstrar se uma representação ou intuição subjetiva existia ou não como objeto verdadeiro, embora, efetivamente, não tenha apresentado os argumentos que sustentariam tal tese.

De um modo geral, deixando de lado esse detalhe da falta de argumentos, a filosofia sempre admitiu como certo apenas o que possui o caráter de necessidade. Contudo, ao invés de se preocupar em demonstrar sua filosofia da arte e do belo, Hegel procede tão somente na apresentação de seu "desenvolvimento enciclopédico", que faria parte da sua própria filosofia. Destarte, sem maiores justificativas, assume que o conceito de belo e o da arte são pressupostos do sistema filosófico[219].

Contenta-se em trabalhar inicialmente com as diversas representações da consciência vulgar. Seu começo é o da mera existência da

218 Veja HEGEL, G.W.F. *A Ideia e o Ideal*, cap. I, seç. I, § I, pp. 79-80.

219 Veja HEGEL, G.W.F. *Op. cit.*, idem, seç. I, § II, pp. 82-3.

obra de arte, ou o que seja assim chamado. Apesar de não poder apresentar o objeto de arte como resultado de uma demonstração, por ser considerada uma forma de manifestação do espírito, isso por si só passa a validar o seu próprio resultado, pois na concepção hegeliana, a filosofia estaria sempre regressando em círculos sobre si mesma. Assim posto, passa, então, a confrontar sua teoria com a dos demais, para depois fornecer elementos para formação do conceito de arte.

Duas objeções, inicialmente, são colocadas à filosofia da arte. Primeiro a infinidade de coisas que são consideradas belas. Depois, a subjetividade em relação ao objeto que inviabilizaria a pretensão científica, como já adiantara Kant. Por tentarem estabelecer uma ciência estética com base nas coisas particulares e nas sensações, as teorias anteriores a Hegel teriam sido um fracasso. Ao invés do fenômeno particular, a filosofia da arte deveria começar a investigação por sua própria *ideia* do belo, como o universal de uma ideia platônica do Belo. Porém, sem adotar toda abstração de Platão, mas sim algo mais concreto, de acordo com as necessidades filosóficas do espírito da época de Hegel. De outro modo, a liberdade da imaginação geraria um estado de confusão que impediria a estética de alcançar o patamar de ciência[220].

Quanto à segunda objeção, ao se considerar apenas as obras do espírito, tentava-se sustentar em si mesma a verdade e conformidade das ideias de Belo, fundado apenas em uma suposição arbitrária de que o espírito se descobre reflexivamente, por intermédio do aprendizado estético e seu refinamento. A solução soa fácil, bem ao estilo hegeliano mais obscuro. Evoluindo nessa compreensão de si mesmo, artisticamente, o espírito pode, em fim, atingir a ciência verdadeira[221].

Entre os gregos, poder-se-ia dizer que havia um conceito provido pelo conteúdo de seu tempo, no qual a beleza e o sublime prevaleciam. Já entre os alemães contemporâneos a Hegel a exigência por representações gerais e abstratas colocava a arte em segundo plano. Concordando com Kant, colocar a arte entre a sensibilidade e a razão seria o mesmo que lhe tirar, segundo Hegel, qualquer pretensão de trato científico, pois a arte seria apenas um meio e não um fim em si[222]. Mas, nem mesmo a crítica em torno da superficialidade das ilusões artísticas seria suficiente para retirar a possibilidade de se encon-

220 Veja HEGEL, G. W. F. *Idem, idem*, § III, pp. 84-8.

221 Veja HEGEL, G.W.F. *Ibidem, ibidem*, p. 89.

trar uma essência que lhe fosse verdadeira. Para Hegel, a arte teria o papel de revelar as manifestações universais, fazendo aparecer a verdade e a realidade das coisas que existem por si mesmas, no momento em que surgem ao espírito. Nesse sentido, a arte apresentaria o princípio superior, no qual o espírito se reconheceria. O rigor científico que se pretende para a arte se limitaria, então, ao desenvolvimento interior do conteúdo e meio de expressão humano. Uma necessidade interna que a equipararia à ciência em geral[223] - também uma necessidade do espírito.

Ainda que, por um lado, a arte pudesse estar ligada ao entretenimento, poderia também servir a si própria como pensamento sobre o qual se reflete, independente do conteúdo que transportasse. Desse modo, a arte poderia ser um meio para ligar o mundo exterior ao interior e o sensível ao suprassensível das religiões e o pensamento abrangente da liberdade infinita. O espírito tornar-se-ia assim consciente daquilo que lhe interessa, dentro dos limites materiais e da gradação da verdade, embora ficasse abaixo do estágio que só se pode atingir com a religião e cultura racional que levam ao absoluto, em última instância[224].

Em tempos difíceis, resta à arte tratar só do prazer e do juízo de gosto sobre o conteúdo de sua produção. Toda e qualquer arte que imitasse a natureza seria, no entanto, incapaz de transmitir a realidade viva das coisas aos sentidos. Os motivos que justificam a imitação estão ligados ao prazer de mostrar o virtuosismo do artesão ao se comparar a Deus. Entretanto, ao invés de imitar, os seres humanos deveriam sentir maior prazer ao produzir algo que lhe seja próprio. O prazer provocado pela imitação já havia sido criticado por Kant, na *Crítica do Juízo*, quando o considerava tedioso e procurava afastar o belo do agradável e das sensações empíricas[225]. O que a arte deveria "imitar" da natureza, segundo Kant, seria a capacidade de reproduzir concepções internas que revelassem a forma ideal de uma finalidade para o objeto que se pretende que seja universalmente reconhecida

222 Nesse passo fica flagrante a contradição entre as intenções hegelianas de tornar a estética uma ciência, quando a arte não passa de um meio para elevação do espírito ao absoluto.

223 Veja HEGEL, G.W.F. *Ibid., ibid.*, pp. 90-3.

224 Veja HEGEL, GW.F. *Ibid., ibid.*, pp, 93-4.

225 Veja KANT, I. *Crítica do Juízo*, § 22, pp. 239-43.

como bela e não uma simples cópia realista de um objeto cuja essência é inacessível.

De Kant a Schelling

Da teoria da arte kantiana, Hegel aproveita sua necessidade interna de assentimento, divergindo contudo na possibilidade de se realizar uma ciência estética, a qual Kant era cético. Tal divergência ocorre devido às objeções de Kant à possibilidade das ideias de um sujeito traduzirem uma realidade verdadeira dos objetos. Ao conceber o juízo a partir de sua característica reflexionante de subsumir o particular a um universal, Kant, na interpretação hegeliana, não admitiria o acesso à natureza objetiva do objeto em si, apenas sua reflexão subjetiva, o que em parte está correto.

Todavia, Hegel comete um erro categorial ao tomar a finalidade real do objeto em si como a finalidade a ser buscada pelo juízo estético, quando, de fato, o que Kant propunha era a sustentação de sua finalidade ideal[226]. Portanto, aquilo que é considerado belo não comportaria a natureza imanente do objeto, mas uma simples pretensão subjetiva de universalização. Extrapolando todas as advertências kantianas, Hegel – bem como todos os românticos – imaginava que o sujeito e o objeto estavam separados pelas faculdades do conhecimento, por causa de uma falta de conscientização do espírito consigo mesmo. Uma vez que essa autoconsciência fosse alcançada, seria possível chegar à superação daquela dicotomia[227].

Depois de Kant, outros autores tentaram ultrapassar os limites da crítica e propuseram uma unificação do pensamento com a realidade. Hegel procurou estar à frente dessa tendência histórica em retroceder aos erros do dogmatismo idealista somados aos do sensualismo empírico, que resultaram no Romantismo. Johann Cristoph Friedrich von Schiller (1759-1805) teria sido pioneiro ao se ocupar da conciliação do sujeito com o objeto, na busca de uma expressão única da verdade. Para Hegel, Schiller consideraria o belo como resultado da união entre o racional e o sensível, a verdadeira realidade[228].

---

226 Veja KANT, I. *Op. Cit.*, § 57, pp. 346-51.

227 Veja HEGEL, G.W.F. *Ibid*, cap. III, § I, 127-32.

228 Veja HEGEL, G.W.F. *Ibid, idem*, § II, pp. 132-33.

A partir dessa proposta, Schelling, por sua vez, adotava a ciência de maneira absoluta, ou melhor, a filosofia como ciência do Absoluto[229]. Ao passo que Johann Joachim Winckelmann (1717-1768) teria sido inovador com a consideração do espírito em um novo método de estudo histórico, no domínio da arte, em sua admiração pelas cópias romanas das obras gregas[230]. Críticos de arte como os irmãos August Wilhelm Schlegel (1767-1815) e Friedrich Schlegel (1772-1829) – editores da revista *Athenaeum* – já defendiam com entusiasmo o movimento romântico, sem no entanto, possuírem um profundo conhecimento filosófico. Apesar dessa deficiência, Hegel reconhecia nesses críticos a sagacidade necessária para o resgate de obras antigas, cujo valor artístico superava as dos contemporâneos. Como Fichte, Fredrich Schlegel e Schelling teriam afirmado a autoridade maior do eu absoluto na hora de decidir sobre tudo que o cerca. Colocando-se acima de todos, o gênio romântico vê sua relação com os demais de modo irônico. Porém, amiúde, a insatisfação consigo mesmo levaria o eu ao estado mórbido de tédio, provocando a autoironia. Desta forma, os artistas irônicos não conseguiriam produzir nenhum conteúdo artístico relevante, pois logo eliminariam em suas obras aquilo que pretendesse ser substancial, sobrando apenas produções vulgares e absurdas[231].

O Plano da Estética

Arte, para Hegel, seria, portanto, a emanação da ideia absoluta, cuja finalidade seria a representação sensível do belo. Em outras palavras, o conceito do belo artístico representaria o próprio Absoluto. Entrementes, alguns conteúdos não serviriam para sua representação concreta, como toda arte abstrata. Isto inclui as representações orientais do deus considerado simples, uno e supremo. Só o Deus encarnado pôde ser figurado nas artes plásticas, pois reunia o geral e o particular em torno de algo concreto[232].

Em vez do isolamento, a arte procuraria a participação de outros espíritos. Sua função seria tornar a ideia acessível à contempla-

229 Veja SCHELLING, F. W. J. *Ideias para uma Filosofia da Natureza, "apêndice"*, p. 50.

230 Veja HEGEL, G.W.F., *Ibid. ibid.*, p. 134.

231 Veja HEGEL, G.W.F., *Ibid. ibid.*, pp. 134-8.

232 Veja HEGEL, G.W.F., *Ibid.*, cap. IV, p. 139.

ção, por intermédio das formas sensíveis, unindo ideia e forma. Ao ascender a níveis mais altos, a arte permitiria a expressão da verdade e a consciência de si mesmo ao espírito. Tal progresso seria de ordem espiritual sobre a reflexão das ideias do mundo em que os seres humanos se inserem. No final, todas as artes particulares formariam uma totalidade compreensível ao Absoluto[233].

A ciência estética iniciaria do estudo da ideia geral do belo e sua relação com a criação subjetiva. A seguir, com o conceito do belo verificar-se-ia as diversas maneiras de interpretá-lo nas artes particulares. E, por fim, se descreveria o desenvolvimento histórico das suas realizações e o estabelecimento de um sistema abrangente que englobasse todas as variações artísticas[234].

A perfeição em uma obra de arte exprimiria a exata correspondência da ideia com seu ideal, ou seja, seu conteúdo e forma aproximar-se-iam da verdade profunda. As diferentes formas de arte, ajudariam a discernir as ideias mais próximas da verdade, daquelas que se afastam. As relações entre conceito e realidade se dariam, primeiro pela busca da unidade verdadeira, partindo da abstração à concretude. Nesse processo, a ideia tentaria encontrar sua forma absoluta, passando pelas convulsões violentas que constituem o sublime e a forma do *simbolismo* em arte, mas que não forneceriam a beleza[235].

Em seguida, as artes *clássicas* procurariam adequar a forma ao conceito. O sensível e seu aspecto figurado deixariam de ser natural. A figura humana passa a representar a sua espiritualidade no tempo, realizando a beleza perfeita. De tal sorte, que o espírito tornar-se-ia acessível à intuição. Contudo, ainda nos clássicos, o espírito mostrar-se-ia como particular e não como absoluto, pois se ligaria apenas à forma externa humana, sem espiritualidade pura[236].

Só com o *romantismo* e a arte sacra cristã é que a ideia poderia se libertar do conteúdo formal humano e representar a espiritualidade interior plena da união da verdade com o conceito, independente do sensível. Ao contrário do simbolismo, o romantismo cristão traria o espírito no conteúdo de suas obras e não uma mera representação, pois faria com que o espírito apreciasse a si mesmo e

233 Veja HEGEL, G.W.F., *Ibid. idem.*, pp. 140-1.
234 Veja HEGEL, G.W.F., *Ibid. ibid.*, p. 141.
235 Veja HEGEL, G.W.F., *Ibid. ibid.*, pp. 143-5.
236 Veja HEGEL, G.W.F., *Ibid. ibid.*, pp. 145-6.

não o objeto exposto[237]. Tudo isso ocorreria porque o ser humano é um animal capaz de adquirir consciência de suas funções orgânicas e espirituais. Para Hegel, o cristianismo teria a propriedade de despertar internamente a espiritualidade através de uma *intuição intelectual*. A figura que representa o deus cristão pode ser ultrapassada, permitindo o acesso à unidade que o espírito almeja. Tratar-se-ia, portanto, de uma arte subjetiva que exprimiria todos os sentimentos da alma, encontrando aí sua significação. O espírito e a ideia são livres. Não se contemplam mais como sensível, mas o próprio espírito internamente em sua mais elevada perfeição[238].

O espírito é o verdadeiro conteúdo do belo. O Deus é o ideal que está no centro da representação artística. Desde as formas naturais inorgânicas, até a pintura, a música e a poesia romântica, o caminho da arte é conduzir à realidade adequada a Deus. E o divino se revela pelos três elementos dessas artes: cor, som e luz. Nesse ínterim, a música vem à frente da transformação na sensibilidade abstrata e não concreta, pois, na estética hegeliana, o som não é um elemento material. Apenas a poesia conseguiria dar concretude ao som de uma melodia, acrescentando-lhe uma letra. Um sinal de representação para expressão do espírito. Assim, pintura, música e poesia constituiriam no romantismo as artes subjetivas, das quais a última seria a mais perfeita, enquanto a arquitetura e a escultura teriam sua expressão máxima, respectivamente, no simbolismo e classicismo[239].

A riqueza de concepções que faz parte da arte impede que se possa determinar um princípio superior tendo em vista apenas um de seus aspectos. Depois da poesia, o progresso do espírito leva à necessidade da *prosa* para se ultrapassar toda forma de arte, no pensamento discursivo, seu elemento principal. Em seu desenvolvimento, a arte ergue uma galeria, onde o espírito e a beleza se apresentam simultaneamente aos seus realizadores em um trabalho que só terá fim quando passarem milhares de anos na história e toda verdade for desvelada.

> ***Vocês veem como, aqui, aquele processo introduzido pela filosofia anterior[240] foi entendido, e como, da maneira mais***

237 Veja HEGEL, G.W.F., *Ibid. ibid.*, pp. 146-7.

238 Veja HEGEL, G.W.F., *Ibid. ibid.*, pp. 147-9.

239 Veja HEGEL, G.W.F., *Ibid. ibid.*, pp. 149-55

240 Schelling refere-se a sua *Ideias para uma Filosofia da Natureza*, apresentada antes do capítulo sobre Hegel, em sua *História da Filosofia Moderna*.

decidida, foi tomado como objetivo e real. Por mais meritória, pois, que se tenha considerado a veleidade, que Hegel teve, de perceber a natureza e significação meramente lógicas da ciência que encontrou antes de si, por mais meritório que seja, em particular, que ele tenha salientado como tais as relações lógicas ocultas no real pela filosofia anterior, é preciso entretanto confessar que, na execução efetiva, sua filosofia (justamente pela pretensão a uma significação objetiva, real) se tornou em boa parte mais monstruosa do que era a precedente e que, por isso, também não fui injusto com essa filosofia quando a denominei... um episódio (SCHELLING, F.W.J. **"Hegel", in História da Filosofia Moderna,** *p. 157).*

Filosofia da História

A *Filosofia da História* é o último texto importante deixado por Hegel. De fato, a obra não foi editada pelo autor, mas publicada em 1837, seis anos depois de sua morte, a partir de anotações de preleções sobre o conteúdo da filosofia da história universal. Por sorte, é um dos títulos mais acessíveis do sistema idealista hegeliano, onde podem ser encontrados os principais conceitos que foram trabalhados em vida por Hegel. Estão lá as noções de espírito, razão, moralidade e eticidade, além da ideia central de progresso dos fatos históricos. Por conseguinte, o livro é dividido em quatro partes sucessivas, antecedidas por uma introdução que apresenta a metodologia utilizada e os principais conceitos trabalhados.

Na primeira parte, descreve-se o mundo oriental, com ênfase para as civilizações chinesa, indiana – destacando o budismo – e o oriente médio, como primórdio da história do qual se faz a passagem para o mundo grego, apresentado na segunda parte. Inicialmente, é construída a imagem do espírito helênico e sua concepção estética subjetiva, objetiva e política, para então avançar sobre as guerras, as cidades- estados de Atenas e Esparta, e por fim o período helenista, considerado o prenúncio da decadência desta civilização. Na terceira

parte, os herdeiros da Grécia, a civilização romana tem sua história revelada desde a fundação de Roma até o império bizantino, incluindo a ascensão do cristianismo.

Finalmente, a quarta parte traz a interpretação do mundo germânico como sendo a encarnação do "espírito do mundo moderno"[241], passando por cima dos feitos italianos, depois da queda do império romano; das grandes navegações empreendidas pela península ibérica; da formação do Estado liberal, na Inglaterra, e simplesmente da Revolução Francesa. A partir de uma perspectiva atávica, Hegel interpreta todos os fatos históricos, desde a idade média, como estágios de desenvolvimento da liberdade que culmina quando a Alemanha institui as suas leis do direito.

> *A Alemanha foi atravessada pelos vitoriosos exércitos franceses, mas a nacionalidade alemã livrou-se dessa pressão. Um momento fundamental na Alemanha foram as leis do direito, incentivadas, aliás, pela pressão francesa, já que as deficiências de antigas instituições ficaram assim evidenciadas. (...) Foram abolidas as relações feudais; os princípios da liberdade, da propriedade e da pessoa tornaram-se princípios fundamentais. Todo cidadão tem acesso a cargos estatais; todavia, talento e habilidade são condições indispensáveis. O governo repousa no funcionalismo, mas a decisão pessoal do monarca está acima de tudo, pois uma última decisão é (...) totalmente necessária. (...) No que tange à vontade interna, já se mencionou que foi por intermédio da Igreja protestante que se deu a reconciliação da religião com o direito. Não havia nenhuma consciência santa ou religiosa que pudesse ser separada do direito profano, ou mesmo que a ele se opusesse. A consciência chegou até aqui, e esse é o principal momento da forma na qual o princípio da liberdade se concretizou, pois a história universal nada mais é que o desenvolvimento do conceito de liberdade (...) (HEGEL, G. W. Fr.* **Filosofia da História,** *IV parte, cap. 4, pp. 372-373).*

241 HEGEL, G.W.Fr. *Filosofia da História*, IV PARTE, P. 291.

Introdução à Filosofia da História

Antes de passar em revista às características das grandes civilizações conhecidas até o início do século XIX, uma ampla apreciação dos princípios de uma teoria sobre a história é desenrolada logo na introdução do livro. Dividida em cinco capítulos, esta introdução procura primeiro destacar três formas consecutivas de abordagem dos acontecimentos. A *história original*, a primeira das tentativas de narra a história, caracteriza a abordagem de historiadores contemporâneos aos fatos que pretendem relatar. Frequentemente, esses atores como Heródoto e Tucídides, deixam-se levar pela imaginação, ao mesmo tempo que exprimem o próprio caráter de seu tempo. Com a abordagem da *história refletida*, a apresentação procura ir além do momento vivido seja pela visão geral de uma nação ou do mundo (*História geral*); seja pela reflexão pragmática do presente em casos semelhantes do passado – como fazia Montesquieu -; seja ainda pela reflexão crítica que faz um julgamento da história; ou, por fim, como uma *história conceitual*, onde se trata de temas como a arte, o direito, ou a religião, por exemplo[242].

A história conceitual está a um passo da *história filosófica* que busca contemplar a história naquilo em que esta representa o governo da razão no mundo. O objetivo desse tipo de concepção da história é mostrar "a marcha racional e necessária do espírito universal"[243]. Ao lado disto, a verdade religiosa surge como prova de que os fatos históricos não são frutos do acaso, mas resultado de um plano da providência divina.

> ***(...) Durante algum tempo, esteve em voga admirar a sabedoria divina nos animais, plantas e destinos individuais. Se se admite que a Providência se manifesta em tais objetos e coisas, por que recusá-lo na história universal? Essa matéria parece bastante extensa. Mas a sabedoria divina, isto é, a razão, é idêntica nas grandes e pequenas coisas, e nós não precisamos considerar Deus por demais fraco por utilizar a sua sabedoria nas grandes coisas. Nosso conhecimento visa ganhar noção de que o fim da sabedoria eterna se produziu à base da natureza e do***

242 Veja HEGEL, G. W. Fr. *Op. cit.*, introdução, cap. i, pp. ii-16.

243 HEGEL, G.W.Fr. *Idem, idem*, p. 18.

espírito real e ativo no mundo (...) (HEGEL, G.W.Fr. **Op. cit.,** *introdução, cap. 1, p. 21).*

A determinação do princípio de razão estudado pela filosofia da história, como objetivo final do universo, é detalhada no segundo capítulo da introdução em seu conteúdo e concretização. Em primeiro lugar, deve-se determinar os elementos abstratos que constituem o espírito. A liberdade é a substância e única verdade do espírito, que se resume no fato deste ser em si mesmo e por si mesmo. A história universal descreveria então o progresso da consciência de liberdade, que para Hegel, estaria em seu estágio mais avançado entre as nações germânicas, que graças ao cristianismo teriam "consciência de que o homem é livre como homem, que a liberdade do espírito constitui sua natureza mais intrínseca"[244]. A vontade divina, sua natureza, define a ideia de liberdade hegeliana, que é captada pelo pensamento, como representação religiosa.

Os meios pelos quais essa liberdade se realizaria são elementos da atividade humana. Em primeiro lugar, as paixões e os interesses particulares motivam os sujeitos a buscarem sua satisfação. Seus princípios e ideias inicialmente são representações subjetivas que completam os instrumentos e meios necessários ao espírito universal para realizar seu fim como realidade. Nesse sentido, o Estado serve para organizar os fins gerais que se reúnem aos interesses particulares dos cidadãos. Tudo procede de modo construtivo com as paixões guiando-se a seus objetivos, naturalmente, até formar as instituições da sociedade humana que irão combatê-las no sentido de se elevar à verdade geral. Os heróis são aqueles indivíduos cujos fins se dirigem para a universalidade. Enquanto agem em função de seus interesses, necessidades e instintos, os indivíduos seguem valores próprios de uma *moralidade subjetiva*. A despeito do caráter contingente de uma cultura, impedir que a *moralidade objetiva* se desenvolva, seus conceitos verdadeiros permanecem na alma humana, até que os direitos universais ultrapassem os especiais, pelo esclarecimento da razão[245].

Com os meios e os conceitos estabelecidos, resta então apresentar a maneira pela qual se realizará o fim absoluto do espírito. Isso, entretanto só ocorre quando o Estado transparece as leis objetivas do espírito e a vontade subjetiva do homem submete-se às leis. O Estado

244 HEGEL, G.W.Fr. *Ibidem*, introdução, cap. 2, p. 24.

245 Veja HEGEL, G.W.Fr. *Ibidem, idem*, pp. 26-38.

é a unidade objetiva da ideia da liberdade como fim absoluto e da ação humana, como seu meio, em uma totalidade moral e realmente livre. A consciência dessa união é manifestada pela religião, pela arte e pela filosofia, segundo Hegel.

> *(...) Assim, ela [a alma] é uma* **individualidade** *que, apresentada em sua essencialidade como Deus, é venerada e usufruída na religião; na arte é apresentada como imagem e intuição; na filosofia é concebida como pensamento. Por causa da identidade original de sua substância, de seu conteúdo e de seu objeto, as manifestações permanecem inseparavelmente unidas ao espírito do Estado mundo (...) (HEGEL, G.W.Fr.* **Idem, idem,** *cap. 2, p. 50).*

O espírito de um povo, contudo, não passa de um indivíduo que no decorrer da história universal precisa passar por diversos níveis até alcançar o conhecimento verdadeiro que está na consciência total do espírito absoluto.

Este é o plano de trabalho da *Filosofia da História* que é apresentado logo nos dois primeiros capítulos da sua introdução. A evolução de um fim que é o espírito e sua essência que é a liberdade. A longa marcha que é a história universal, será definida agora no capítulo três, onde se estabelecem os estágios pelos quais o princípio evolui na conscientização de sua liberdade. Primeiro, deve haver a imersão do espírito na natureza. Depois, dirigir seu desenvolvimento em direção à consciência da liberdade. E por fim, alçar essa liberdade à condição de universal, consciente de si e de sua espiritualidade. A história deve começar então quando surge a escrita e a necessidade de registros duradouros que permitem desenvolver uma inteligência teórica e narrativa do espírito. Ao longo do curso da história, o espírito dos povos passa por diversas etapas progressivas até chegar a compreensão de participação no desenvolvimento de um único espírito universal. Pouco a pouco o espírito vai transcendendo da sua existência imediata, simples e irrefletida para tomar consciência de uma totalidade abrangente em si.

> *Quando lidamos com a ideia do espírito e consideramos tudo na história universal como a sua manifestação, ao percorrermos o passado (...), só lidamos com o presente. A filosofia, ao ocupar-se do verdadeiro, só tem a ver com o*

> *eternamente presente. Para a filosofia, tudo que pertence ao passado é resgatado, pois a ideia é sempre presente e o espírito é imortal; para ela não há passado nem futuro, apenas um agora essencial. Isso dá a entender, necessariamente, que a forma presente do espírito abrange em si todos os estágios anteriores. Estes se desenvolveram independentemente, mas o que o espírito é, ele sempre foi em sua essência (...). A vida desse espírito atual é um círculo de estágios que, vistos por um lado, existem simultaneamente, e, por outro, aparecem como já passados. Os estágios que o espírito parece ter já ultrapassado, ele ainda possui em sua profundidade atual (HEGEL. G.W.Fr.* **Ibidem, ibidem,** *cap. 3, p. 72).*

No processo da história universal, a geografia merece destaque, para Hegel, naquilo em que ela reflete na formação do espírito de um povo. Etnocentricamente, Hegel considera a Europa como sendo o "palco da história universal"[246]. A América nada mais seria do que uma extensão do espírito europeu, uma vez que os povos nativos já haviam sucumbido no primeiro contato com os colonizadores. Quanto ao oriente, seriam o início de toda história com a iluminação da ideia de um agente livre. Os africanos são simplesmente considerados selvagens e desprovidos da ideia de caráter humano[247]. Assim sendo, resta apenas considerar a Ásia como começo da história universal e a Europa como seu fim[248]. O que Hegel faz ao longo das demais quatro partes do livro. Tudo isso para concluir que:

> *A história universal é o processo desse desenvolvimento e do devenir real do espírito no palco mutável de seus acontecimentos – eis aí a verdadeira teodiceia, a justificação de Deus na história. Só a percepção disso pode reconciliar a história universal com a realidade: a certeza de que aquilo que aconteceu, e que acontece todos os dias, não apenas não se faz sem Deus, mas é essencialmente a Sua obra (HEGEL, G.W.Fr.* **Ibidem,** *IV parte, cap. 4, p. 373).*

246 HEGEL, G.W.Fr. *Ibidem, ibidem*, CAP. 4, P. 79.

247 VEJA HEGEL, G.W.Fr. *Ibidem, ibidem*, P. 84.

248 VEJA HEGEL, G.W.Fr. *Ibidem, ibidem*, CAP. 5, P. 93.

Figura 31: FRANGANILLO, J. "Berlim: Reichtag"

Apesar de todos os preconceitos antropológicos, do etnocentrismo e distorções históricas, a ideia de progresso da história exerceu grande atração nos filósofos continentais europeus. Notavelmente, Karl Marx procurou desinflacionar a carga conservadora hegeliana da filosofia da história e tentou aplicar o método de progresso do espírito às transformações do modo de produção econômica que a Revolução Industrial punha em relevo na metade do século XIX. Dessa vez, as classes trabalhadoras é que deveriam tomar a história em suas mãos e realizarem o fim último do socialismo.

KARL MARX

Mesmo depois da morte de Hegel, seu sistema continuou sendo a ideologia oficial do Estado prussiano que tomava a moral objetiva e a razão encarnada como apoio sólido para sua política conservadora. No entanto, uma série de revoltas liberais e nacionalistas é desencadeada na Europa, a partir de 1830, como reação à restauração da monarquia imposta pelo Congresso de Viena de 1815 e pela Santa Aliança, em 1818, em consequência da queda de Napoleão. Da França, a Revolução Liberal espalhou-se pela Europa, atingindo a Alemanha em 1848. Na filosofia alemã, esse movimento liberalizante foi representado por uma geração chamada de "jovens hegelianos", composta por autores como Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872), Max Stirner (pseudônimo de Johann Caspar Schmidt, 1806-1856), David Friedrich Strauss (1808-1874), Bruno Bauer (1809-1872) e o jovem Karl Heinrich Marx, que participou deste grupo até 1841.

Marx nasceu em uma família de judeus convertidos ao cristianismo, em 1824, para que seu pai pudesse ocupar o cargo de conselheiro da justiça da cidade de Trier. Quando completou seu curso secundário, Marx ingressou na Universidade de Bonn, a fim de continuar a carreira paterna de advogado, mas logo transferiu-se para Ber-

lim, onde estudou história e filosofia. Foi em Berlim, a partir de 1836, que entrou em contato com o sistema de Hegel e o debate empreendido pelos novos hegelianos. Ainda sob a influência marcante da *Fenomenologia do Espírito* escreveu sua tese de doutorado, em 1841, sobre *A Diferença entre as Filosofias da Natureza de Demócrito e Epicuro*, para a universidade de Bonn, onde pretendia conseguir uma vaga de professor com o apoio de Bauer.

Entretanto, este foi expulso daquela instituição e Marx enviou seu trabalho para Jena. Logo em seguida, trabalha como editor do jornal radical *Rheinische Zeitung* (*Gazeta Renana*), mas o periódico é fechado pelo governo em 1843. De volta a Trier, casa-se com Jenny von Westphalen, amiga de infância nascida em família rica. Com ela, muda-se para Paris, a fim de fugir da censura. Lá, torna-se amigo de Friedrich Engels (1820-1895).

Nessa época, a maioria das colônias nas Américas já tinham proclamado a independência e a revolução industrial, que na Inglaterra estava em pleno desenvolvimento, começava a apresentar seus primeiros resultados no continente europeu. Os trabalhadores da indústria começaram a organizar-se como classes, sindicatos, associações e partidos políticos, formando uma terceira força ideológica entre conservadores e liberais burgueses. Na capital francesa, uma associação de artesãos chamada Liga dos Justos defende o fim da propriedade privada e a volta a um comunismo original. Marx participa de suas reuniões e adere aos ideais comunistas. Para os *Anais Franco-alemães*, revista dos hegelianos de esquerda exilados – que não passou do primeiro número, publicado em 1844 -, Marx escreveu dois ensaios. O primeiro, *Introdução a uma Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, coloca a ideia de que o proletariado poderia emancipar-se a si mesmo e toda sociedade. Adota também a posição de que o Estado real e a vida concreta devem ser a base das análises da transformação política. *A Questão Judaica*, o segundo, critica o judaísmo e os direitos do homem, como direitos do egoísta separado da comunidade. Nesse ano, prepara também os *Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844* (*Manuscritos de Paris*), que só vieram a ser publicados em 1932, lançando a ideia de alienação do homem por causa da condição de desigualdade imposta pelo modo de produção capitalista.

O primeiro texto conjunto da dupla Marx-Engels foi um ataque direto aos jovens hegelianos, chamado *A Sagrada Família, ou*

Crítica de uma crítica crítica, contra o isolamento elitista e a favor da maior aproximação da teoria com os problemas concretos da classe operária. Antes do livro ser publicado, por pressão do governo prussiano, em fevereiro de 1845, Marx foi expulso do território francês, mudando-se para Bruxelas, na Bélgica. Durante esse ano, os dois preparam o texto de *A Ideologia Alemã*, que só veio a ser publicado na mesma época dos *Manuscritos de Paris*. Não obstante, esse trabalho foi importante uma vez que fora esboçado na sua forma mais completa o conceito de *materialismo histórico*, chave de toda teoria marxista e superação do modelo hegeliano de conceber a história. Em 1847, Marx entra para a Liga Socialista pela Justiça, mais tarde denominada Liga Comunista, que atuava na clandestinidade, devido às condições do momento.

Figura 32: Friedrich Engels e Karl Marx, em pé; Jenny Caroline, Jenny Julia Eleanor e Jenny Laura, filhas de Marx, sentadas

Na França, a 22 de fevereiro de 1848, o partido socialista que reivindicava uma reforma eleitoral e se opunha ao governo de Luiz Felipe (de 1830 a 1848), que subira ao trono depois da revolução de 30 para conciliar os ideais da burguesia com o Antigo Regime, promoveu uma revolta que levou à queda do governo. As repercussões dessa nova revolução atravessaram a Europa e, por conta disso, em 18 de março de 1848, uma grande manifestação popular em frente ao palácio de Frederico Guilherme IV (de 1840 a 1861), em Berlim, foi reprimida à bala. Artesãos, operários e estudantes exigiam o fim da repressão da polícia, liberdade de imprensa e a promulgação de uma constituição liberal. Em resposta à agressão das tropas militares, em poucas horas, mais de duzentas bar-

ricadas foram erguidas e os combates se estenderam por várias cidades. Depois de um dia de combates, o rei da Prússia retirou suas tropas e atendeu momentaneamente às exigências dos revoltosos.

Enquanto isso, já em Londres, Marx e Engels haviam preparado o famoso *Manifesto Comunista* para o segundo congresso da Liga Comunista que se realizara pouco antes desses acontecimentos todos terem se desenrolado na França e Alemanha. Neste manifesto, apresentado em novembro de 1847, aparecem uma síntese da luta de classes, ao longo da história; a teoria da alienação e o materialismo histórico, além de uma convocação pela união dos operários em todo mundo.

> ***Toda sociedade até aqui existente repousou, como vimos, no antagonismo entre classes de opressores e classes de oprimidos. Mas, para que uma classe possa ser oprimida, é preciso que lhe sejam asseguradas condições nas quais possa ao menos dar continuidade à sua existência servil. O servo, durante a servidão, conseguiu tornar-se membro da comuna, assim como o burguês embrionário, sob o do absolutismo feudal, conseguiu tornar-se burguês. O operário moderno, ao contrário, ao invés de se elevar com o progresso da indústria, desce cada vez mais, caindo inclusive abaixo das condições de existência de sua própria classe. O operário torna-se um pobre e o pauperismo cresce ainda mais rapidamente do que a população e a riqueza. Fica assim evidente que a burguesia é incapaz de continuar por muito mais tempo sendo a classe dominante da sociedade e de impor à sociedade, como lei reguladora, as condições de existência de sua própria classe. É incapaz de dominar porque é incapaz de assegurar a existência de seu escravo em sua escravidão, porque é obrigada a deixá-lo cair numa situação em que deve alimentá-lo ao invés de ser por ele alimentada. A sociedade não pode mais existir sob sua dominação, quer dizer, a existência da burguesia não é mais compatível com a sociedade (MARX, K. & ENGELS, Fr.* **Manifesto do Partido Comunista,** *I, pp. 56-57).***

Apesar das divergências com a filosofia metafísica da história hegeliana, Marx e Engels preservaram o movimento dialético daquele sistema que era exemplificado na *Fenomenologia do Espírito*, pela

relação entre senhor e escravo. Uma contradição psicológica que agora era transposta para as contradições sociais. Durante o capitalismo inicial, os capitalistas pagavam baixos salários aos seus empregados, a fim de que obtivessem maiores lucros, embora desejassem que seus concorrentes pagassem maiores salários, no intuito de aumentar a demanda por seus produtos. Para encontrar a síntese, ou a negação da negação que é este paradoxo capitalista, a única solução seria a tomada do poder pela classe operária e a total transformação das relações sociais[249].

MATERIALISMO HISTÓRICO

Boa parte da obra de Marx esteve inédita até as primeiras décadas do século XX. Entre os textos inacabados, um dos mais importantes é *A Ideologia Alemã*, escrito entre 1845 e 1846. A obra foi concebida para ser publicada em dois volumes. O segundo pretendia discutir criticamente as posições dos socialistas alemães, mas sequer foi iniciado. O primeiro visava atacar os princípios filosóficos de Feuerbach, Bauer e Stirner com base na concepção de um novo materialismo histórico, porém focalizou sua análise apenas ao primeiro neohegeliano.

Mesmo assim, com todas essas limitações, serviu o esboço de *A Ideologia Alemã* para permitir que seus autores compreendessem com maior nitidez o conceito de *materialismo histórico* que vinha sendo intuitivamente delineado, desde quando Marx escrevera *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, em 1843. Foi também um desdobramento das *Teses sobre Feuerbach*, escritas em 1845. Contra Feuerbach, é feita a oposição entre a noção materialista e o idealismo hegeliano, que embora já estivesse em decadência, não encontrava nenhuma formulação adequada que o substituísse, fora dos domínios do pensamento puro[250].

Enquanto os velhos hegelianos compreendiam o mundo sob a ótica da ciência da lógica, toda filosofia alemã posterior esteve voltada para crítica religiosa. A diferença entre essas duas vertentes do hegelianismo estava no fato dos primeiros considerarem legítimo o domínio da religião, ao passo que os últimos a viam em toda manifestação do

249 Conforme a interpretação de ELSTER, J. *Marx Hoje*, cap.2, pp. 48-53.

250 Veja MARX, K. & ENGELS, Fr. *A Ideologia Alemã*, introdução, pp. 21-23.

pensamento humano que procuravam combater. Contudo, toda discussão promovida pelos críticos da religião não passava de mera disputa acadêmica sobre dogmas, sem nenhuma consequência prática. Ao contrário destes, Marx e Engels procuraram estabelecer sua crítica a partir de pressupostos tirados do cotidiano de indivíduos reais e da experiência. De todas as distinções que se pode fazer entre homens e animais, a produção do próprio meio de sobrevivência é a que deveria ser cogitada. A divisão do trabalho que é realizado no sentido dessa produção, ao longo da história, teria passado por diversas fases desenvolvimento que determinavam as relações dos indivíduos entre si, de acordo com a forma da propriedade dos materiais, dos meios e dos resultados da produção.

Assim, o trabalho agrícola, industrial e comercial esteve vinculado à escravidão, ao paternalismo e às classes sociais, de acordo com a divisão de trabalho implementada.

> ***(...) [I]ndivíduos determinados, que como produtores atuam de um modo também determinado, estabelecem entre si relações sociais e políticas determinadas. é preciso que, em cada caso particular, a observação empírica coloque necessariamente em relevo – empiricamente e sem qualquer especulação ou mistificação – a conexão entre a estrutura social e política e a produção. A estrutura social e o Estado nascem constantemente do processo da vida de indivíduos determinados, mas destes indivíduos não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas tal e como realmente são, isto é, tal e como atuam e produzem materialmente e, portanto, tal e como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de sua vontade (MARX, K. & ENGELS, Fr.* **A Ideologia Alemã,** *A., pp. 35-36).***

Ao invés de formular uma teoria descendente que partisse das ideias até a realidade, Marx e Engels propunham uma filosofia ascendente que ia das relações sociais até a concepção teórica. Contra toda forma de idealismo hegeliano, não seria a consciência a determinante da vida, mas o inverso disso[251].

251 Veja MARX, K. & ENGELS, Fr. *Op. cit*, A., p. 37.

Na visão desses dois autores, a história começaria na produção dos instrumentos necessários para satisfação fisiológica dos indivíduos e que tem de ser realizada todos os dias: alimentação, abrigo, proteção contra o frio etc. Depois de satisfeita essa primeira necessidade, uma segunda condição para o início da história é a formação de novas obrigações advindas com a ação de busca e criação dos meios de sobrevivência. Em terceiro lugar, a constituição da família acaba por ampliar as relações sociais, à medida que a população cresce. Nesse sentido, a relação natural entre os homens na busca pela sobrevivência e reprodução passa a ser percebida também como relação social, onde a cooperação entre os indivíduos é estabelecida, segundo suas condições, modo e finalidade. Assim, a "'história da humanidade' deve sempre ser estudada e elaborada em conexão com a história da indústria e das trocas", uma vez que ao surgir a cooperação também aparece sua "força produtiva"[252].

A consciência surge só depois que essas primeiras etapas de desenvolvimento histórico são cumpridas. Mas a consciência nunca aparece em sua forma pura, todavia, sempre misturada com a matéria. A força de produção, o estado social e a consciência são três momentos históricos que podem estar em contradição entre si, pois a divisão do trabalho pode distribuir para indivíduos diferentes a atividade intelectual e a material. Essa desigualdade de funções reflete-se no conflito de interesses individuais e coletivos.

> ***(...) [D]esde que há cisão entre o interesse particular e o interesse comum, desde que, por conseguinte, a atividade está dividida não voluntariamente, mas de modo natural, a própria ação humana converte-se num poder estranho e a ele oposto, que o subjuga ao invés de ser por ele dominado (MARX, K. & ENGELS, Fr.* Op. cit., *A., 1, p. 47).***

A contradição entre interesse particular e o geral acaba por gerar a alienação que vem da compreensão de um Estado autônomo, que cuida do que é comum, e os interesses reais de cada um. Assim, a cooperação que não é voluntária, mas uma necessidade natural, passa a ser vista como uma força estranha, cuja origem é ignorada pelo indivíduo. Duas condições práticas são, então, obrigatórias para que uma revolução venha superar este estágio de alienação. Primeiro é preciso que uma massa totalmente destituída de bens seja gerada e, em

252 Veja MARX, K. & ENGELS, Fr. *Op. cit*, A., p. 37.

segundo lugar, que esta esteja em contradição com a riqueza de uns poucos donos da força produtiva em seu mais alto grau de desenvolvimento em escala mundial[253]. Nesse sentido, o comunismo seria o movimento real que superaria esse estado de coisas e estabeleceria uma sociedade, onde a divisão de trabalho alienante seria abolida e ninguém teria uma atividade especializada, mas poderia trabalhar naquilo que lhe fosse mais aprazível.

Essa concepção de ruptura da sociedade civil burguesa defende que a história possui fases com resultados práticos materiais e não termina na autoconsciência do espírito absoluto, como pensava Hegel e a historiografia alemã apoiada em sua obra. O comunista, ou materialista prático pretende revolucionar o mundo, mudando o estado de coisas que encontrou, ao invés de simplesmente contemplá-lo, como teria sugerido Feuerbach[254]. O *materialismo histórico*, em suma, concebe a história como uma sucessão de gerações que trabalha os materiais transformando o legado deixado pela anterior e transmitindo para a seguinte um resultado completamente diferente[255].

Depois de definir a ideia de *materialismo histórico*, o texto de *A Ideologia Alemã* prossegue realizando a análise real da história que serve de base às ideologias, terminando com a exposição do modo de produção de uma sociedade comunista. Os conceitos desenvolvidos a partir de *A Ideologia Alemã* e do *Manifesto do Partido Comunista* destacaram o marxismo de sua vinculação com qualquer conteúdo do sistema hegeliano, embora tivesse mantido a estrutura afim da dialética e do progresso da história. Além da história, complementou a teoria de Marx as análises econômicas que culminaram no primeiro volume de *O Capital*, publicado em 1867 – outros dois volumes dessa obra foram editados por Engels e lançados postumamente.

253 Veja MARX, K. & ENGELS, Fr. *Ibidem, idem*, p. 50.
254 Veja MARX, K. & ENGELS, Fr. *Ibidem*, A., 2, p. 66.
255 Veja MARX, K. & ENGELS, Fr. *Ibidem, idem*, p. 70.

Democracia x Socialismo

Alexis Charles-Henri Cièrel de Tocqueville (1805-1859) é um nome muito conhecido entre os grandes filósofos políticos, quando o assunto diz respeito à democracia moderna. É o autor de obras clássicas como *Democracia na América* (1835/40) e *Antigo Regime e a Revolução* (1856).

Em 1848, Tocqueville participou de perto dos debates em torno dos rumos da efêmera Revolução de Fevereiro de 1848. Na assembleia constituinte que se seguiu, se pronunciou contra tentativas de transformar o projeto de constituição em uma base para implantação de um regime socialista na França. O discurso intitulado *"Discours à l'Assemblée Constituinte sur la Question du Droit au Travail"* denunciou o viés socialista de uma proposta sobre o direito ao trabalho. Para Tocqueville, a emenda apresentada visava transformar todos os trabalhadores desempregados em membros da classe operária industrial, cujo estado francês era o maior empregador, na época.

> ***(...) e, como ele [o estado] é o empresário industrial que encontramos em todos os lugares, o único que não pode recusar o trabalho e o que geralmente impõe a menor tarefa, ele é invencivelmente levado a se tornar o principal e, em breve, de alguma forma, o único empreendedor do setor. Uma vez lá, o imposto não é mais o caminho para***

> *operar a máquina do governo, mas o grande caminho para alimentar a indústria. Assim, acumulando em suas mãos todo capital dos indivíduos, o Estado finalmente se torna o único proprietário de todas as coisas. Ora, isto é o comunismo (TOCQUEVILLE, A.* **"Discours à l'Assemblée Constituinte sur la Question du Droit au Travail", in Œuvres complètes,** *vol. IX, p. 536-552).*

A partir disso, o autor passou a descrever os principais traços do socialismo, em geral. Ideologia esta interessada em impor valores materialistas, a destruição da propriedade privada e da liberdade individual.

> *Agora, um terceiro e último traço, que, a meu ver, descreve melhor os socialistas de todas as escolas e cores, é uma profunda desconfiança em relação à liberdade e à razão humana; é um profundo desprezo pelo indivíduo tomado em si mesmo, como pessoa; o que os caracteriza é uma tentativa contínua, variada e incessante de mutilar, reduzir e impedir a liberdade humana em todas as maneiras; é a ideia de que o Estado não deve ser apenas o diretor da sociedade, mas deve ser, por assim dizer, o mestre de todo homem; seu tutor, seu pedagogo; que, por medo de deixá-lo errar, ele deve constantemente se colocar ao lado dele, acima dele, ao seu redor, para guiá-lo, mantê-lo, detê-lo; em uma palavra, é o confisco, como eu disse anteriormente, em maior ou menor grau, da liberdade humana. Assim, se no final eu tivesse que encontrar uma fórmula geral para expressar o que o socialismo me parece, eu diria que é uma nova fórmula para a servidão (TOCQUEVILLE, A.* **Op.cit.,** *idem).*

De acordo com Tocqueville, a Revolução Francesa não tinha por objetivo apenas questões materiais, mas havia interesses nobres, como o amor à pátria, a virtude e generosidade. Também havia o respeito à propriedade privada e à liberdade do indivíduo. A democracia se opunha, portanto frontalmente ao socialismo.

> *Não, senhores, democracia e socialismo não se apoiam mutuamente. Estas não são apenas coisas diferentes, mas contrárias. Seria por acaso a democracia conivente em criar um governo mais hostil, mais detalhista, mais restritivo do que todos os outros, com a única diferença de*

> *que seria eleito pelo povo e que atuaria em nome do povo? Mas então o que você teria feito, senão dar à tirania um ar legítimo que não possuía, e assim assegurar-lhe a força e a onipotência que lhe faltava? A democracia expande a esfera da independência individual, o socialismo a restringe. A democracia dá todo o seu valor possível a cada um, o socialismo faz de cada homem um agente, um instrumento, um número. Democracia e socialismo têm apenas uma coisa em comum, igualdade; mas note a diferença: a democracia visa a igualdade na liberdade e o socialismo quer igualdade no constrangimento e na servidão (TOCQUEVILLE, A.* **Op.cit., ibdem***).*

Tais valores fariam da democracia perfeitamente compatível com os princípios cristãos. Nada autorizaria ao estado interferir nos livre mercado e impor suas regras, muito menos tiranizar os indivíduos em função de um melhor governo ou isolá-los para protegê-los deles mesmos. Assim, Tocqueville apelava para que a Revolução de Fevereiro de 1848 fosse uma democracia-cristã e nunca socialista[256]. Efetivamente, a proposta socialista de direito ao trabalho foi derruba e os ideais de Alexis Tocqueville tiveram uma vitória fugaz. Em tempo, os estalinistas costumam chamar sua ditadura do proletariado pelo pleonasmo eufemístico de "democracia popular".

Figura 33: A Revolução de 1848 teve reflexos em outros países da Europa. Em março, na Alemanha, o arsenal de Berlim foi tomado pelos revoltosos

256 Veja TOCQUEVILLE, A. *Op.cit., idem*, pp. 551 e 552.

O Socialismo, segundo Nietzsche

O nome de Friedrich Wilhelm Nietzsche não frequenta assiduamente o clube dos principais filósofos políticos. Sua incessante briga contra a moral tradicional – fundada em crenças religiosas – e a alternativa moderna de substituir o nobre guerreiro bárbaro pelo polido cidadão burguês lançou uma sombra tenebrosa sobre suas concepções políticas. No entanto, no limiar de sua loucura, Nietzsche ainda tinha lampejos de lucidez em suas definições sobre regimes políticos totalitários.

Muito famosa, mas pouco comentada nos tempos pós-modernos é o aforisma 473 que se encontra em *Humano, Demasiado Humano* (1878), onde o *socialismo* é descrito com uma precisão desconhecida até então.

> ***O socialismo em vista de seus meios. — O socialismo é o visionário irmão mais novo do quase extinto despotismo, do qual quer ser herdeiro; seus esforços, portanto, são reacionários no sentido mais profundo. Pois ele deseja uma plenitude de poder estatal como até hoje somente o despotismo teve, e até mesmo supera o que houve no passado, por aspirar ao aniquilamento formal do***

indivíduo: o qual ele vê como um luxo injustificado da natureza, que deve aprimorar e transformar num pertinente órgão da comunidade. Devido à afinidade, o socialismo sempre aparece na vizinhança de toda excessiva manifestação de poder, como o velho, típico socialista Platão na corte do tirano da Sicília; ele deseja (e em algumas circunstâncias promove) o cesáreo Estado despótico neste século, porque, como disse, gostaria de vir a ser seu herdeiro. Mas mesmo essa herança não bastaria para os seus objetivos, ele precisa da mais servil submissão de todos os cidadãos ao Estado absoluto, como nunca houve igual; e, já não podendo contar nem mesmo com a antiga piedade religiosa ante o Estado, tendo, queira ou não, que trabalhar incessantemente para a eliminação deste — pois trabalha para a eliminação de todos os Estados existentes —, não pode ter esperança de existir a não ser por curtos períodos, aqui e ali, mediante o terrorismo extremo. Por isso ele se prepara secretamente para governos de terror, e empurra a palavra "justiça" como um prego na cabeça das massas semicultas, para despojá-las totalmente de sua compreensão (depois que esta já sofreu muito com a semi-educação) e criar nelas uma boa consciência para o jogo perverso que deverão jogar. — O socialismo pode servir para ensinar, de modo brutal e enérgico, o perigo que há em todo acúmulo de poder estatal, e assim instilar desconfiança do próprio Estado. Quando sua voz áspera se junta ao grito de guerra que diz o máximo de Estado possível, este soa, inicialmente, mais ruidoso do que nunca: mas logo também se ouve, com força tanto maior, o grito contrário que diz: O mínimo de Estado possível (NIETZSCHE, F.W. **Humano, Demasiado Humano,** *cap. VIII, §473).*

Escrito uma década antes de ter um ataque de loucura, em 1889, *Humano, demasiado Humano* antecede outras obras mais polêmicas, como *Além do Bem e do Mal* (1886) e *A Genealogia da Moral*, de 1887. Marca, porém, sua distância do nacionalismo alemão e tudo que representasse o aniquilamento da vontade do indivíduo se libertar das amarras sociais. Essa definição precisa de socialismo, ao lado da rejeição do nacionalismo, retratam a aversão que a obra de Nietzsche

tem pelo malfadado casamento nacional-socialista, apesar de ter sido a este associado devido às edições tendenciosas publicadas por sua irmã simpatizante da ideia, herdeira de sua obra.

FIGURA 34: FRIEDRICH NIETZSCHE EM 1868

O que não significa, entretanto, que Nietzsche não fizesse considerações sobre raças. Se por um lado, elogiasse os judeus por serem "incontestavelmente a raça mais vigorosa, mais tenaz e mais genuína que vive na Europa"[257]. Por outro lado, questionava a sociedade moderna, em suas diversas formas, como "um monstruoso efeito do atavismo, de tal modo que a raça dos conquistadores e senhores, a raça ariana esteja a caminho de sucumbir por completo?"[258]. Assim pensava o mentor do niilismo pós-moderno nos momentos de "lucidez" de sua filosofia da destruição do mundo moderno e retorno ao passado glorioso da barbárie que desconstruiu o império romano.

257 NIETZSCHE, F.W. *Além do Bem e do Mal*, VIII PARTE, §251.

258 NIETZSCHE, F.W. *A Genealogia da Moral*, "PREFÁCIO", V.

A Raiz Comum do Fascismo e do Comunismo

A propaganda manipula os homens; onde ela grita liberdade, ela se contradiz a si mesma. A falsidade é inseparável dela. É na comunidade da mentira que os líderes e seus liderados se reúnem graças à propaganda, mesmo quando os conteúdos enquanto tais são corretos, a própria verdade torna-se para ela um simples meio de conquistar adeptos para sua causa. Ela já a falsifica quando a coloca em sua boca (HORKHEIMER, M. & ADORNO, Th. Dialética do Esclarecimento, *p. 238).*

Desde a década de 30 do século XX, que a percepção de pontos comuns entre o fascismo e o comunismo já era sentida pela população. Isto, poucos anos antes da ascensão do nazismo ao poder na Alemanha. As semelhanças foram, mais tarde, explicitadas por autores tão distintos, como Karl R. Popper (1902-1994) e Hannah Arendt.

O totalitarismo – típico de fascistas e comunistas – se define como um regime político cujo controle estatal se estende a todas instituições da sociedade, sejam estas públicas ou privadas, influenciando as atividades particulares de cada cidadão. Tanto o fascismo, o comunismo e o nazismo – síntese das duas ideologias (nacional e socialista) – têm em comum características intervencionistas, bem como, a violação constante da privacidade dos indivíduos, uma vez que a vontade e os interesses de cada um estariam submetidos à vontade geral e aos interesses objetivos do estado. Em sua obra *As Origens do Totalitarismo* (1951), Arendt notou ainda outros aspectos que permitiriam definir essas ideologias políticas por totalitárias.

A construção de uma sociedade de massa, com a extinção das classes sociais no sentido de uniformizar toda a nação e não mera-

mente tornar a população mais igualitária, economicamente. O recurso há propaganda mentirosa, a fim de mistificar a figura de seus líderes, falsificar a história de sua tomada do poder e a situação geral do país, internamente e nas suas relações internacionais. O consequente culto em torno da personalidade de seu líder máximo, considerado perfeito e infalível. A eliminação de todos os partidos opositores e expurgo de toda divergência interna. O apelo ao terror como método de dominação e manutenção do poder[259].

A propaganda constitui um instrumento fundamental na máquina política para o estabelecimento de uma guerra psicológica da qual surgirá a prática do terror. Um de seus tópicos favoritos é o apelo à conspiração como forma de ocultação da verdade.

> ***A eficácia desse tipo de propaganda evidencia uma das principais características das massas modernas. Não acreditam em mais nada visível, nem na realidade de sua própria experiência, (...) mas apenas em sua imaginação (...). O que convence a massa não são os fatos, mesmo que sejam inventados, mas apenas a coerência com o sistema do qual esses fatos fazem parte (ARENDT, H.* Op.Cit.*, 2.1, p. 86).***

Essas narrativas, esquemas imaginários onde os fatos se acomodam, consolidam a amálgama entre os interesses dos indivíduos e os do grupo partidário. O fanatismo dos participantes dos partidos totalitários surge dessa conexão dos interessas que os fazem se sacrificar pela ideologia a que seguem.

Uma vez concretizada essa união de interesses, entre o partido e seus simpatizantes, a destruição dos princípios morais é o passo seguinte para o mal radical, antes adormecido, vencer as barreiras sociais que impediam seu florescimento. Assim, como os nazistas se sentiam atraídos morbidamente pelo mal, "os bolchevistas diziam não reconhecer os padrões morais comuns, e esta afirmação (...) tornou-se um dos pilares da propaganda comunista"[260].

259 Veja ARENDT, H. *As Origens do Totalitarismo*, vol. III.

260 ARENDT, H. *Idem*, i.i, p. 29.

A União da Esquerda com a Direita

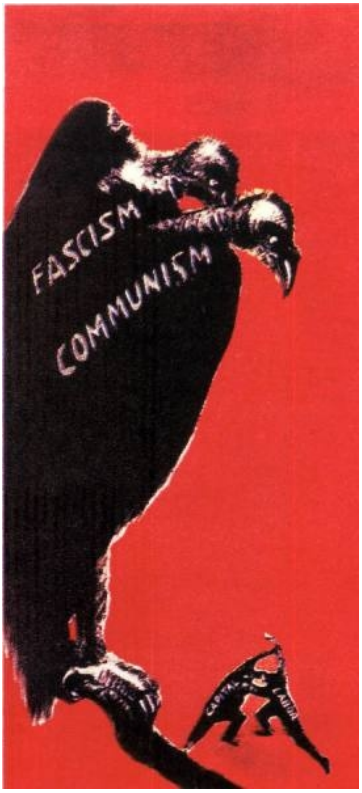


Figura 35: Dois abutres à espera da carniça da sociedade. Caricatura de 1938 da revista estadunidense Ken

Fascismo e comunismo, em suas diversas vertentes totalitárias, encontraram uma síntese expressa na denominação dada ao "Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães". Ao se autointitularem "nacional-socialistas", os nazistas juntavam as duas partes do idealismo alemão divididas entre o nacionalismo à direita e o internacionalismo à esquerda[261].

Desse modo, os nazistas totalitários retomavam sua origem teórica localizada no historicismo de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Do romantismo filosófico deste autor surgiram as ideias que fomentaram o culto à personalidade de um líder absoluto e ao "espírito de um povo" encarnado em um estado nacional, no auge de seu desenvolvimento histórico. Os primeiros discípulos de Hegel encontraram na obra de seu mestre os conceitos básicos que justificariam os aspectos reacionários em relação aos direitos individuais, conquistados na Revolução Francesa. Tinham na concepção de estado proposta por Hegel a razão para submissão das vontades subjetivas à vontade universal representada pelo líder heroico.

Somente o estado teria existência real e ética, como uma unidade total que centralizava a vida concreta do povo. Toda atividade espiritual do sujeito teria como finalidade última a conscientização desta união. A religião, a arte, a filosofia e as ciências se integrariam em torno do estado para constituir uma cultural nacional. Essa totalidade seria a realização do espírito de um povo.

261 Veja ARENDT, H. *Ibdem*, 2.1, p. 93.

> *Essa totalidade temporal é uma essência, o espírito do povo. Os indivíduos pertencem a ele, cada um é um filho de seu povo e, igualmente, um filho do seu tempo – se o seu estado se encontra em processo de desenvolvimento (HEGEL, G.W.F.* **Filosofia da História,** *introdução, cap. 2, p.50).*

A história dos povos seguiriam, então, um processo de desenvolvimento dialético (por ciclos progressivos de tese, antítese e síntese) que resultaria na realização do "espírito do povo" em um estado total que abarcaria tudo.

> *Os princípios das sucessivas fases do espírito que anima os povos (...) são apenas momentos no desenvolvimento de um único espírito universal, que por meio deles se eleva e completa na história até se tornar uma totalidade abrangente em si (HEGEL, G.W.F.* **Op.Cit., idem,** *cap. 3, p. 72).*

O fim dessa história universal dar-se-ia na Europa, sendo o seu auge o regime monárquico absoluto germânico, onde todos seriam livres e conscientes de que seus interesses específicos seriam contemplados na incorporação ao poder soberano do estado[262].

> *A consciência chegou até aqui, e esse é o principal momento da forma na qual o princípio da liberdade se concretizou, pois a história universal nada mais é que o desenvolvimento do conceito de liberdade. Todavia, a liberdade objetiva – as leis da liberdade real – exige a submissão da vontade fortuita, pois esta última é meramente formal (HEGEL, G.W.F.* **Ibdem,** *IV parte, cap. 4, p. 373)*

Em suma, o processo de autoconscientização do espírito do sujeito e sua liberdade subjetiva deveria submeter-se ao processo mais amplo da história universal que leva à liberdade objetiva que só o estado total teria realmente. Para chegar ao seu último estágio de desenvolvimento histórico, os povos germânicos contaram com a participação fundamental do cristianismo protestante que permitiu avançar a união da religião com o direito. Também teria sido importante a figura heroica de um monarca que fora em busca de seu fim particu-

262 Veja HEGEL, G.W.F. *Idem, ibdem*, cap. 5, pp. 93-97.

lar, mas acabara por despertar a vontade universal ao praticar ações de repercussão mundial

> *(...)A igreja protestante completou a sua garantia política ao determinar que um de seus estados se elevasse à condição de uma potência europeia independente. Essa potência teria que surgir com o protestantismo: é a Prússia, que, surgindo no fim do século XVII, teve em Frederico, o Grande, um indivíduo histórico, mesmo não tendo fundado o estado, ele o consolidou (HEGEL, G.W.F.* **Ibdem,** *IV parte, cap. 4, p. 360).*

Valorização da igreja, formação de um estado total, defesa da monarquia absoluta e uma concepção de herói, como "grande homem" da história universal, eram ideias que confortavam aqueles que sempre estiveram à direita da Assembleia Nacional Legislativa, durante a Revolução Francesa, lutando contra os direitos civis individuais. Mas houve jovens seguidores de Hegel que se sentiram atraídos por sua confusa ideia de liberdade objetiva, pelo igualitarismo que lhe era subjacente e pelo movimento progressivo da história que poderiam servir às causas da esquerda revolucionária. Bastaria, para tanto, que se expurgassem os aspectos idealistas abstratos e pusessem em seu lugar elementos materialistas que permitissem interpretar a história como um movimento de luta de classes em torno da posse dos meios de produção massivos econômicos.

Em vez do império germânico, uma sociedade comunal originária – associada ao comportamento observado no proletariado – constituiria ao final o estado total que controlasse os meios de produção e abrangesse toda vida intelectual e cotidiana, abolida a religião. Um regime político dominado pela classe trabalhadora assumiria o planejamento de toda sociedade, ditando suas tarefas. A chamada ditadura do proletariado, mais tarde intitulada "democracia popular" – um pleonasmo eufemístico do tempo do estalinismo -, eliminaria todas outras classes econômicas e ditaria o comportamento futuro dos indivíduos, impondo a centralização de todos os instrumentos de produção, crédito e transporte nas mãos do estado[263].

Os hegelianos de esquerda aboliam a religião como força motriz de conscientização – sobretudo os marxistas – em sua reconcili-

263 Veja MARX, K & ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*, II, pp. 66 e 67 e também *Crítica ao Programa de Gotha*, IV, A, pp.46 e ss.

ação com o direito político do soberano ao estado absoluto. Contudo, já na metade do século XX, seguidores do líder soviético Ossip Vissarionovitchi Stalin (1879-1953) passaram a praticar fortemente o culto à personalidade de seu herói, como parte da dominação da consciência dos indivíduos massificados em uma sociedade sem classes. O líder cultuado seria a expressão viva da autodeterminação de um povo, cujas diferenças pessoais deveriam ser unificadas em uma vontade universal. O próprio "espírito do povo" encarnado na figura de um personagem histórico.

ELES AVISARAM

O hegelianismo sofreu críticas diretas de primeira hora por parte de Friedrich W.J. von Schelling que sugeriu em carta de 06 de setembro de 1832 a Christian H.E. Weisse (1801-1866) o abandono completo das teorias de Hegel:

> ***Não posso considerar aquilo que se denomina a filosofia hegeliana senão como um episódio da história da filosofia moderna e na verdade nada mais do que um triste episódio. É preciso não continuá-la, mas romper inteiramente com ela, considerá-la inexistente, para voltar à linha do verdadeiro progresso (SCHELLING, F.W.J.v.* "Carta a Weisse de 06/09/1832", in Obras Escolhidas, *n.2, p. 158).***

Arthur Schopenhauer também foi outro contemporâneo de Schelling a fazer advertências claras sobre o charlatanismo do autor da Fenomenologia do Espírito:

> ***A chamada filosofia desse* Hegel *é uma mistificação colossal que proporcionará à posteridade uma fonte inesgotável de sarcasmo sobre nossa época: uma pseudofilosofia que paralisa as capacidades intelectuais, asfixia todo verdadeiro pensamento e, mediante o mais sacrílego abuso da liberdade. coloca em seu lugar a verborragia mais oca, mais vazia de sentido, mais irreflexiva e, como o resultado confirma, mais embrutecedora; uma pseudofilosofia que (...) carece tanto de razões como de consequências, quer dizer, que não é demonstrada por nada nem pode ela mesma demonstrar***

nem explicar coisa alguma (SCHOPENHAUER, A. **Los Problemas Fundamentales de la Ética,** *prólogo, p. xix).*

Mais tarde, Will Durant (1885-1981) apontou as contradições do sistema hegeliano e sua adesão ao governo estabelecido:

> *[Hegel] aliou-se ao governo prussiano, abençoou-o com a mais recente expressão do absoluto, e aqueceu-se ao sol de seus favores acadêmicos(...). Ele começou a considerar o sistema hegeliano uma parte das leis naturais do mundo, esqueceu-se de que a sua própria dialética condenava o seu pensamento à impermanência e à decadência (DURANT, W.* **A História da Filosofia,** *cap. VI, sec. VIII, p. 283).*

Antes de Hannah Arendt, Karl R. Popper (1902-1994) em *Sociedade Aberta e seus Inimigos* (1945) revelou a raiz comum do totalitarismo de esquerda e direita nas confusas ideias de Hegel:

> *Tentei mostrar a identidade do historicismo hegeliano com a filosofia do totalitarismo moderno. Esta identidade raras vezes é bastante claramente compreendida. O historicismo hegeliano tornou-se a linguagem de vários círculos de intelectuais, mesmo de cândidos "antifascistas" e "esquerdistas".*
>
> *Faz tal parte dessa atmosfera intelectual que, (...) nem sua espantosa desonestidade se torna mais digna de atenção do que o ar que respiram (POPPER, K.R.* **Sociedade Aberta e seus Inimigos,** *cap. 12, sec. VI, pp. 86-87).*

Anos depois, Michelangelo Bovero escreveu um apêndice para *A Teoria das Formas de Governo* (1976), de Norberto Bobbio (1909-2004), onde se lê:

> *Na constituição de Hegel, é no monarca que todos os negócios e poderes particulares do estado encontram sua unidade definitiva; ele representa o momento da decisão, da resolução com respeito a todas as coisas, o momento da "pura vontade sem nenhum acréscimo". No modelo hegeliano, a figura do monarca manifesta, portanto, a unidade pura e simples do estado, enquanto esta unidade, para não ser exclusivamente alegórica, deve concretizar-se na vontade de uma única pessoa física (BOVERO, M.* **"A Monarquia constitucional: Hegel e Montesquieu", in**

> *BOBBIO, N.* **A Teoria das Formas de Governo,** *cap. XII, p.151).*

Ernst Tugendhat também notou que a submissão da moralidade ao estado continha elementos fascistas:

> ***Hegel foi o último filósofo sério a defender uma concepção desse tipo. Pois, precisa-se naturalmente compreender essa proposta como universal, contudo, com a eliminação de premissas complementares, ela não é pensável. Ideias fascistas, segundo as quais o próprio ser do estado representa um valor, ou o valor superior, de modo algum podem ser moralmente fundamentadas (TUGENDHAT, E.* Lições sobre Ética,** *XV lição, p. 345).*

CONCLUSÃO

Apesar de todas advertências iniciais de Schelling e Schopenhauer, o hegelianismo ascendeu à condição de "filosofia oficial" do estado prussiano, ainda enquanto seu autor vivia. No século XIX, tais ideias eram dominantes nos meios acadêmicos de toda a Europa. Elas alimentavam aspirações totalitárias à esquerda e à direita e engendraram os respectivos regimes comunistas e fascistas.

Na primeira metade do século XX, o movimento nazista tentou unir ideologicamente tanto o socialismo dos hegelianos de esquerda, como o nacionalismo dos de direita. Mesmo com o malogro dos primeiros governos totalitários, ao fim da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e após a queda do muro de Berlim (1989), o hegelianismo continua latente em autores conservadores e liberais, no começo do século XXI. Enquanto suas ideologias apaixonadas persistirem, a liberdade civil sempre estará ameaçada por reações tradicionalistas, comunitarianas, politicamente "corretas" e "cândidos esquerdistas" que ainda defendem o controle estatal em todas atividades humanas e acham que a história tem um fim. A história só terminará quando o último ser humano deixar seu último registro sob a terra.

Outros autores do Século XIX

O individualismo que vinha sendo definido desde o Renascimento atingiu seu auge no final do século XVIII. Sofreu um forte revés quando Hegel tentou englobar todas essências na totalidade de um espírito absoluto. Nem Karl Marx, que começou a entender seu materialismo histórico a partir das necessidades físicas de um indivíduo resistiu a incorporá-lo em uma classe em luta com as outras. Contudo, apesar de uma mentalidade comunitariana (nacionalismo e socialismo) estar em ascensão na segunda metade do século XIX, alguns autores importantes dedicaram sua obra à defesa do direito de cada um planejar sua vida e destacar-se da massa, ainda que colocassem sua própria existência em risco.

O romantismo produziu três autores de relevo que tratavam o conceito de indivíduo não apenas sob a perspectiva de uma defesa racional de seus direitos, mas sobretudo contaminada por um desejo de transcendentalização do elemento comum de uma multidão informe. De uma perspectiva teológica o filósofo dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855), apelou para um sentimento de *culpa* a fim de provar a distinção da existência do indivíduo, em meio à multidão, e perante Deus. Ao buscar a consciência de si mesmo o homem

pecaria em desespero, marcando sua posição individual. Tal noção construída pelo paradoxo da fé que depende de um aprofundamento da verdade que só é possível em uma introspecção absoluta, em um mergulho na subjetividade onde o indivíduo pode se colocar diante de Deus e se preparar para redenção de sua culpa. Isso seria necessário por causa do absurdo posto pelo cristianismo que punha Jesus como mediador entre o homem e Deus, por um lado pecador e por outro como acesso à verdade. No desespero que ocorre nessa busca de si mesmo, a doutrina do pecado serve como meio de solucionar esse paradoxo, afirmando a diferenciação de um indivíduo que deve ser julgado por suas faltas. O pecado seria o único atributo humano que não poderia ser aplicado a Deus[264].

> *(...) Nós bem sabemos, por sabê-lo de experiência, que numa rebelião de soldados ou de marinheiros, os culpados são tantos, que não se pode pensar em castigar; mas quando é o público, ou quando é o povo, não somente não há crime, mas no dizer dos jornais, nos quais podemos crer como se fossem o Evangelho ou a Revelação, é a vontade de Deus. Por que esta modificação? Porque a ideia de julgamento não corresponde senão ao indivíduo, porque não se julgam* **massas***; podem massacrar-se, inundar-se com água, lisonjear-se, em suma, é possível tratar a multidão de cem maneiras, como um animal; mas é impossível julgar as pessoas como animais: impossível, porque os animais não se julgam; seja qual for a quantidade dos julgados, um julgamento que não julga as pessoas uma a uma individualmente não é senão farsa e mentira. Com tantos culpados, a empresa é impraticável; por isso se abandona tudo, sentindo a quimera de um juízo, e que são demasiados para serem julgados, que estaria acima das nossas forças fazê-los passar um a um, e portanto é necessário desistir de os* **julgar** *(KIERKEGAARD, S.* **O Desespero Humano,** *liv. V, cap. II, p. 415).*

Somente Deus pode abstrair a multidão e julgar todos indivíduos, envolvidos na multidão, em particular. Kierkegaard construiu sua defesa da individualidade sem fazer uso de qualquer sistema filosófico. Escreveu vários textos sob o uso de pseudônimos, como Johan-

264 Veja KIERKEGAARD, S. *O Desespero Humano*, liv. V, cap. II, p. 414.

nes de Silentio em *Temor e Tremor* de 1843, e Frater Taciturnus, em *Culpado? Não Culpado?*. Tratou principalmente de temas religiosos envoltos em uma fina ironia ao estilo caracterizado por Voltaire e Sócrates, em uma sociedade conservadora, onde ainda predominava as pretensões teológicas do sistema hegeliano, ao qual atacava a imersão do espírito subjetivo em um absoluto que englobava a tudo.

Do outro lado do Atlântico, um filósofo estadunidense descendente de franceses huguenotes e de pastores escoceses já fazia uma defesa do individualismo de forma mais laica, apesar da influência do transcendentalismo de Ralph Waldo Emerson (1803-1882). Emerson acreditava que a alma era parte de Deus e o homem uno em sua humanidade. Assim, a alma seria também um reflexo do mundo em sua totalidade. De tal forma que por trancendentalismo se entendia a unidade humana em sua relação com a divindade[265]. Mas Henry David Thoreau (1817-1862), que era amigo de Emerson, soube partilhar desse transcendentalismo naquilo em que este pretendia também um retorno à natureza, sem, no entanto, deixar de sustentar a independência do homem perante a massa da humanidade.

> ***(...) [A] massa de homens serve ao Estado não na sua qualidade de homens, mas sim como máquinas, entregando seus corpos. Eles são o exército permanente, a milícia, os carcereiros, os policiais,* posse comitatus *[possível comitiva], e assim por diante. Na maior parte dos casos não há qualquer livre exercício de escolha ou de avaliação moral; ao contrário, esses homens se nivelam à madeira, à terra e às pedras (...). No entanto, é comum que homens assim sejam apreciados como bons cidadãos. Há outros, como a maioria dos legisladores, políticos, advogados,***

265 Dizia Emerson: "Se não interferirmos com nosso pensamento, mas agirmos com inteireza, ou virmos como algo acontece em Deus, saberemos dessa coisa em particular, e de todas as coisas, e de todos os homens. Pois o Criador de todas as coisas e de todas as pessoas se ergue atrás de nós e lança sua onisciência extraordinária sobre o mundo, por meio de nós" (EMERSON, R. *Ensaios*, X, p. 183).

> *funcionários e dirigentes, que servem ao Estado principalmente com a cabeça, e é bem provável que eles sirvam tanto ao Diabo quanto a Deus – sem intenção -, pois raramente se dispõem a fazer distinções morais. Há um número bastante reduzido que serve ao Estado também com sua consciência; são os heróis, patriotas, mártires, reformadores e homens, que acabam por isso necessariamente resistindo, mais do que servindo; e o Estado os trata geralmente como inimigos. Um homem sábio só será de fato útil como homem, e não se sujeitará à condição de "barro" a ser moldado para "tapar um buraco e cortar o vento"; ele preferirá deixar esse papel, na pior das hipóteses, para suas cinzas (THOREAU, H.* **A Desobediência Civil,** *p. 38-39).*

Thoreau escreveu *A Desobediência Civil* depois de ter dormido uma noite na cadeia por se recusar a pagar impostos a um governo que promovia uma guerra contra o México, entre 1846 e 1848, para ampliar o território onde seria possível praticar a escravidão. Abolicionista que era, Thoreau resolvera abandonar, no dia 4 de julho de 1845, seu convívio com a pequena comunidade de Concord (Massachusetts, EUA) e viver em uma casa de madeira que ele mesmo construíra em uma propriedade de Emerson, às margens do lago Walden. A prisão em Concord ocorreu um ano depois. E depois que Thoreau deixou a casa em Walden, escreveu um livro sobre sua estadia no local, *Walden* (1854), e narrou em *A Desobediência Civil* – proferido no liceu de Concord, em 1848 – os motivos de sua recusa em participar de uma sociedade injusta. Além desses títulos, Thoreau escreveu outros ensaios contra a escravidão (*A Escravidão em Massachusetts*, de 1854) e a favor de um contato pessoal mais próximo entre o homem e a natureza (*Caminhando*, publicado um mês depois de sua morte).

Apesar de sua vinculação ao transcendentalismo de Emerson, Thoreau procurou preservar a autonomia do indivíduo em suas tomadas de decisão e o respeito à consciência individual, pregando uma resistência pacífica frente aos erros cometidos pela sociedade e pelo Estado contra os direitos de cada um, sob qualquer forma de governo.

> *A autoridade do governo (...) é ainda impura; para ser inteiramente justa, ela precisa contar com a sanção e com o consentimento dos governados. Ele não pode ter sobre*

> *minha pessoa e meus bens qualquer direito puro além do que lhe concedo. O progresso de uma monarquia absoluta para uma constitucional, e desta para uma democracia, é um progresso no sentido do verdadeiro respeito pelo indivíduo. Será que a democracia tal como a conhecemos é o último aperfeiçoamento possível em termos de construir governos? Não será possível dar um passo a mais no sentido de reconhecer e organizar os direitos do homem? Nunca haverá um Estado realmente livre e esclarecido até que ele venha a reconhecer no indivíduo um poder maior e independente (...) e até que o indivíduo venha a receber um tratamento correspondente. Fico imaginando, e com prazer, um Estado que possa enfim se dar ao luxo de ser justo com todos os homens e de tratar o indivíduo respeitosamente, como um vizinho; imagino um Estado que sequer consideraria um perigo à sua tranquilidade a existência de alguns homens que vivessem à parte dele, sem nele se intrometerem nem serem por ele abrangidos, e que desempenhassem todos os deveres de vizinhos e de seres humanos. (...) [J]á fiquei imaginando um Estado desses, mas nunca o encontrei em qualquer lugar (THOREAU, H.* **Op. cit.,** *p. 66-67)*

Thoreau imaginava um Estado cujo poder fosse fundado não no povo, mas no indivíduo. Um Estado cuja constituição não fosse meramente democrática, mas cidadã. Contudo a falta de sistematização de suas ideias impediu que suas teses fossem usadas além de uma simples estratégia de resistência aos abusos da autoridade formal sem apresentar um projeto construtivo de sociedade de indivíduos autônomos.

AO NIETZSCHE

A falta de um método e de um sistema atingiu também ao maior crítico do idealismo alemão e do racionalismo positivista que dominara o advento das ciências no século XIX. Friedrich Wilhelm Nietzsche começou, tal qual Rousseau, como alguém que estava destinado ao mundo da música, mas que, por se envolver em polêmicas com a autoridade musical de seu tempo, viu sua carreira promissora de compositor e pianista ser abafada. Até Wilhelm Richard Wagner

(1813-1883) escrever e montar sua ópera *Parsifal*, um ano antes de morrer (1882), a obra de Nietzsche esteve impregnada de wagnerianismo, isto é, uma concepção revolucionária da ópera como instrumento de transformação da música do futuro em uma arte total, envolvendo imagem e som, além de um apelo a ideais de resgate da tragédia grega e do voluntarismo do guerreiro bárbaro. Foi com esse espírito que Nietzsche iniciou sua obra com *A Origem da Tragédia* (1872) e prosseguiu até os quatro ensaios de suas *Considerações Intempestivas* (1873-1876). Depois de *Parsifal* (1882), o germanismo e o antissemitismo ficaram mais nítidos na obra de Wagner com o recurso a um cristianismo que afirmasse o amor espiritual como ideal de beleza e valor moral.

Nietzsche já desconfiava, em 1876, que Wagner, tal como Schopenhauer, deveria ser mais um ídolo a ser derrubado. Em *Humano, Demasiado Humano*, rompe definitivamente com Wagner e tudo que pudesse ter algum valor moral ou idealista. No livro seguinte, *Aurora* (1881), começa seu ataque contra a moral, enquanto *A Gaia Ciência* (1882) procura deslindar a ciência em canções de estilo provençal, onde traça a relação entre o poder e a razão. Esses dois livros foram um prenúncio para o livro mais famoso de Nietzsche, embora *A Origem da Tragédia* tenha sido o livro que mais vendeu enquanto ele estava vivo. De fato, *Assim Falou Zaratustra* (1883-1885) foi um fracasso editorial que não passou de quarenta exemplares impressos, dos quais apenas sete foram distribuídos entre amigos e críticos.

Nietzsche colocou *Zaratustra* no ápice de sua obra. Uma superação dos momentos difíceis, passados em uma Alemanha wagneriana, que ainda recendia a Hegel, sem contar com mais uma desilusão amorosa da recusa de Lou von Salomé em lhe aceitar como marido e as crises nervosas. *Zaratustra* anuncia a morte de Deus para a filosofia, enquanto projeta a vinda de uma nova concepção de humano que supere o homem idealizado no romantismo. O *übermensch* (sobre-humano) deverá ultrapassar todas as limitações humanas, seus preconceitos de crenças, classes e nacionalidade.

> ***O homem é uma corda estendida entre o animal e o sobre-humano – uma corda sobre o abismo.***
> ***É o perigo de transpô-lo, o perigo de estar a caminho, o perigo de olhar para trás, o perigo de tremer e parar.***

> *O que há de grande, no homem, é ser ponte, e não meta: o que pode se amar, no homem, é ser uma* **transição** *e um* **ocaso** *(NIETZSCHE, Fr.* **Assim Falou Zaratustra,** *prólogo, cap. 4).*

Nietzsche é o primeiro filósofo metafísico a por fim a uma discussão interminável sobre a existência de uma divindade e a considerar o ser humano não mais como um fim em si mesmo, mas como um elemento em transformação, tal como Darwin havia colocado em sua teoria evolutiva. Toda sua obra restante, principalmente *Além do Bem e do Mal* e *A Genealogia da Moral*, é uma demonstração de como se destrói toda uma moralidade anterior, com versos e aforismos, enquanto se prepara o terreno para o tratamento de questões filosóficas sem estar preso a preconceitos não justificados pela teoria.

> *Homens de uma natureza ainda primitiva, bárbaros no mais terrível sentido da palavra, homens de rapina, ainda de posse de indômita força de vontade e do desejo de dominar se precipitaram sobre raças mais fracas, mais pacíficas que se ocupavam talvez do comércio ou do pastoreio, ou ainda uma outra civilização mais pobre, que lançavam os últimos palpitares de vida em raios fúlgidos do espírito e da corrupção... A casta aristocrática sempre foi nos primórdios a mais bárbara; a sua preponderância é procurar não a força física, mas a alma – eram os homens mais completos (aquilo que quer significar também "as bestas mais completas") (NIETZSCHE, Fr* **Além do Bem e do Mal,** *aforisma 257, p. 184).*

No modelo do aristocrático guerreiro bárbaro, surge em sua forma mais explícita a *vontade de poder* que leva a superação do humano para o novo que está por vir, alguém que enfrentou a luta pela sobrevivência e alcançou o topo solitário acima das nuvens de massa informe. A visão do guerreiro bárbaro vai de encontro ao ideal ascético que estaria por detrás até mesmo da crença na verdade científica.

> *A nossa fé na ciência baseia-se numa crença metafísica, numa parte de grande incêndio milenário, que é o resplendor da fé cristã e da fé platônica: que Deus é verdade e que a verdade é divina. E se eu dissesse que precisamente o divino é o erro e a mentira, e que Deus é a*

> *mentira? Aqui convém fazer uma pausa e meditar um bocado. A ciência necessita uma justificação. Perguntai às filosofias antigas e modernas; nenhuma se lembra, de que necessita justificação; em todas há esta lacuna. Porque? É que o ideal ascético dominou em todas as filosofias, e a verdade foi posta como Deus e não como problema. Desde o momento em que se nega o Deus do ideal ascético, há que propor este problema do valor da verdade. A vontade da verdade necessita de uma crítica; é preciso pôr em dúvida o valor da verdade... (NIETZSCHE, Fr.* **A Genealogia da Moral,** *III ensaio, XXIV, p. 106).*

Se há um sistema em Nietzsche é esse que se constrói a partir de *Zaratustra* a negação de Deus como verdade, de superação do conceito de homem e preparação de um novo humano onde a vontade de poder o destaca da multidão e o prepara para os ciclos de eterno retorno e valoração dos impulsos vitais. O método adotado então é o prescrito em *O Crepúsculo dos Ídolos* (1888) de "golpear com martelo" todos os sistemas anteriores. Nietzsche enfrentou vários colapsos mentais e no final da vida não tinha como sobreviver fora de um asilo. Sua irmã Elisabeth Förster-Nietzsche (1846-1935) ficou responsável por sua vida e obra, após a morte. Muito da vinculação que se faz de Nietzsche e o nacional-socialismo que assumiu suas ideias, se deve ao tratamento antissemita que ela impôs à edição póstuma de *Vontade de Poder*.

Ecce Nietzsche

Vontade de Poder é uma coletânea de escritos avulsos de Friedrich W. Nietzsche, selecionada e publicada por sua irmã, Elisabeth Föster-Nietzsche, após sua morte. Trata-se de obra de valor filosófico duvidoso, devido ao critério editorial adotado que nada corresponde ao estilo assistemático do pensador alemão. No entanto, *vontade de potência* é uma noção fundamental na obra de Nietzsche e, felizmente, pode ser interpretada a partir de seus textos principais, lançados em vida.

No livro *Assim Falou Zaratustra*, Nietzsche escreveu:

> ***"Vontade de conhecer a verdade" chamai vós, os mais sábios dentre os sábios, àquilo que vos impele e inflama? (...)***
> ***É essa a vossa vontade, ó os mais sábios dentre os sábios, como vontade de poder, e também quando falais do bem e do mal e das apreciações de valor (...)***
> ***Onde encontrei vida, encontro vontade de poder; e ainda na vontade do servo encontrei a vontade de ser senhor. Que o mais fraco sirva o mais forte, a isto induz a sua vontade, que quer dominar outros mais fracos: esse prazer é poder no menor de todos, assim também o maior se***

abandona a si mesmo e, por amor ao poder – põe em risco sua vida (...)
E este segredo a própria vida me confiou: "Vê", disse, "eu sou aquilo **que deve sempre superar a si mesmo***".*
(NIETZSCHE, F.W. **"Do Superar a Si Mesmo", in Assim Falou Zaratustra,** *segunda parte).*

Em sua obra *Além do Bem e do Mal*:

A questão é saber se consideramos a vontade como realmente eficiente, ou se acreditamos na causalidade da vontade, se for assim (...) estamos obrigados a fazer esta experiência, e colocá-la como hipótese, como uma causalidade da vontade. A "vontade", naturalmente, não pode laborar mais que sobre uma "vontade" e não sobre uma "matéria" (...), numa palavra, deve chegar a colocar a proposição de que sempre que se constatam "efeitos" devem-se à ação de uma vontade sobre outra vontade. Todo processo mecânico, na medida em que é alimentado por uma força eficiente, revela precisamente uma "vontade-força". Suponho, finalmente, que se chegasse a explicar toda nossa vida instintiva como desenvolvimento da vontade -da vontade de potência, é minha tese – teria adquirido o desejo de chamar a toda energia, seja qual for, vontade de potência (NIETZSCHE, F.W. **Além do Bem e do Mal,** *segunda parte, § 36).*

E em *A Genealogia da Moral* :

Faço ressaltar este ponto capital do método histórico, porque vai contra os instintos dominantes atuais, os quais preferiam o azar absoluto, e ainda o absurdo mecanicista, à teoria de uma "vontade de poder" que intervenha em todos os casos. (...)
Por esta idiossincrasia se inventou a "faculdade de adaptação"; isto é, uma atitude de segunda ordem, uma "reatividade", e até se definiu a vida como uma adaptação interior, cada vez mais eficaz, às circunstâncias exteriores (Herbert Spencer). Mas com isto se desconhece a essência da vida, a "vontade de domínio", e passa-se por alto a preeminência elementar das forças espontâneas, agressivas, conquistadoras, usurpadoras, transformadoras, e que sempre estão produzindo novas exegeses e novas direções,

submetendo a suas leis própria adaptação. Assim se nega também a soberania das funções mais nobres do organismo, funções em que a vida se manifesta como ativa e plástica (...)(NIETZSCHE, F.W. A Genealogia da Moral, segundo ensaio, § XII)

Por fim, no próprio *Vontade de Poder*:

(...) - Quanto maior a força senhoril da vontade, tanto mais podemos conceder liberdade às paixões.
O "grande homem" é grande pelo jogo dos seus desejos e ainda pela maior potência que os soberbos monstros, que são os seus desejos, sabem assumir para servi-lo (NIETZSCHE, Fr.W. **Vontade de Poder,** *liv. quarto, IV, §474).*

Figura 36: FRIEDRICH, C.D. Sobre a Neblina (1818)

Em geral, costuma-se definir a *vontade* como uma capacidade de desejar um fim e querer realizá-lo, enquanto *potência* seria aquilo que permite mudar algo em estágios diferentes. A "vontade de potência", assim, seria uma capacidade de transformar algo em um fim desejado. Para Nietzsche, isto seria a condição principal da vida, transformar os seres viventes em coisa superior, mais forte. A vontade de potência, em suma, seria uma energia vital que se manifestaria nas formas ativas e criativas da natureza, sempre como uma força dominadora, façanha mais nobre dos seres vivos, quando tudo se apresenta plenamente.

Tudo isso, entretanto, resta sobre valores injustificáveis da vida como superação do mais fraco pelo mais forte. Nietzsche deixa isto como um postulado não demonstrado e que valoriza preferencialmente ideais germânicos, ao invés dos latinos, a grosso modo, sem

argumentos suficientes para tanto, quase como uma profissão de fé dos valores guerreiros góticos. Eventualmente, a vontade de potência vital poderia resultar num equilíbrio de forças e não numa superação, sem perda da criatividade ou que não gerasse uma inação. Hipótese que ele não considera.

CRENÇA NIETZSCHIANA

O conceito de "crença", em filosofia, diz respeito a uma disposição do sujeito para tomar proposições ou algo como verdadeiro. A crença na verdade de alguma coisa pode ser gerada por motivações racionais ou não. No caso de Nietzsche, a crença do sujeito numa verdade é um preconceito que deve ser superado por pessoas de "espírito livre". Em *Além do Bem e do Mal*, ele ataca sobretudo as crenças filosóficas construídas com base em procedimentos lógicos:

> ***A falsidade de um juízo não pode constituir, em minha opinião, uma objeção contra esse juízo (...) Admitir que o não-verdadeiro é a condição da vida, é opor-se audazmente ao sentimento que se tem habitualmente dos valores.***
> ***Uma filosofia que se permita tal intrepidez se coloca, apenas por este fato, além do bem e do mal (*Primeira parte, *§ 4).***

Por outro lado, no senso comum, Nietzsche criticava também a crença de que uma introspecção profunda pudesse ser suficiente para o encontro da verdade:

> ***o Vulgo acredita que o conhecimento consiste em chegar ao fundo das coisas; por outro lado, o filósofo deve dizer-se: 'Se analiso o processo expressado na frase 'eu penso', obtenho um conjunto de afirmações arriscadas'(...) (*idem, *§16).***

Noutro lugar, mais precisamente em *A Genealogia da Moral*, Nietzsche nos oferece uma direção para o tipo de filosofia que tem em mente:

> ***A nossa fé na ciência baseia-se numa crença metafísica, numa parte de grande incêndio milenário, que é o resplendor da fé cristã e da fé platônica:***
> ***que Deus é a Verdade e que a verdade é divina(...) A ciência necessita de uma justificação. Perguntai às***

*filosofias antigas e modernas; nenhuma se lembra, de que necessita justificação; em todas há esta lacuna. Por quê? é que o ideal ascético dominou em todas as filosofias e a verdade foi posta como Deus e não como problema. Desde o momento em que se nega o Deus do ideal ascético, há que propor este problema do valor da verdade. A vontade da verdade necessita de uma crítica; é preciso por em dúvida o valor da verdade... (***Terceiro ensaio, § *XXIV).***

MÚSICA NO ROMANTISMO

A escola pitagórica foi pioneira na elaboração de uma teoria musical no ocidente. A doutrina da "harmonia das esferas" que foi anacronicamente atribuída a Pitágoras de Samos (587-497 a.C.) misturava em um só embrião a matemática, a música e a astronomia. Conforme a versão tardia da sua segunda fase clássica, o pitagorismo defendia que os corpos celestes produziriam uma música em seu movimento pelo espaço. A harmonia existente entre os astros seria a demonstração da perfeição do mundo "extra lunar".

Apesar de todo esse misticismo e pretensão teórica, a matemática desenvolvida para encontrar a média harmônica entre esses corpos serviu para o avanço da pesquisa astronômica verificada séculos depois no Renascimento (do século XV ao XVII). Os pitagóricos foram, portanto, importantes para o lançamento do ensino aprofundado não só da música, mas também de todas as ciências da natureza que se deixavam moldar às formulações matemáticas.

Todavia, foi só com Aristóteles de Estagira que se iniciou as primeiras definições críticas consistentes sobre como interpretar a arte retórica e a poética. Graças aos textos aristotélicos – sobretudo a *Poética* – tem-se conhecimento da função, dos gêneros e estilos artísticos empregados pelos autores literários e teóricos de seu tempo. A par-

tir dessas obras, somos informados da divisão existente entre as diversas formas de fazer poesia na antiguidade clássica. A separação da lírica – estilo que mais tarde daria origem ao campo da arte musical propriamente dita, incluindo o desenvolvimento da música instrumental e do solo virtuosístico – das outras formas de prática musical, *aulética* e *citarística*, por exemplo[266].

O *nomos* é um gênero poético antigo que sempre era cantado acompanhado por instrumentos. Os cantores serviam-se do ritmo, da melodia monódica e da métrica da letra. Quando os poemas eram acompanhados da cítara ou lira, chamavam-se *nomoi piticoi*, dedicados ao deus Apolo. Os *nomoi* cantados ao som do *aulos* – instrumento de sopro com som semelhante ao da clarineta ou oboé – louvavam o deus Dioniso e, mais tarde, deram origem ao *ditirambo* que por sua vez teria iniciado as primeiras tragédias[267].

Outra versão para origem da tragédia é atribuída por Aristóteles ao lendário rapsodo Homero (século VIII a.C., autor da *Ilíada* e da *Odisseia*). Homero era considerado o poeta mais antigo da Hélade. Por causa desta antiguidade, Aristóteles não tinha receio de traçar as linhas dramáticas e cômicas da tragédia e da comédia até os seus primeiros textos. Mas o próprio filósofo não deixava de apontar essa dupla origem para esses gêneros teatrais. Além dos poemas homéricos, a tragédia e a comédia também poderiam ter surgido dos solos de ditirambo e dos cantos fálicos, respectivamente[268].

NIETZSCHE CONTRA ARISTÓTELES

A rigor, devido à escassez de documentos musicais remanescentes da antiguidade clássica, pouco sabemos de seguro sobre a música praticada naquele período. Mesmo assim, muitos críticos contemporâneos argumentam que, a despeito dos textos teóricos dos pitagóricos e dos aristotélicos, "a música da antiguidade não exerceu sobre a nossa a mesma influência da literatura, das artes plásticas e da filosofia gregas"[269].

---

266 VEJA ARISTÓTELES. *Poética*, CAP. I, § 2, 1447 A.

267 VEJA ANDRADE, M. *Pequena História da Música*, CAP. II, PP. 30 E 31.

268 VEJA ARISTÓTELES. *Op.cit*. CAP. IV, §20, 1449A.

269 CARPEAUX, O. M. *Uma Nova História da Música, "prefácio"*.

Desse modo, toda história da música ocidental começaria de fato a partir dos primeiros registros de partituras do cantochão gregoriano, feitos com a notação estabelecida por Guido d'Arezzo (cc. 995-1050), no final da Alta idade média. A música medieval seria, então, a mais antiga forma que poderíamos compreender.

O coral gregoriano foi estabelecido no século VI, durante o papado de Gregório, o Grande (papado de 590 a 604), segundo consta na biografia deste papa escrita por João Diácono (morto em 882), em 872. Gregório Magno fundou a *Schola Cantorum* onde se procurou organizar a música cantada nas igrejas. As principais características do cantochão são a riqueza melódica, o ritmo ditado pelo texto religioso e o canto uníssono – a uma voz –, independente do número de componentes do coro. Na mesma época que este tipo de música oficial da cristandade predominava nos interiores das igrejas, do lado de fora, a música profana aliava a poesia lírica popular ou aristocrática à polifonia de canções executadas em até seis vozes distintas – isto é, seis linhas melódicas específicas para cada intérprete do conjunto musical.

Essas composições, profana ou religiosa, marcaram o início da história musical do ocidente. Em sua primeira fase foi chamada de *Ars Antiqua* (arte antiga), mantendo-se praticamente inalterada até o século XII, quando o sistema notacional de Arezzo ganhou novos símbolos que permitiam a variação de tempo das notas que puderam ser ligadas, então, como breves ou longas. A *Ars Nova* surgiu dessa inovação que proporcionou a criação de uma diversidade infinita de movimentos melódicos, graças ao tratado escrito em 1320, por Felipe de Vitry (1291-1361), que deu nome ao novo movimento que se estendeu até a primeira metade do século XIV[270].

Muitos séculos depois, embora o movimento romântico nas artes, incentivado pelo idealismo alemão, estivesse interessado em resgatar as origens bárbaras e aristocráticas da idade média, na música, o filósofo alemão Friedrich Wilhelm Nietzsche preferia defender o retorno às raízes originais desta arte nas festas orgíacas helênicas. Em *A Origem da Tragédia Proveniente do Espírito da Música* (1872), texto no começo de sua carreira de filólogo, Nietzsche cunha a famosa distinção entre apolíneo e dionisíaco nas artes. Com essa dicotomia, ele procurava identificar as forças contraditórias da arte musical grega,

270 Veja CARPEAUX, O. M. *Op. Cit.*, pp. 4-6.

que no seu entender era a marca principal da tragédia: a "alegria pela destruição"[271].

Nietzsche se afasta de propósito da objetividade histórica, que deveria partir das fontes fornecidas por Aristóteles, para lançar uma nova interpretação da função da música e das artes em geral. Sua crítica vai de encontro, sobretudo, ao individualismo liberal pelo qual lutavam os iluministas revolucionários. Considerava-o um fator limitante, fonte de toda arte subjetiva que se restringe apenas à superfície das aparências da forma bela que chamou de arte apolínea – dedicada ao deus Apolo. Em contrapartida, as festas e os cantos cerimoniais do culto a Dioniso levavam à embriaguez e uma dança luxuriosa que do ponto de vista nietzschiano aprofundavam a compreensão do absoluto, proporcionando o afloramento de uma arte metafísica onde haveria a integração do ser humano com sua natureza heroica[272].

Figura 37: Ilustração de Segundo Ato da Ópera Parsifal, de Wagner (1917)

Tal crítica fez com que Nietzsche se afastasse do romantismo tardio caracterizado pela música de Wilhelm Richard Wagner, de quem era amigo e incentivador, no início de sua carreira, mas do qual se tornou um ácido crítico, já na época de *A Origem da Tragédia*. Nietzsche via no drama wagneriano um pessimismo doentio que estava distante daquela alegria com a qual os gregos inauguraram as artes musicais e o próprio teatro. Era um idealismo – o dos românticos – que privilegiava o indivíduo e a perfeição sonhadora, mas que levava ao isolamento. Ao passo que, só no rompante dionisíaco embriagador e exagerado, o

271 NIETZSCHE, F, W. *Ecce Homo*, III, "O nascimento da tragédia", §3, p.79.

272 Veja NIETZSCHE, F. *A Origem da Tragédia*, §16.

sujeito poderia se unir ao universal metafísico que o integraria a sua própria natureza, ao mesmo tempo nobre e bruta[273].

VISÃO CRÍTICA

Nietzsche mesmo reconhece as confusões e fraquezas argumentativas desse livro seminal, sem o renegá-lo. Sua distinção entre apolíneo e dionisíaco não se sustenta em fatos históricos ou nos documentos remanescentes da teoria musical helênica. Aristóteles já havia apontado a dupla origem da tragédia na poesia homérica (apolínea, na perspectiva nietzschiana) e nos cantos dedicados a Dioniso. Contudo, a contradição existente entre a alegria do ditirambo e a tragédia não ocorreu da maneira imaginada por Nietzsche.

De acordo com Aristóteles, o culto a Apolo nada tem a ver com o desenvolvimento do drama teatral, mas talvez da música instrumental. A lírica seguiu caminho próprio independente do ditirambo, este sim, uma das fontes trágicas, justamente pela aversão dos helenos aos destemperos da *hibris*, exagero, desmedida. Por outro lado, se pudesse ser nomeado um autor dessa origem contraditória, o responsável seria Homero, apontado por Aristóteles como criador de comédias e poesia trágica, a despeito de qualquer cunho religioso[274].

A crítica nietzschiana, ao tentar estabelecer a sua dicotomia apolíneo/dionisíaco, pretendia confrontar os elementos racionais com os sentimentais; subjetivos com objetivos; tendo por base seu próprio desejo em se contrapor aos contemporâneos com quem queria se distinguir apegando-se ao passado glorioso da antiguidade helena de uma maneira singular. A fascinação pela arte e modo de viver dos antigos gregos não pode, entretanto, transpor tão facilmente a história, sem cometer uma série de anacronismos.

Não obstante, a filosofia nietzschiana exerceu grande influência nas artes a partir do romantismo da segunda metade do século XIX. O resgate da origem da música ocidental na idade média, independente da arte clássica da antiguidade não servira, por certo, a tanta especulação arbitrária.

---

273 Veja NIETZSCHE, F. *Op. Cit.*, § 25.

274 Veja ARISTÓTELES. *Op. Cit.*, cap. IV, §17, 1448b.

O Positivismo Influencia Todas as Ciências

O método indutivo de Bacon, que sistematizou a maneira moderna de se fazer ciência, permitiu a Newton extrair leis da natureza da observação e de suas experiências, sem trabalhar nenhuma hipótese previamente[275]. Por conta disso, houve um rápido desenvolvimento da filosofia da natureza, como nunca havia acontecido antes. Ao passo que, a metafísica pouco evoluíra do ponto em que Kant a deixara. Até Kant, a chamada filosofia primeira oscilava como um pêndulo entre as teorias de céticos e dogmáticos. Depois dele, uma terceira vertente procurou estabelecer os limites para o conhecimento humano, entretanto, o idealismo alemão não respeitou as restrições impostas pelo kantismo à razão pura e mereceu a crítica que Marx e Nietzsche lhe fizeram.

Marx tentou ainda aplicar um método empírico ao estudo da história. De modo que Nietzsche foi a única voz discordante, no continente europeu, das extrapolações científicas, além das questões em que estas nada tinham a acrescentar de relevante: a fundamentação da verdade com base em uma fé na razão injustificada. Émile Durkheim

275 Veja NEWTON, I. *Ótica*, liv. III, parte I, p. 56.

(1858-1917) colocou explicitamente essa confissão de fé no prefácio à primeira edição de *As Regras do Método Sociológico* (1895).

> ***Se eles [os fatos] são inteligíveis, tanto bastam à ciência como à prática: à ciência, pois não há motivo para procurar fora deles [os fatos] as suas razões de ser; à prática, pois o seu valor utilitário é uma destas razões. Parece-nos portanto que, sobretudo neste tempo de misticismo renascente, um tal empreendimento pode e deve ser acolhido sem inquietação e até com simpatia por todos aqueles que, mesmo divergindo de nós em alguns pontos, partilham de nossa fé no futuro da razão (DURKHEIM, É.* **As Regras do Método Sociológico,** *prefácio à primeira edição, p. 13.***

No início do século XIX, o matemático francês Barão Pierre Simon de Laplace – defensor de um determinismo estrito – já havia dito a Napoleão que não precisava incluir Deus como hipótese a ser considerada em suas pesquisas. Era o sinal de que a filosofia da natureza já estava madura o suficiente para se livrar das exaustivas especulações metafísicas e pronta para ser compreendida como a ciência contemporânea propriamente dita.

Entre os filósofos, cada um tentava em vão aplicar os métodos científicos sem produzir, no entanto, qualquer resultado duradouro, além da segunda geração. Os filósofos, na aguda percepção de Kant, constroem "sua obra própria sobre os destroços de uma obra alheia"[276]. Por outro lado, a aplicação do conhecimento empírico, gerado pelas ciências, impulsionava a Revolução Industrial e tecnológica que acontecia ao longo de todo o século XIX. Diante deste quadro desconcertante, os filósofos, além de Nietzsche – e a despeito dele -, resolveram abandonar as questões teológicas, jogando fora todas as discussões inúteis da metafísica. No lugar de Deus e suas religiões, puseram a verdade e a capacidade racional como seus dogmas. Surgiu então a corrente filosófica do Positivismo que visava por fim a toda essa falta de rigor científico, enquanto procurava teorizar sobre os resultados de suas pesquisas avançadas, já disponíveis.

Isidore Auguste Marie François Xavier Comte (1798-1857) foi o primeiro filósofo francês a tomar uma atitude positiva da investigação acerca das relações sociais e reduzidas às leis científicas. Na esteira

276 KANT, I. *Lógica*, INTRODUÇÃO, III, A 26, p. 42.

do hegelianismo, Comte considerou que as ideias progrediam em três estágios sucessórios: o teológico, o metafísico e o positivo. No início, todas as questões naturais são tratadas tendo a vontade de Deus e a realidade transcendente por referência obrigatória. Em seguida, conceitos abstratos e gerais, bem como a ideia metafísica de espírito, traçam as relações entre coisas em si como mistérios que substituem o descobrimento da realidade. Por fim, o estado positivo descreveria os fenômenos por meio de leis determinantes e objetivas que apresentassem a realidade plenamente consistente em sua positividade, evitando toda especulação *a priori*. A ciência positiva procurava explicar os fenômenos mais complexos através das regularidades naturais de suas causas e efeitos, apreendidos pela observação precisa que permitiria a formulação de hipóteses e posterior aplicação empírica de seus resultados.

Nesse sentido, a filosofia, ao descartar toda metafísica, poderia ser vista como a ciência que coordenaria todas as outras no intuito de melhorar a humanidade. Haveria uma graduação crescente de complexidade e especialização das ciências, partindo-se da matemática, passando pela astronomia, depois física, química, biologia e finalmente sociologia, ciência postulada por Comte em seu *Curso de Filosofia Positiva* (seis volumes publicados entre 1830 e 1842). A sociologia seria a ciência mais completa e nova entre todas as ciências positivas que teriam a tarefa de contribuir na ampliação da compreensão das questões ligadas à sociedade. Caberia às ciências sociais então encontrar as leis que regem o desenvolvimento das sociedades.

Em seu tempo, o positivismo de Comte preparou o terreno para que as teorias evolutivas encontrassem no darwinismo social uma poderosa interpretação da sociedade humana, da qual o próprio Darwin preferia se pôr à parte. Ao contrário de abster-se, o filósofo inglês Herbert Spencer (1820-1903) antecipou-se a Darwin na concepção da seleção natural como "persistência do mais apto", expressão que o autor de *A Origem das Espécies* (1859) considerava a mais adequada para descrição do modo pelo qual a natureza gera os resultados da luta pela sobrevivência[277]. Ao lado do texto de Thomas Robert Malthus (1766-1834), *Ensaio sobre a População* (1798), os ensaios de Spencer – *A Teoria da População* e *A Hipótese do Desenvolvimento*, ambos de 1852, além de *Princípios de Psicologia* (1853) – exerceram forte influência sobre Darwin. Expandindo a ideia de Malthus do impacto

277 Veja DARWIN, Ch. *A Origem das Espécies*, cap.3, p. 57.

do crescimento geométrico da população sobre os recursos naturais, Spencer, em *A Teoria da População*, argumentou que o conflito entre as diversas espécies pelos bens escassos levaria a sobrevivência daqueles que fossem mais capacitados para adquirir o necessário para sua subsistência. Por conseguinte, *A Hipótese do Desenvolvimento* defendia que as novas espécies sobreviventes seriam formadas a partir das antigas, em uma progressão semelhante a observada em embriões de animais e sementes de plantas. Finalmente, os mesmos princípios evolutivos da biologia seriam, em *Os Princípios de Psicologia*, aplicados à evolução da mente, pondo Spencer na vanguarda da filosofia evolucionista e como antecessor da sociobiologia.

LÓGICA, DIREITO E SOCIOLOGIA POSITIVOS

O início da modernidade teve a matemática como modelo mais influente de ciência, entre os pensadores racionalistas, de Descartes a Leibniz. Uma antropologia filosófica podia ser traçada de Hume até Kant. Schopenhauer e Nietzsche eram autores cuja psicologia e concepção biológica do homem se mostravam evidentes. Assim os filósofos refletiram em seus métodos específicos de trabalhar os projetos e paradigmas das áreas do conhecimento que apresentavam o melhor desempenho em suas épocas, tal como já observou Simon Blackburn[278].

Coerente com essa tendência mimética e simpatizante dos filósofos, o positivismo nada mais fez do que pôr em evidência a prática de se imitar os métodos científicos mais bem-sucedidos nas investigações filosóficas e nas ditas ciências humanas, em geral. Desse modo, a primeira parte da obra de Comte teve grande aceitação entre os pensadores ingleses e franceses. Contudo, a transformação teológica que resultou na fundação de uma Religião da Humanidade, moldada na estrutura da igreja católica, mas tendo cientistas e heróis no lugar de santos e mártires cristãos, foi uma extrapolação que só poderia ter sido explicada pela crise nervosa experimentada por Comte, depois de ter seu amor rejeitado por Clotilde de Vaux, em 1845. Por mais absurda que fosse a teologia do positivismo, ainda assim, em sua forma final encontrou essa doutrina grande aceitação no partido mili-

278 Veja BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de Filosofia*, verbete "método", p. 247-248.

tar da recém proclamada república brasileira (1889), que chegou a estampar em sua bandeira nacional o lema "Ordem e Progresso" – sempre associado às ditaduras que alternavam os breves momentos de democracia[279].

Figura 38: ANÔNIMO. Encontro de Clotilde de Vaux e Auguste Comte

O positivismo atingiu não só a sociologia, que foi ter em Émile Durkheim o pioneiro formulador de *As Regras do Método Sociológico*, mas também áreas importantes da filosofia, como a lógica e o direito, que passaram a postular um estatuto científico particular. Livre de uma estranha religião da humanidade, cada área de conhecimento humano reivindicou uma cadeira específica, aplicando cada qual a aproximação com as ciências naturais que lhe fosse mais adequada. O positivismo lógico conseguiu reunir as mentes mais brilhantes de uma geração de pensadores austríacos, em torno do Círculo de Viena (1924-1936) de curta duração, mas de longa influência entre os filósofos analíticos da linguagem do século XX. Por sua vez, Hans Kelsen (1881-1973) imaginou uma ciência para o direito, descartando

279 A mal fadada história do início do movimento positivista no Brasil foi contada por ROMERO, S. *"Doutrina contra Doutrina", in Obra Filosófica*.

o absolutismo moral e assumindo uma postura neutra em relação aos valores culturais, que seriam todos relativos. Bastaria à ciência jurídica, efetivamente, trabalhar com códigos legais hierárquicos baseados em princípios fundamentais da ordem superior de uma constituição, de onde seriam subordinadas as legislações inferiores até as portarias de circunscrições menores. Além disso, um poder coercitivo seria necessário para impor sanções a quem descumprisse a lei, organizando assim de modo claro as sociedades.

> *(...) A necessidade de distinguir o Direito da Moral e a ciência jurídica da Ética significa que, do ponto de vista de um conhecimento científico do Direito positivo, a legitimação deste por uma ordem distinta da ordem jurídica é irrelevante, pois a ciência jurídica não tem de aprovar ou desaprovar o seu objeto, mas apenas tem de o conhecer e descrever. Embora as normas jurídicas, como prescrições de dever ser, constituam valores, a tarefa da ciência jurídica não é de forma alguma uma valoração ou apreciação do seu objeto, mas uma descrição do mesmo alheia a valores. O jurista científico não se identifica com qualquer valor, nem mesmo com o valor jurídico por ele descrito (KELSEN, H.* **Teoria Pura do Direito,** *II, 7, p. 77).*

Afinal, Durkheim estabeleceu a sociologia como uma ciência social, fundada no racionalismo de um método que considerava os fatos sociais como coisas externas ao indivíduo. As instituições teriam assim sua gênese e um funcionamento próprios, distintos das consciências individuais, uma vez que representariam a consciência coletiva de uma sociedade.

> *Que a matéria da vida social não possa ser explicada por fatores puramente psicológicos, quer dizer, por estados da consciência individual, nos parece evidente. Desse modo, o que as apresentações coletivas traduzem é a maneira como o grupo se pensa nas suas relações com os objetos que o afetam. Ora, o grupo é constituído de modo distinto do indivíduo, e as coisas que o afetam são de outra natureza (DURKHEIM, É.* **Op. cit.,** *prefácio à segunda edição, II, p. 21).*

No método previsto por Durkheim, caberia ao cientista social caracterizar o fato social como objeto externo que afeta as consciên-

cias dos indivíduos, sem ser afetado por estas. Destarte, uma série de regras para observação desses fatos teriam de ser seguidas considerando como fundamental o tratamento destes como coisas que informam aquilo que é relevante para ser trabalhado pela pesquisa. Assim, poder-se-ia distinguir os fatos normais (faixas etárias, por exemplo) dos patológicos (os acidentes, etc), a forma como as sociedades são moldadas e as provas que podem ser concluídas de suas comparações.

Uma das críticas mais pertinentes de Nietzsche foi contra essa pretensão de estabelecer a ciência com base em uma verdade que não tem como ser provada a não ser pela suposição de uma fé racional injustificada que tomara o lugar de Deus. Durante quase todo o século XX, o sucesso tecnológico parecia fazer das ciências uma nova mantenedora da vida e do conforto e bem-estar social que nenhuma religião havia proporcionado antes. Nesse sentido, a loucura de Comte não errara o seu alvo quando transformou o positivismo em uma nova religião sem Deus, mas com os cultos necessários para manutenção de uma ordem e de um progresso humano, tendo o amor por princípio, que nunca vieram a ocorrer na realidade. Mudou-se a roupa, os instrumentos e as habitações, mas o ser humano continua o mesmo animal de 100 mil anos atrás, mas agora de posse de armas de destruição em massa e de indústrias capazes de destruir todo meio ambiente.

Página de Lógica

O principal objetivo da lógica é tornar claras as regras com as quais são feitas inferências, sem se preocupar com o processo natural do raciocínio humano, seja ele conforme ou não às regras. Na lógica clássica, o estudo do *silogismo* é o núcleo principal. O silogismo é composto por três proposições: duas premissas e uma conclusão. Cada premissa tem um termo que aparece na conclusão e outro que é comum a ambas. O termo médio ocorre, portanto, nas duas premissas e nunca na conclusão. O termo maior é o predicado da conclusão sendo fornecido pela premissa maior. O termo menor constitui o sujeito da conclusão e é dado pela premissa menor. Num silogismo, todo termo têm de ocorrer duas vezes.

Aristóteles criou três figuras silogísticas e o médico Cláudio Galeno (129-179) uma quarta. Na primeira figura, o termo médio aparece como sujeito da premissa menor e predicado da maior. Na segunda, o termo médio é o predicado das duas premissas. Na terceira, o termo médio é sempre o sujeito das premissas, enquanto na figura de Galeno, ele é o predicado da premissa menor e o sujeito da maior. Por combinação, desses três termos nas quatro figuras, pode-se criar até 64 figuras silogísticas, mas apenas 19 são consideradas válidas. Apesar de suas limitações em representar todos os tipos de inferências,

domínio da lógica silogística prevaleceu até o século XIX, quando George Boole (1815- 1864) e Gottlob Frege (1848-1925) desenvolveram a lógica simbólica, com base nos princípios matemáticos, capaz de abranger as deduções de um modo bem mais geral. Hoje em dia, os silogismos são considerados casos limitados do cálculo proposicional e dos predicados da lógica moderna.

O cálculo proposicional permite realizar várias formas de inferências analisando as frases como unidades simples e indivisíveis que podem ser representadas por variáveis como as letras *p*, *q*, *r*, *s* etc. Essas variáveis se relacionam por meio de operadores lógicos que possuem uma função de verdade, isto é um valor de verdade determinado pelos valores de cada variável, expressos numa tabela de verdade, onde "V" é verdadeiro e "F" é falso. Os operadores principais são a negação, a implicação, a conjunção, a disjunção e equivalência, simbolizados, respectivamente, por caracteres como ¬, →, ∧ ∨ e ↔. Esses operadores ou conectores, ligam as variáveis formando fórmulas como a implicação ($p \rightarrow q$), e possuem as seguintes funções de verdade, expressas pelas tabelas:

¬	P
V	F
F	V

P	→	Q
V	V	V
V	F	F
F	V	V
F	V	F

P	∧	Q
V	V	V
V	F	F
F	F	V
F	F	F

P	∨	Q
V	V	V
V	V	F
F	V	V
F	F	F

P	↔	Q
V	V	V
V	F	F
F	F	V
F	V	F

A negação é verdadeira, quando a variável é falsa. Quando a variável é verdadeira, por sua vez, a negação é falsa.

O cálculo dos predicados, por sua vez, permite o tratamento separado dos predicados das variáveis de uma frase, como na sentença "p. é uma estudante", que assume a fórmula "S(*p*)", onde "*p*" simboliza a variável "p." e "S" seu predicado. O cálculo dos predicados pode formalizar quantificadores como "todo": ∀ e "algum": ∃ exemplificados nas expressões "para todo estudante do instituto, existe algum que estuda filosofia" que é assim formalizada: "∀(x) ∃(x)(Fx Gx)".

Na álgebra booleana, as letras "*a*", "*b*", "*c*" representam as variáveis, os símbolos "." e "+" as operações conjuntivas e disjuntivas, respectivamente, enquanto os números "1" e "0" fornecem os estados verdadeiro e falso da sentença. Por ser uma álgebra do tipo binária de representação de funções básicas da lógica, a álgebra booleana pôde ser aplicada a sistemas binários em geral. A partir dela, o inglês Augustus

De Morgan (1806-1871) provou a equivalência das negações da disjunção e da conjunção com as conjunção e disjunção cujas variáveis têm valores opostos. Assim, pelo teorema de De Morgan, bastam apenas duas portas lógicas, consideradas universais, para cobrirem as operações básicas da lógica chamadas "não e" (|) e "não ou" (?).

A partir dessas simplificações, Claude Shannon (1916-2001) realizou a aplicação dos circuitos lógicos aos circuitos eletrônicos, o que permitiu a posterior criação de máquinas lógicas como centrais telefônicas e computadores eletrônicos.

O avanço da lógica simbólica e matemática e sua aplicação às máquinas proporcionou a estas a possibilidade de executar tarefas, segundo regras sintáticas. Daí a imaginar uma máquina pensante foi um passo absolutamente natural. Em 1950, Alan Turing (1912-1954) escreveu um artigo sobre *"Maquinaria de Computação e Inteligência"*, onde propôs um teste, que ele chamava de jogo de imitação, cujo objetivo é saber se um interrogador isolado consegue perceber se as respostas dadas pela máquina, localizada num outro ambiente, são de um ser humano ou não. Tendo esse desafio em vista, os pesquisadores em inteligência artificial passaram a perseguir o objetivo de construir um aparelho que imitasse o raciocínio humano, seguindo as regras de um programa que lhe fosse instalado.

ANEXOS

Tópicos da *Monadologia* de Leibniz

1. A *mônada* é uma substância ou ideia simples, sem partes que compõe as mais complexas;
3. Não tem forma, nem extensão e são como átomos, indivisíveis;
6. As mônadas existem e acabam instantaneamente sem passar pela decomposição;
7. Não podem ser alteradas, pois não possuem nenhuma passagem que lhes dê acesso. "Não têm janelas";
8. São *indiscerníveis* umas das outras, pois não têm qualidade, quantidade ou outra categoria que as distingam entre si. Viu uma mônada, viu todas;
10. Entretanto, por serem criadas, as mônadas estão sujeitas às mudanças;
11. Essas mudanças ocorrem por um *princípio interno*;
13. O princípio de mudança implica uma pluralidade de afecções e relações possíveis entre as mônadas;
14. Isso permite que haja *percepções* das coisas que se distinguem da apercepção, ou estado de consciência de si;
15. A apetição é a ação do princípio interno que provoca a mudança ocorrida na percepção;

18. Graças a esta ação as mônadas podem ser entendidas como enteléquias ou autônomos sem corpos;
19. Quando têm memória, as mônadas são denominadas de alma;
22. As substâncias simples têm no presente as sementes do futuro e a continuação do passado;
26. A memória dá à alma a consecução que permite aos seres irracionais imitar a razão;
27. A imaginação pode desempenhar o papel de velhos *hábitos* que funcionam como percepções fracas das repetições;
28. A prática sem teoria faz uso apenas da memória e imita o comportamento dos irracionais;
29. A razão permite o acesso ao conhecimento das verdades eternas dos espíritos, ou almas racionais;
30. As ideias inatas, objetos de reflexão, dão origem ao eu;
31. A razão se funda nos princípios de *contradição* e no de *razão suficiente*;
32. A razão suficiente permite entender por que uma coisa existe, qual a sua causa;
33. As verdades da razão são necessárias e as de fato são contingentes, isto é, pode ser pensado o seu oposto sem contradição;
35. As ideias simples que não podem ser definidas são axiomas, ou princípios primitivos, tautologias que não podem ser contraditas;
36. As razões suficientes que podem ser encontradas nas de fato permitem encontrar a cadeia causal que determina a existência das coisas no universo;
37. A causa final faz com que a série de eventos se estenda até o infinito;
38. Na origem onde se encontra esta causa está deus;
42. As imperfeições das coisas criadas, que por serem limitadas não conseguem chegar à perfeição. A imperfeição original é que diferencia deus de todas as outras mônadas;
44. Para haver verdades eternas é preciso que haja um ser necessário (deus);
45. Da possibilidade, deus tem o privilégio de se tornar necessário;
46. O livre arbítrio só existe para os sujeitos nas escolhas das coisas contingentes e não das verdades necessárias, ao contrário do que pensava Descartes;
47. As mônadas nascem continuamente da substância simples originária que é a unidade primitiva chamada deus;

48. Deus tem por características a onipotência; a onisciência e a vontade que age conforme o princípio do melhor. As mônadas imitam essas condições divinas em pequena escala;
49. Age externamente quem tem a perfeição e sofre uma paixão quem é imperfeito. Princípios de ação e paixão;
51. Uma mônada não pode influir internamente em outras, só deus pode estabelecer esta relação interna;
53. Há uma infinidade de universos possíveis nas ideias de deus, mas deus escolhe apenas o que há de melhor. Assim só um pode existir;
55. Por isso, só pode existir o melhor, como causa da harmonia preestabelecida;
59. Graças a deus existe uma harmonia no universo;
61. Tudo está, então, predeterminado, e a comunicação pode se estender a longa distâncias no universo;
62. Cada mônada representa todo universo, como a alma representa todo corpo ao qual pertence em particular. Tudo em um;
63. Os organismos vivos refletem uma ordem que, nas mônadas, é a própria representação da ordem do universo;
64. Cada ser vivo é um autômato natural, uma espécie de máquina divina;
67. As partes da matéria são compostas de microuniversos que se repetem igual em cada uma de suas subdivisões. Noção de Fractal;
69. Não há nada morto no universo, nem caos ou confusão;
71. Tudo flui ordeiramente em um fluxo perpétuo;
72. A alma muda de corpo através da metamorfose e não da metempsicose pitagórica;
73. O significado da morte está na transformação e diminuição através da geração e corrupção;
76. Geração e corrupção ocorrem, portanto, parcialmente;
78. Existe uma *harmonia preestabelecida* que explica a união e o abandono do corpo pela alma, que é indestrutível como o próprio universo que representa;
80. A diferença da monadologia para o sistema cartesiano está na possibilidade da alma alterar a direção dos corpos, o que Descartes, de acordo com Leibniz não entendia; por considerar a força dependente da matéria;
85. É possível imaginar a reunião dos espíritos no universo como uma Cidade de Deus;
86. Uma utopia teológica regida por deus, seu monarca supremo;

87. Assim estaria garantida a harmonia entre os reinos naturais das causas motoras e finais.

A Primeira Investigação de Hume

O filósofo e historiador escocês David Hume foi responsável por colocar em xeque todo desenvolvimento da metafísica moderna iniciada por René Descartes até Gottfried W. Leibniz. o chamado ceticismo moderno começa com Hume, a partir da questão em torno da causalidade e a capacidade da mente humana descobrir as essências das coisas, sob as limitações racionais observadas. A seguir, apresenta-se as principais passagens de sua *Investigação sobre o Entendimento Humano* (1748) que impuseram uma nova visão acerca da possibilidade de se conhecer a verdade do mundo.

Seção II: Da origem das ideias

§11. Entre as faculdades mentais, existe uma distinção das percepções oriundas das sensações e da imaginação do pensamento.
§12. As ideias ou pensamentos possuem uma percepção mais fraca do que as impressões dos sentidos que são mais intensas.
§13. O pensamento é limitado pela contradição. O poder da mente imaginar, no entanto, só é restrito pela compreensão das coisas que já existem e são percebidas.
§14. As ideias simples são cópias das sensações.

§15. Estas dependem da experiência para serem concebidas.
§16. Ideias gerais vão além da percepção.
§17. As ideias abstratas são também fracas, enquanto as impressões são vivas e fortes.

Seção IV: Dúvidas céticas sobre as operações do entendimento. Parte I.

§ 20. A investigação científica trata das *relações das ideias* e das *questões de fato*. As operações mentais estabelecem as relações entre as ideias que não podem ser contraditórias para serem consideradas verdadeiras.
§21. Já as proposições de questões de fato podem ser contrárias umas às outras. Sua veracidade é garantida pela existência real do que afirma.
§22. As relações de causa e efeito são inferidas da presença constante de fatos ocorridos.
§23. Causa e efeito são, portanto, posteriores à observação dos fatos.
§24. Assim, a causalidade decorre da experiência e sofre influência do costume.
§25. Todas as leis naturais são empíricas. Por sua vez, a imaginação pura e tudo que é concebido *a priori* é arbitrário. Os efeitos são diferentes da causa e não podem ser concebidos a partir desta.
§26. As causas gerais são, ainda mais, inexistentes.
§27. As ciências teóricas, como a geometria, não são suficientes para identificar a causa primeira.

Seção V: Solução cética destas dúvidas

§34. A despeito dos excessos, é possível fazer uma defesa dos céticos neoacadêmicos que argumentavam contra os passos dados pelo intelecto a partir de um suposto princípio de abstração.
§35. Só a experiência pode induzir a causalidade entre dois fatos. O raciocínio, por ele mesmo, não pode gerar este tipo de relação.
§36. O *hábito* é o verdadeiro princípio de inferência pela experiência. O raciocínio surge apenas das faculdades mentais, enquanto a experiência deriva dos sentidos e da observação. Por isso, deve-se desconfiar dos fenômenos corruptíveis.
§37. Os raciocínios hipotéticos dependem da memória e do sentido, uma vez que são fundamentados na percepção.
§38. As crenças e os hábitos são gerados por instintos naturais influenciados por uma conjunção habitual das coisas.

§39. A imaginação tem um poder ilimitado de combinar as coisas. Ao lado da imaginação, a crença é limitada pela experiência, mas não pela vontade.
§40. A crença é uma concepção mais forte e vívida que a imaginação. É a crença que distingue as ideias nascidas do juízo, da imaginação. Um sentimento condicionado pela concepção firme de uma conjunção habitual.
§41. Três princípios regem as conexões e associações de ideias: a *semelhança*, a *contiguidade* e a *causação,* entre elas. As semelhanças são geradas pela impressão imediata e pela lembrança. Os objetos sensíveis que alimentam a imaginação lhe proporcionam a força que a mera abstração não tem.
§42. A contiguidade, por sua vez, fornece a transição necessária entre os objetos para que haja as operações mentais produzem as ideias.
§43 A causação ocorre pela lembrança dos fatos e a suposta correlação entre eles na constituição das crenças.
§44. A passagem da causa para o efeito é determinada pelo hábito que conduz à causação que é induzida por uma "harmonia preestabelecida" na natureza e a consequente geração de ideias.
§45. Esse instinto é incrementado com as sucessões regulares dos objetos na natureza.

SEÇÃO III: DA LIBERDADE E DA NECESSIDADE. PARTE I

§62. A milenar discussão filosófica sobre a origem das coisas é inútil, pois está fora do alcance da capacidade humana de entendimento.
§63. O mesmo problema acontece na distinção entre liberdade e necessidade, embora haja uma aparente acordo universal sobre o tema.
§64. A necessidade surge a partir da concepção de leis naturais. A regularidade faz a conexão dos objetos parecer necessária. A conjunção dos objetos leva à inferência pela necessidade, com a qual concorda a humanidade.
§65. Isso acontece por causa da uniformidade da natureza humana, na qual estes princípios são constantes. Por causa dessa constância ao longo do tempo é possível descobrir racionalmente as mentiras narradas em mitos e lendas do passado. Uma compreensão que surge da uniformidade dos princípios da natureza humana.
§66. Mesmo admitindo-se as variações nessa uniformidade, a força do hábito forma costumes persistentes ao longo dos anos.

§67. O que vale dizer que ações singulares de exceções são possíveis. É a interferência de causas desconhecidas que produzem a incerteza no entendimento. Não obstante, os acontecimentos irregulares não são suficientes para irem contra a uniformidade consolidada.
§68. Os princípios internos de cada um prevalecem uniformemente apesar das irregularidades da conduta humana.
§69. As práticas cotidianas ajudam a manter essa uniformidade nas ações humanas, como se houvesse um acordo geral sobre uma suposta doutrina da necessidade de agir de uma maneira em detrimento a outra.
§70 A moral funda-se na situação particular e na constância das ações humanas. Há um ajuste entre os princípios da natureza e da moral que se misturam nas ações reais. A conduta regular emerge até nas situações particulares.
§71. A conjunção casual e as impressões concorrem na formação de um consenso universal.
§72. A constância dessa conjunção influência na inferência mental sobre a necessidade. A liberdade só aparece como ausência da determinação de um efeito.
§73. A definição possível para liberdade que não seja uma negação aos obstáculos está na sua concepção como possibilidade de ação segundo a determinação da vontade.
§74. Porém essa definição deve ser coerente com os *fatos* e *consigo* mesma. Para existir dentro da noção de causalidade decorrente da regularidade é preciso que a liberdade seja compreendida como oposta à coibição e não à necessidade. Pois se assim fosse a liberdade seria o acaso que é reconhecido como inexistente.

SEÇÃO XII: DA FILOSOFIA CÉTICA OU ACADÊMICA. PARTES II E III.

§124. Os céticos procuraram contraditoriamente usar da razão para argumentar contra os raciocínios abstratos dos dogmáticos. As principais objeções vão contra as definições de espaço e tempo em sua divisão ao infinito. O senso comum sempre procura um ponto a partir do qual cesse todo tipo de divisão, como na ideia de átomo.
§125. Não obstante, isso ajuda a revelar o absurdo dos conceitos abstratos. A razão rejeita qualquer contradição na forma de raciocinar. É preciso reconhecer que até mesmo as ideias matemáticas são formadas a partir das particulares.

§126. As objeções céticas se apoiam na observação popular das contradições entre fatos e argumentos.
§127. Além destas, existem também as objeções filosóficas oriunda de pesquisa mais profunda. No entanto, nenhuma argumentação supera o hábito na explicação da geração de inferências. Daí deriva a força dos céticos que ainda perdura.
§128. Tal vitória, entretanto, iguala todas as formulações e acaba sendo inútil para a sociedade. No final das contas todos somos obrigados "a agir, a raciocinar e a crer", independente das objeções.
§129. Outras formas de ceticismo admitem graus menos rígidos de dúvida.
§130. Um ceticismo atenuado pode vir a ser útil para a humanidade. Imaginação e juízo encontram seus limites no senso comum. A ciência encontra seus poderes nos objetos da experiência comum.
§131. Quantidade e número são as únicas ideias que escapam às ilusões sofistas. Mas são insuficientes para definir todo campo do entendimento humano.
§132. Fora os números e a quantidade, a negação de um fato não gera qualquer contradição. "Tudo que é pode não ser". A existência de um ser depende da experiência que sustenta os argumentos derivados de causa e efeitos. Até os raciocínios morais dizem respeito aos fatos particulares, como todas as outras ciências da história, geografia e astronomia. As ciências gerais são a política, física e química. A teologia se funda na fé, enquanto a moral e a estética encontram seus próprios objetos nas sensações e no gosto. Por fim, os critérios científicos são fundados, por um lado, nos números e quantidade, e, por outro, nos fatos ou existência empírica.

RESUMO DE KANT, I. *PROLEGÔMENOS A TODA METAFÍSICA FUTURA*

Apresentação – *Prolegômenos* são para os mestres inventarem uma ciência. Não é obra para historiadores da filosofia. Começa por saber se a metafísica é possível. É preciso saber que tipo de ciência é a metafísica. O discernimento chega sempre tarde. Duvidar da metafísica ofende aos metafísicos. O interesse da razão universal leva ao renascimento da metafísica. David Hume fez um ataque decisivo contra ela. Hume demonstrou a impossibilidade *a priori* da conexão entre causa e efeito. Ele duvidou que o conceito de causa fosse concebido *a priori* pela razão independente da experiência. Contra Hume, não é possível apelar para um entendimento comum. Apesar de não ter sido desenvolvido, seu pensamento fundamentado permite ir mais além do que o pensado. A dedução dos conceitos metafísicos pelo entendimento puro permitiu limitar seus princípios e conteúdos. Os *Prolegômenos* vêm sanar a queixa de obscuridade da *Crítica da Razão Pura*. A *Crítica* é sistemática e completa, enquanto os *Prolegômenos* são exercidos fundados nos limites do poder da razão pura. Estes mostram uma nova ciência e sua utilidade. Para isso, conhecimentos antigos não poderão julgar seu alcance. Renunciou-se a uma exposição popular, por

uma mais séria e duradoura. A *Crítica* deve ser completa em todos elementos da razão pura e nela determinar tudo ou nada. Seguir o plano, deixa ver os detalhes da exposição. Os *Prolegômenos* seguem o método analítico em relação ao sintético da *Crítica*, para mostrar as articulações com a estrutura de um poder particular de conhecimento.

PROLEGÔMENOS: *ADVERTÊNCIA A RESPEITO DAS PECULIARIDADES DE TODO CONHECIMENTO METAFÍSICO*

§1 – DAS FONTES DA METAFÍSICA

É preciso determinar o caráter peculiar da ciência para não confundir seus limites. Na diferença do objeto, fontes do conhecimento ou modo de conhecimento, deve estar essa característica. A fonte do conhecimento metafísico está fora da experiência externa ou interna, logo, seu conhecimento é *a priori*, de razão pura. Esse conhecimento é denominado filosófico puro, um conhecimento racional por conceitos, considerando o particular no geral.

§ 2 – DA ÚNICA ESPÉCIE DE CONHECIMENTO QUE PODE SER CHAMADO METAFÍSICO

A) Da diferença entre juízo sintético e analítico em geral

O conhecimento metafísico contém juízo *a priori*. Os juízos analíticos explicam, sem nada acrescentar, o conteúdo do conhecimento, enquanto o sintético estende e amplia o conhecimento dado. Os juízos analíticos não afirmam no predicado nada além do que significa o sujeito. O sintético aumenta, no predicado, o conhecimento, acrescentando algo ao conceito do sujeito.

B) O princípio comum de todos os juízos analíticos é o princípio de contradição

Os juízos analíticos são *a priori* e fundam-se sobre o princípio de contradição. O predicado não pode negar o que o sujeito afirma.

C) Juízos sintéticos necessitam de um outro princípio que o de contradição

Existem juízos sintéticos *a posteriori*, de origem empírica, e *a priori*, da razão pura. Eles exigem outro princípio, de acordo com o de contradição, para serem gerados.

1. Juízos da experiência são sempre sintéticos *a posteriori*.
2. Juízos matemáticos são em conjunto sintéticos *a priori*. As proposições aritméticas são sempre sintéticas, pois exigem o auxílio da intuição para sua compreensão. Os princípios da geometria pura também são sintéticos, pois também exigem a intuição para sua síntese. Os predicados estão ligados aos conceitos por meio de uma intuição que lhes deve ser acrescentada.

§ 3 – Observação para a divisão geral dos juízos em analíticos e sintéticos

A divisão entre juízos analíticos e sintéticos é indispensável à critica do entendimento humano.

A questão geral dos Prolegômenos *é, em geral, possível a metafísica?*

§ 4 – Não há um livro em que se possa apresentar a metafísica. O conhecimento matemático constrói conceitos, por isso, deve ir além do conceito e alcançar a intuição de modo sintético. Hume teria afirmado que a matemática pura só contém proposições analíticas e a metafísica, sintéticas *a priori*. Os juízos metafísicos são todos sintéticos. Os conceitos metafísicos também pertencem à metafísica como seus juízos que surgem do simples desmembramentos do conceito. As proposições sintéticas são produzidas a partir deste desmembramento. O conteúdo da metafísica constitui-se da produção de conhecimento *a priori*, segundo a intuição, os conceitos e proposições sintéticas *a priori*. O conceito problemático da metafísica permite responder sobre a possibilidade dessa ciência. O procedimento metódico dos *Prolegômenos* é analítico, partindo do conhecimento digno de confiança para suas fontes. Nas matemática e ciência da natureza puras, o conhecimento sintético *a priori* é incontestado. Resta saber como é possível todos os outros.

Questão geral dos Prolegômenos, *como é possível um conhecimento pela razão pura?*

§ 5 – As proposições sintéticas *a priori* devem fundar-se em outros princípios que não o de contradição. Essas proposições existem, mas deve-se investigar como é possível este conhecimento: o conhecimento sintético da razão pura. A existência da metafísica depende dessa sedução. Para Hume, só a experiência pode dar essas conexões. O que é considerado *a priori* é um hábito de tornar o subjetivo em objetivo. A solução custou anos para Kant. Na falta dela, nada se pode dizer em nome da razão pura. Sem tal ciência, a metafísica torna-se uma arte de persuasão. Uma nova ciência é necessária para responder a questão. Há só duas ciências teóricas do conhecimento, a matemática e a física pura que apresentam os objetos na intuição e mostram a concordância do conhecimento *a priori* com o objeto concreto na realidade. Para partir do conhecimento *a priori* até a ciência metafísica, a questão principal é dividida em quatro questões sobre a possibilidade da: matemática pura, física pura, metafísica em geral e como ciência. Investiga-se as fontes dadas na própria razão o poder de conhecer algo *a priori*.

Primeira parte da questão transcendental principal Como é possível a matemática pura?

§ 6 – O poder da razão pura não se apoia em experiências.
§ 7 – Todo conhecimento matemático apoia-se numa intuição que não é empírica, mas pura *a priori*. Seus juízos são intuitivos. Pela intuição pura a matemática representa *in concreto* seus conceitos *a priori*, construindo-os. O juízo sintético *a priori*, encontra-se na intuição pura anterior à experiência ou percepção particular.
§ 8 – A intuição é uma representação que depende da presença imediata do objeto, mas a pura deve preceder o próprio objeto.
§ 9 – Só é possível uma intuição pura quando nada mais contém além da forma da sensibilidade que precede todas as impressões reais pelas quais os objetos podem ser percebidos. Intuições *a priori* são apenas para objetos dos sentidos.
§ 10 – Só pela forma da intuição sensível é que se pode perceber *a priori* as coisas. O espaço e o tempo são intuições puras as quais fundam *a priori* os juízos e conhecimentos da matemática. Espaço e tempo são formas da sensibilidade que precedem à intuição empírica, como eles aparecem e não em si mesmos.

§ 11 – A matemática pura só é possível quando aplicada a objetos do sentido fundados numa intuição pura, na forma da sensibilidade, ou seja, como espaço e tempo. Os objetos sob essas condições são simples fenômenos que podem ser representados *a priori*.
§ 12 – A dedução transcendental dos conceitos de espaço e tempo explica a possibilidade de uma matemática pura que se funda em intuições *a priori* e propõe proposições de valor sintético e apodíctico. Tudo que se apresenta aos sentidos externo de espaço e interno de tempo é percebido em sua aparência fenomenal e não em si.
§ 13 – A imagem espectral não pode substituir a real por ser invertida. Esses objetos se fundam na relação de coisas conhecidas em si com a sensibilidade. Não se pode compreender a diferença de coisas iguais e incongruentes que incide na intuição apenas por conceitos.
Observação I – Todos objetos exteriores devem coincidir com as proposições da geometria, porque a sensibilidade externa espacial torna possível aqueles objetos como meros fenômenos, sem recorrer às fontes dos conceitos.
Observação II – Todo objeto é dado na intuição, mediante os sentidos. O entendimento não tem intuição. Os sentidos não permitem conhecer a coisa em si. Logo, tudo que é externo não passa de representação, existindo só no pensamento. Ao invés do idealismo, afirma-se a existência de corpos exteriores, desconhecendo seus teores em si mesmos. Todas propriedades que formam a intuição do corpo pertencem só a fenômenos. Pelos sentidos não se pode conhecer como ele é em si mesmo.
Observação III – O conhecimento sensível não representa as coisas como elas são apenas o modo como afetam os sentidos, fornecendo simples fenômenos ao entendimento. A diferença entre verdade e sonho resulta da conexão segundo as regras que ligam as representações ao conceito de objeto e sua possibilidade de existir numa experiência. A experiência não deve ser atribuída aos sentidos, mas sim ao entendimento que profere o juízo objeto do fenômeno. Isso depende do uso das representações sensíveis no entendimento e não de sua origem. Elas podem ser bem ligadas na experiência, segundo as regras da verdade. O erro pode surgir quando a condição da intuição subjetiva foi dada como universalmente válida para toda experiência, como coisas em si e não como condição da experiência. Assim, pode-se estabelecer a validade da matemática pura e da geometria em relação a todos objetos do mundo sensível, enquanto fenômenos. O fenômeno restrito à experiência

proporciona a verdade. Quando transcende os limites da experiência são meras aparências. O idealismo transcendental não duvida da existência das coisas. Ele relaciona-se com a representação sensível das coisas: o espaço e o tempo. Os fenômenos não são coisas, mas modos de representação. Transcendental é a relação do conhecimento com a faculdade de conhecer, por isso pode ser chamado idealismo crítico.

Segunda parte da questão transcendental capital
Como é possível a ciência pura da natureza?

§ 14 – O entendimento não pode fornecer *a priori* nenhuma regra das coisas em si. A experiência ensina o que existe e como existe, pois a natureza é a existência das coisas como leis universais determinantes.
Porém, *a posteriori* a experiência nunca mostra como a coisa deve ser necessariamente e não de outra maneira. Portanto, não se pode ensinar a natureza das coisas em si.
§ 15 – Entre os princípios da física geral, alguns possuem universalidade e existência *a priori*, como as de substância e causa; outros dependem da experiência. Todavia, é possível falar de uma ciência pura da natureza.
§ 16 – A natureza material é o conjunto de todos objetos da experiência. O objeto da experiência pode comprovar, ao contrário dos objetos da mente, a realidade do conhecimento da natureza possível *a priori*.
§ 17 – O formal da natureza é a regularidade dos objetos da experiência *a priori*. As leis subjetivas valem para as coisas como objetos de uma experiência possível. Não se pode estudar *a priori* a natureza, sem investigar as condições e as leis universais. Pretende-se mostrar como as condições *a priori* são as fontes da possibilidade da experiência de onde derivam todas as leis universais da natureza.
§ 18 [**Unidade do objeto**] – Para serem juízos de experiência, os juízos empíricos devem ser acrescentados de conceitos particulares *a priori* e terem validade objetiva. Os juízos empíricos válidos subjetivos são juízos de percepção. Os conceitos especiais do entendimento tornam o juízo de experiência válido objetivamente. Quando um juízo concorda uns com os outros. Quando o conceito puro de entendimento torna um juízo como necessário e universalmente válido ele será objetivo. A unidade do objeto garante a concordância de todos juízos que concordam entre si.
§ 19 – Conhece-se o objeto pela conexão universalmente válida e necessária das percepções dadas. A validade universal dos juízos

empíricos funda-se num conceito de entendimento puro. Para que um juízo de percepção torne-se de experiência, todos devem necessariamente ligar a mesma percepção às mesmas circunstâncias.
§ 20 – Não basta comparar percepções e conectá-las pelo juízo numa consciência. É preciso um conceito de entendimento puro *a priori* para determinar, em geral, a forma do julgar com relação à intuição, como o conceito de causa. Assim, a percepção é subsumida sob o conceito de entendimento relacionado, tornando o juízo empírico universalmente válido. Os juízos sintéticos objetivamente válidos seriam impossíveis sem acrescentarem o conceito puro do entendimento aos conceitos da intuição.
§ 21 – Os conceitos do entendimento puro nada mais são que conceitos de intuições em geral, em relação aos momentos do julgar em si mesmos.
§ 21a – O juízo de experiência deve ser composto por intuição sensível, conexão lógica e um conceito que representa a intuição como determinada em si e as outras, a unidade sintética das intuições feita pela lógica dos juízos.
§ 22 – Os sentidos intuem e o entendimento pensa. Pensar é unir representações numa consciência subjetiva ou objetiva. Essa união se dá num juízo que pode ser analítico ou sintético. A experiência é a conexão sintética necessária de fenômenos numa consciência.
§ 23 – Juízos da união de representações na consciência são regras *a priori*, quando necessária. São princípios quando não puderem ser derivados de nenhum outro juízo. Os princípios de uma experiência possível são leis universais *a priori* da natureza. As condições formais de todos os juízos em geral constituem um sistema lógico e os conceitos *a priori* de todos juízos sintéticos e necessários formam um sistema transcendental. Os princípios que subsumem todos fenômenos sob esses conceitos são um sistema fisiológico da natureza, a ciência pura da natureza.
§ 24 – O princípio de aplicação da matemática à natureza é o primeiro princípio fisiológico, subsumido sob o conceito de grandeza. O segundo princípio subsume a sensação sob o conceito de graduação.
§ 25 [**Existência na natureza**] – A relação existencial dos fenômenos é dinâmica. Por isso, os fenômenos devem ser subsumidos ao conceito de substância, a fim de determinar a sua existência. Princípios a priori servem de fundamento a juízos objetivamente válidos sobre existência de objetos na natureza.

Esses princípios são chamados dinâmicos. O conhecimento da concordância e conexão com as condições formais do entendimento pertence aos juízos empíricos e contém a possibilidade, realidade e necessidade das leis gerais da natureza.

§ 26 – Todas as coisas estão sujeitas necessariamente *a priori*, como objetos da experiência às condições formais do entendimento. Os princípios não se referem aos fenômenos e sua relação, mas à possibilidade da experiência, as proposições sintéticas e válidas objetiva e universalmente, distinguindo juízos de experiência dos juízos de percepção. A demonstração dos princípios nada mais pode ser além da determinação da existência no tempo segundo leis necessárias.

§ 27 – Ao contrário do que afirmava Hume, os conceitos e os princípios são estabelecidos *a priori* a toda experiência e são objetivos, e acima de dúvidas no que diz respeito à experiência.

§ 28 – A questão resume-se a saber como o conhecimento dos objetos da experiência pode e deve ser subsumida sob o conceito de entendimento puro, como princípios da possibilidade da experiência.

§ 29 [**Causalidade**] – O conceito de causa pertence necessariamente à simples forma da experiência e sua possibilidade como união sintética das percepções numa consciência em geral. O conceito de causa é uma condição inerente à experiência, já que o antecedente pode ser ligado ao consequente, segundo as regras dos juízos hipotéticos.

§ 30 – Os conceitos do entendimento puro não têm significação fora da experiência. Os exemplos só podem ser tirados de uma experiência particular. As leis do entendimento não derivam da experiência. Pelo contrário, a experiência é que deriva delas. Todos princípios *a priori* são de experiência possível e não podem se relacionar com coisas em si, mas só com fenômenos, objetos da experiência.

§ 31 – Esses são os limites dos domínios da metafísica. Na razão, há muitos princípios que não são empíricos e válidos *a priori*.

§ 32 – Os fenômenos, seres do mundo sensível, têm realidade tanto quanto os noúmenos, seres do mundo inteligível. Ao admitir os fenômenos, o entendimento aceita a existência de coisas em si, o que torna a representação de seres inteligíveis inevitável. Porém, nada de determinado se pode saber dos noúmenos, pois o entendimento e a intuição puros referem-se apenas a objetos da experiência possível, aos seres sensíveis.

§ 33 – Os conceitos transcendentais do entendimento puro parecem referir-se aos noúmenos, às coisas em si. Essa aparência permite ao

entendimento construir conceitos que vão além do uso da experiência, acessível apenas a seres pensantes.
§ 34 – Os sentidos não oferecem os conceitos do entendimento puro em concreto, mas só o esquema de uso e os objetos na experiência. Assim, todos os noúmenos e o mundo inteligível não passam de representação de um problema, cuja solução é impossível, por não ter o entendimento um poder de intuição. Fora da intuição sensível, todos os conceitos são destituídos de significação.
§ 35 [**Aplicação dos conceitos**] – O entendimento deve pensar e não divagar, pois ele tem poder de impor limites às divagações da imaginação. Os conhecimentos anteriores à experiência devem ter sempre sua aplicação na experiência. Deve-se esclarecer a impossibilidade das suposições dogmáticas e a ciência do autoconhecimento da razão.
§ 36 [**Matéria e forma**] – O sentido da natureza é explicado pela condição da sensibilidade que é afetada por objetos desconhecidos em si mesmo e distinto do fenômeno. O sentido formal só é possível devido à condição do entendimento que relaciona as representações sensíveis na consciência por meio de regras e pela experiência distinta dos objetos em si. As características do entendimento e da sensibilidade não podem ser dadas fora desses conceitos. A natureza em geral não pode ser conhecida por nenhuma experiência, pois esta precisa de leis a priori para sua possibilidade. A lei da natureza só pode ser tirada dos princípios de conexão dos fenômenos e das condições dessa união na consciência. A lei suprema da natureza deve estar em nosso entendimento das condições de possibilidade da experiência da sensibilidade e do entendimento. As leis universais da natureza podem e devem ser conhecidas *a priori* e servir de fundamento a todo uso empírico do entendimento. O entendimento não cria suas leis *a priori*, a partir da natureza, mas as prescreve.
§ 37 [**Leis dos objetos**] – As leis dos objetos da intuição sensível que são necessárias, foram postas pelo entendimento.
§ 38 – A lei de gravitação universal funda-se em leis dos princípios universais da determinação do espaço que o entendimento conhece *a priori*. O espaço é o substrato de todos objetos particulares de intuição determináveis, a condição de possibilidade e multiplicidade de intuições. O entendimento é a origem da ordem universal da natureza, constituindo a forma da experiência *a priori*. Assim, o mundo dos sentidos não é um objeto da experiência ou é uma natureza.

Apêndice à ciência pura da natureza
Do sistema das categorias

§ 39 [**Categorias**] – Deve-se derivar a multiplicidade de conceitos sob um princípio a priori e uni-los todos num conhecimento sistemático. Tirar da experiência a forma da conexão dos conceitos que estão fora da experiência é o mesmo que extrair a gramática de uma língua natural. As categorias aristotélicas foram rejeitadas como fantasia inútil. Os conceitos puros da sensibilidade – espaço e tempo – eliminaram a necessidade daquela classificação. As categorias predicáveis foram propostas a partir do sistema transcendental. As categorias são funções lógicas que servem só para determinar juízos empíricos, tornando-os válidos e possíveis por meio de juízos de experiência. As categorias estão limitadas ao uso da experiência. Assim, também surgiu a tábua dos princípios que vai além do uso fisiológico do entendimento. Esse sistema exclui todos os conceitos estranhos dos conceitos do entendimento puro, determinando cada conhecimento em seu lugar, segundo um princípio universal.

Terceira parte da questão transcendental principal
Como é possível a metafísica em geral?

§ 40 – A matemática e a física não necessitam da investigação crítica por elas, mas para a metafísica. A metafísica necessita dessa investigação por si mesma. Os conceitos de razão referem-se à completude e por isso vão além de toda experiência, tornando-se transcendentes. As ideias estão na natureza da razão como as categorias estão na do entendimento. O autoconhecimento da razão é o único preservativo contra suas aberrações.
§ 41 – A metafísica só é possível quando distingue os conceitos de razão pura dos conceitos do entendimento.
§ 42 [**Entendimento e razão**] – Os conhecimentos do entendimento puro e seus princípios podem ser comprovados na experiência. Os conhecimentos de razão transcendente não podem ser dados pela experiência, nem comprovados. Para corrigir seus erros, a razão deve submeter-se a um exame subjetivo.
§ 43 [**Três ideias da razão**] – Desde a *Crítica da Razão Pura* faz-se a distinção entre as várias espécies de conhecimento. As ideias transcendentais são encontradas na atividade da razão que constitui o elemento lógico dos raciocínios. Os conceitos da razão são divididos

entre ideias psicológicas, sobre o sujeito completo; cosmológicas, a série completa das condições; e teológicas, a determinação dos conceitos numa totalidade do que é possível. Cada uma delas geram uma dialética dividida em paralogismos, antinomia e ideal.
§ 44 – As ideias da razão não são úteis para o uso do entendimento em relação à experiência. As ideias da razão devem contribuir para a perfeição do entendimento. A razão pura visa a totalidade do uso do entendimento no encadeamento da experiência, que é a totalidade dos princípios e não da intuição e dos objetos.

§ 45 – Observação provisória para a dialética

O desvio da razão para coisas em si gera noúmenos que servem para tornar possível a regularidade da experiência, mas sem as condições da intuição. Apesar de contribuir para a ampliação ilimitada do uso da experiência, as ideias transcendentais levam o entendimento a um uso transcendente ilusório, que só pode ser evitado com muito esforço.

I. Ideias psicológicas (Crítica p.342 e ss)

§ 46 [**O eu**] – A razão pura exige que, para cada predicado de uma coisa, haja um respectivo sujeito. Porém, o último sujeito e o substancial nunca pode ser pensado pelo entendimento, pois este pensa tudo por conceitos, através de predicados aos quais falta sempre o sujeito absoluto. Todas as propriedades dos corpos são simples acidentes. Todos os predicados do sentido interno referem-se ao eu, como sujeito substancial. Mas esse eu não é um conceito, não sendo conhecido por predicados, por isso não serve como conceito determinado de um sujeito absoluto. Serve apenas como princípio regulador para destruir todas as explicações materialistas dos fenômenos da alma e a pretensão de um conhecimento substancial do ser pensante fora da experiência.
§ 47 [**Eu como substância**] – A alma, entendida como sujeito último do pensamento, pode ser chamada de substância, mas é um conceito vazio e sem consequência se não for aquilo cuja permanência torna fecundo o conceito de substâncias na experiência. A permanência, no entanto, só pode ser provada como experiência, pois o esquema da substância é a permanência do real no tempo, como um substrato da determinação empírica temporal, em geral, que permanece enquanto tudo muda. Essas proposições sintéticas *a priori* só podem ser provadas apenas em relação a coisas de uma experiência possível.

§ 48 – A vida é a condição subjetiva de toda experiência possível. Por isso, a permanência da alma só pode ser provada na vida humana e não após a morte.
§ 49 – O que é intuído no espaço é empírico. O espaço pertence às representações que mostram a sua verdade objetiva e a ligação dos fenômenos do sentido interno. A alma, como objeto do sentido interno, torna-se consciente pela experiência externa e interna. O idealismo material pode, assim, ser refutado, uma vez que a experiência da existência dos corpos no espaço é tão certa como sua representação no sentido interno, no tempo. O espaço é tão real como o eu, enquanto forma da sensibilidade. A verdade empírica dos fenômenos existentes como representação no sujeito.

II. Ideia cosmológica (Crítica, p.405 e ss)

§ 50 – A ideia cosmológica é o fenômeno mais importante do uso transcendente da razão pura. Ela estende a ligação do condicionado com a condição. Seu objeto nunca pode ser dado pela experiência.
§ 51 [**Quatro antinomias**] – Segundo as ideias cosmológicas, há quatro teses e antíteses dialéticas da razão pura:
Teses

1. Sobre o começo do mundo,
2. Formação por coisas simples,
3. Causas livres,
4. O ser necessário das causas do mundo e

Antíteses

1. Sobre a infinitude do universo,
2. Coisas compostas,
3. Negação da liberdade na natureza,
4. Da contingência de tudo.

§ 52 – Tanto as teses como as antíteses podem ser estabelecidas por provas irresistíveis.
§ 52b – Os conceitos usados pelas ideias cosmológicas não são fornecidos pela experiência, por isso, não há exatidão ou prova afirmativa ou negativa. Elas revelam a ilusão dialética da razão pura no uso desses princípios. A impossibilidade de um conceito está em duas proposições contraditórias serem falsas, nenhuma proposição pode ser concebida entre elas, logo nada absolutamente é pensado desse conceito.

§ 52c [**Grandeza e divisão**] – A grandeza do mundo é impossível de ser provada como finita ou não pelos conceitos da representação. O conceito de um mundo sensível em si é contraditório e a experiência não pode dar uma solução afirmativa ou negativa para essa questão. A divisão dos fenômenos também não pode admitir a existência de um simples fenômeno, antes da experiência, nem sua divisão além desta.
§ 53 [**Necessidade e liberdade**] – A falsidade das antinomias matemáticas – sobre a finitude e simplicidade do mundo – está na concepção contraditória de um fenômeno como coisa em si, conciliável num conceito. Nas antinomias dinâmicas – da liberdade e necessidade -, o conceito conciliável é considerado contraditório. No conceito de causalidade a homogeneidade não é necessária. A necessidade de um ser é referida aos fenômenos e a liberdade só às coisas em si. Nos fenômenos, a necessidade natural é a condição que determina as causas eficientes. A liberdade é a finalidade de começar por si mesma um evento. Nas conexões de causa e efeito do mundo sensível, há uma necessidade natural e quanto à causa, como coisa em si, é livre. Enquanto fenômeno, uma coisa é efeito necessário, por outro lado é uma coisa em si livre. A razão é a faculdade que faz parte dos fenômenos, em seus princípios subjetivos, e, ao mesmo tempo, refere-se a princípios objetivos que a determinam como a conexão de dever. Todas as ações de seres racionais, enquanto fenômenos, estão submetidas à necessidade natural, mas, relativa ao sujeito em si, a ação por razão pura é livre. Quando a razão é a causa das leis naturais, ela é livre. Quando os efeitos decorrem das leis naturais da sensibilidade, a razão não exerce influência, portanto, há necessidade natural. Por não ser a razão determinada pela sensibilidade, a liberdade não impede a lei natural dos fenômenos, e esta não prejudica a liberdade no uso prático da razão. Pode-se conceber, nos seres em geral, cuja causalidade é determinada como coisas em si, a faculdade de começar por si uma série de estados. Essas causas determinantes não se encontram sob condições materiais. A causa do mundo sensível não é necessária por ser fenomenal, o ser necessário é a causa determinante e livre.
§ 54 – Não é possível resolver as antinomias da razão, enquanto os objetos do mundo sensível forem considerados como coisas em si.

III. Ideia teológica (Crítica, p.571 e ss)

§ 55 – A terceira ideia transcendental de um ser primeiro e supremo determina a possibilidade e realidade de todas as coisas. Esse

pressuposto não é pensado na série da experiência, mas é em vista dela concebido para a compreensão das suas conexões, ordem e unidade.

Observação geral sobre as ideias transcendentais

§ 56 [**Integralidade**] – As ideias transcendentais não podem ser dadas pela experiência, mas pela razão e devem ser resolvidas por elas mesmas. A ideia de um todo do conhecimento fornece a unidade de um sistema. A unidade do modo de conhecimento, constitutivo e regulativo, na realidade, como possibilidade de ir além da experiência, permite à razão servir para levar a experiência em si mais perto da integralidade.

§ 57 Conclusão da determinação dos limites da razão pura

Todos os conceitos do entendimento puro visam tornar possível a experiência. Porém, é absurdo considerar os princípios de possibilidade da experiência como condições universais das coisas em si. A experiência nunca satisfaz a razão. A razão encontra espaço para o conhecimento das coisas em si. A razão não conhece limites que não possa alcançar. A metafísica está predisposta nos homens e não é produto de escolha ou progresso do conhecimento da experiência. Só no conhecimento da coisa em si, a razão pode ser satisfeita e ter a completude do progresso do condicionado às suas condições. As ideias transcendentais determinam os limites da razão pura. Só nos noúmenos a razão encontra completude e satisfação. Mas esses não podem ser conhecidos por si, entretanto, são admitidos na relação com o mundo sensível e ligados pela razão. A insuficiência dos fenômenos leva a um conceito de um ser independente que é condição de sua determinação. O entendimento humano é discursivo e só conhece-se por conceitos gerais. Porém, o recurso ao antropomorfismo leva o conceito de ente supremo à condução, pois ele não pode ser determinado pelo homem. A razão é limitada a não estender o conhecimento da experiência fora de seus limites e não julgar coisas fora como coisas em si. O antropomorfismo dogmático é substituído pelo simbólico, através do uso da linguagem e não da relação ao objeto. O mundo sensível refere-se ao desconhecido, que se conhece por se referir ao homem e sua relação com o mundo do qual faz parte.

§ 58 [**Analogia**] – A analogia é uma semelhança perfeita de duas coisas dessemelhantes, quanto à relação, como entre as leis da física e o direito.

Assim, nada impede de se atribuir ao ser supremo uma causalidade por meio da razão, sem que esta lhe seja atribuída nele mesmo como propriedade inerente. A razão, então não é transferida ao ente, mas à relação dele com o mundo sensível. O fundamento da razão suprema é dada pela relação da causa suprema com o mundo. Ao lado da limitação do uso da razão a toda experiência possível, não se considera o campo da experiência como aquele que se limita por si perante a razão.

§ 59 – A limitação do campo da experiência é o conhecimento que resta à razão mediante o qual circunscreve a relação do que está fora com o que está dentro do mesmo limite. A razão vai além da experiência sensível para dirigir seu próprio uso dentro deste, apesar de proceder apenas por analogia. Essa limitação não impede que se chegue ao limite da experiência, à relação com algo que deve ser o fundamento supremo de todos os objetos da experiência em respeito a seu uso no campo da experiência possível.

§ 60 – Essa é a predisposição natural da razão humana. A metafísica quer encontrar os fins da natureza, pois tudo que se encontra na natureza deve ter sido predisposto a algum fim útil. Essa disposição visa libertar nosso conceito das experiências e das barreiras da observação da natureza e permitir o acesso aos objetos da razão pura, que não podem ser alcançados pela sensibilidade. Assim, pode-se estender a universalidade necessária ao fim moral. As ideias psicológicas servem para desviar o materialismo. As ideias cosmológicas evitam o naturalismo e as ideias teológicas afastam o fatalismo. O uso prático da especulação tem uma unidade com o prático na moral. A natureza é encontrada na relação da sensibilidade com o entendimento. A unidade da experiência possível num sistema chega ao entendimento em relação à razão e sua legislação.

Solução da questão principal do *Prolegômenos*
Como é possível a metafísica como ciência?

A metafísica, como disposição natural da razão, é real, mas dialética e ilusória por si mesma. Para ser ciência, ela deve gerar o conhecimento e a convicção. Os conceitos *a priori* devem ser divididos entre a sensibilidade, entendimento e a razão. Deve também deduzir o conhecimento sintético a priori e seus limites no sistema completo. A metafísica não é contada entre as ciências fundamentais. A lei da necessidade fornece ao espírito universal da filosofia um novo objeto de estudos através dos *Prolegômenos*. A crítica da razão pura deve

investigá-la e submetê-la à prova universal. A metafísica ainda não pôde demonstrar a priori suas proposições. A metafísica como ciência não existiu até agora. O recurso à probabilidade e ao entendimento sadio comum estão proibidos. O conhecimento *a priori* deve ser apoditicamente certo. As regras a priori e independentes da experiência competem ao entendimento especulativo e não ao entendimento comum. A metafísica só pode recorrer a conhecimentos universais.

Apêndice do que pode ser feito para tornar a metafísica como ciência

A investigação dos princípios da crítica deve anteceder todo juízo a respeito de seu valor ou não

Ensaio de um juízo sobre a crítica que deve anteceder à investigação

O idealismo transcendental afirma que todo conhecimento das coisas é ilusório se for tirado só do entendimento puro ou da razão pura. Só na experiência há verdade. Espaço e tempo pertencem aos fenômenos das coisas. Ambos são conhecidos *a priori* como forma pura da sensibilidade que torna possível toda intuição dos fenômenos. Eles prescrevem *a priori* a lei de toda experiência possível, fornecendo critério para distinguir a ilusão da verdade. O conhecimento *a priori* recebe realidade objetiva, a partir da idealidade do tempo e do espaço.

Proposta para uma investigação da crítica, à qual pode suceder o juízo

Todos os conhecimentos e fins da razão devem encontrar-se e unir numa totalidade. A crítica dá critério ao juízo para distinguir o saber da ilusão. Fundamenta uma maneira de pensar e liberta o juízo da especulação dogmática. As aberrações são afastadas da metafísica pela filosofia crítica, transformando-se em uma ciência de real utilidade para todos.

Resumo de *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*

Prefácio

B III [**As divisões da filosofia**] – As três divisões da filosofia – física, ética e lógica – precisam encontrar seus respectivos princípios. A lógica trata do conhecimento formal do entendimento, da razão em si e das regras universais do pensamento, sem distinguir objetos. A física, ou teoria da natureza, trata do conhecimento racional da matéria, segundo leis da natureza. A ética está relacionada com o conhecimento material dos objetos submetidos às leis da liberdade. A lógica não tem parte empírica. A física, ao contrário, determina as leis da natureza como objeto da experiência, enquanto a ética determina as leis da vontade humana que é afetada pela natureza. A filosofia empírica baseia-se em princípios da experiência. A filosofia pura apoia-se em princípios *a priori*, sendo a lógica simplesmente formal e a metafísica ligada a objetos do entendimento. A física, como metafísica da natureza, tem uma parte empírica e outra racional. A ética, como metafísica dos costumes, tem na antropologia prática sua parte empírica e na moral a parte racional. A física e a ética devem separar os elementos empíricos do racional e descobrir as fontes *a priori* de seus princípios.

Na filosofia moral, para uma lei valer moralmente como obrigação, ela deve ter em si uma necessidade absoluta. O princípio de obrigação deve ser buscado nos conceitos da razão pura *a priori*. Os princípios baseados na experiência ainda que universal, apoiam-se em móbil empírico e não podem ser considerados leis morais, mas apenas regras práticas. A filosofia moral está na sua parte pura e não depende em nada do conhecimento da natureza humana, mesmo que se aplique a este, lhe fornecendo como ser racional as leis *a priori*. Estas exigem uma faculdade de julgar alinhada pela experiência, a fim de adequar suas aplicações e o acesso à vontade humana em sua prática eficaz. As inclinações impedem ao homem aplicar a ideia de uma razão pura prática que ele mesmo concebe. A metafísica dos costumes é necessária para fornecer os princípios *a priori* a fim de evitar as perversões dos costumes. O que é bom moralmente está conforme a lei moral e se cumpre por amor à lei. A pureza e autenticidade da lei moral surgem da metafísica dos costumes. Deve-se distinguir os motivos morais de determinação que se apresentam *a priori* só à razão, dos motivos empíricos que o entendimento eleva a conceitos universais só pela experiência. A crítica da razão pura prática exige que se demonstre sua unidade com a razão especulativa num princípio comum, o que a *Fundamentação* não pode fornecer. A *Fundamentação* é uma preparação para a Metafísica dos Costumes. Ela visa fixar o princípio supremo da moralidade, considerando por si mesmo sem levar em conta as consequências.

Primeira Seção

Transição do conhecimento moral da razão vulgar para o conhecimento filosófico

B 1 [**Boa vontade**] – Só a boa vontade é boa sem restrição. O espírito, o temperamento e o caráter só são bons se a vontade também for. Até a felicidade é corrigida pela boa vontade. Sem os princípios duma boa vontade, qualquer disposição humana pode tornar-se má. A boa vontade é boa apenas pelo querer, em si mesma. A ideia do valor absoluto da vontade é estranha e deve ser posta à prova.
[**Razão**] – O instinto tem mais exatidão do que a razão para indicar a regra de comportamento em função da felicidade. Tendo em vista a felicidade, a natureza escolheria os fins através do instinto e não da

razão. Na base dos juízos contrários ao bem-estar, está uma condição suprema à qual a razão se destina, sem ser a felicidade. A razão é uma faculdade prática que influencia a vontade e produz uma vontade boa em si. Essa vontade é o bem supremo de toda aspiração de felicidade.

[**Dever**] – O conceito de dever contém em si o de boa vontade e a faz realçar por contraste às limitações e obstáculos. É fácil distinguir a ação por dever da intenção egoísta, mas não o é se além do dever ela é acompanhada por uma inclinação imediata. É preciso separar a ação conforme ao dever, da ação por dever. O conteúdo da moral de uma ação está na prática por dever e não por inclinação. O valor do caráter consiste em fazer o bem por dever e não por inclinação. A felicidade é a soma de todas inclinações, mas há uma lei que a promove independente das inclinações, somente por dever. O amor prático reside na vontade e o amor das paixões, patológico, depende da sensibilidade.

Uma ação praticada por dever tem o valor moral determinado pela máxima e pelo princípio do querer, segundo o qual ela foi executada. A vontade encontra-se entre o princípio formal *a priori* e o móbil material *a posteriori*. Uma vez retirado o princípio material, resta apenas o princípio formal do querer em geral para que seja praticada por dever.

Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei. Só pode ser objeto de respeito o princípio que está ligado à vontade e nunca o seu efeito. Sem a influência da inclinação e de todo objeto da vontade, esta só pode ser determinada objetivamente pela lei e subjetivamente pelo puro respeito à lei prática e a máxima que manda lhe obedecer contra todas inclinações. A máxima é o princípio subjetivo do querer e o princípio objetivo é a lei prática de todos seres racionais. Só a representação da lei em si mesma, feita pelo ser racional, determina a vontade e não suas consequências. O sentimento de respeito à lei produz-se por si mesmo por intermédio do conceito de razão. Ele é a representação de um valor superior ao amor-próprio. O respeito à pessoa é derivado da lei que essa pessoa possui. O interesse moral é o respeito pela lei.

[**A lei moral**] – A lei universal das ações em geral manda agir de acordo com a máxima que a vontade quer que se torne uma lei universal. A máxima não-moral, na condição de lei universal, destrói-se necessariamente. A necessidade das ações por puro respeito à lei prática é o que constitui o dever. A essa necessidade, todos outros motivos cedem. O dever é a condição de uma vontade boa em si, cujo valor é superior a tudo. O conhecimento do que cada um deve fazer pertence a

cada homem, mesmo o mais vulgar. O entendimento vulgar só adquire capacidade de julgar quando exclui todos motivos sensíveis das leis práticas. A razão impõe suas prescrições sem prometer nada às inclinações. Assim, a razão vulgar, por motivos práticos, sai de seu domínio e vai ao campo da filosofia prática em busca de instruções claras sobre a fonte do seu princípio, opondo as máximas às inclinações. Desse modo, a razão vulgar encontra na filosofia o refúgio para suas dificuldades e sutilezas de uma dialética natural.

SEGUNDA SEÇÃO

TRANSIÇÃO DA FILOSOFIA MORAL POPULAR PARA A METAFÍSICA DOS COSTUMES

B 25 – O conceito de dever tirado do uso vulgar da razão prática não é um conceito empírico. Entretanto, não há um caso na experiência que seja conforme ao dever com motivos morais. O valor moral não está nas ações visíveis, mas nos seus princípios íntimos ocultos. O que interessa é saber se a razão por si mesma, independente de todos os fenômenos, ordena o que deve acontecer. O dever em geral reside na ideia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*. Nenhuma experiência pode dar motivo para concluir a possibilidade de leis apodícticas em moral. Só a ideia que a razão traça *a priori* é que une a perfeição moral ao conceito de vontade livre. Pode-se distinguir a pura filosofia dos costumes (metafísica) da moral aplicada (à natureza humana).

[**Origem dos conceitos morais**] – A pura representação do dever e da lei moral em geral tem uma influência mais poderosa do que todos os outros mobiles empíricos, sobre o coração humano. Os motivos empíricos misturados aos racionais podem levar tanto ao bem como ao mal. Todos conceitos morais têm a sua sede e origem *a priori* na razão, seja a vulgar, seja a filosófica. As leis morais devem valer para todo o ser racional em geral. É do conceito universal de um ser racional em geral que se devem deduzi-las. A metafísica dos costumes torna possível fundar os costumes sobre os seus autênticos princípios e criar disposições morais pura, implantando-as no uso vulgar e prático, além de permitir a instrução moral. A faculdade prática da razão deve ser descrita, partindo de suas regras universais de determinação, até ao ponto em que dela brota o conceito de dever.

[**Imperativos**] – Só o ser racional tem vontade e capacidade de agir segundo a representação das leis, por princípios. A vontade é a razão prática que deriva as ações das leis. Ela é a faculdade de escolher só o que a razão reconhece como necessário e bom, independente da inclinação. Entretanto, a vontade não é em si totalmente conforme a razão. As ações que são necessárias objetivamente são também contingentes no plano subjetivo. A determinação da vontade, segundo leis objetivas, é uma obrigação.

O mandamento da razão é a representação de um princípio objetivo que obriga a vontade. O imperativo é a fórmula do mandamento. Todos imperativos se exprimem pelo verbo dever. Eles são a relação de uma lei objetiva da razão com uma vontade que não é necessariamente determinada por ela. Bom é tudo o que determina objetivamente a vontade por meio de representações da razão e por princípios válidos para todo ser racional. Agradável é tudo que influi na vontade por meio da sensação por causas subjetivas, válidas só para a sensibilidade do indivíduo. Interesse é a dependência da vontade contingente determinável em face dos princípios da razão. O interesse prático da ação é a dependência da vontade em relação aos princípios da razão em si. O interesse patológico é a dependência ligada aos princípios da razão em proveito da inclinação. No primeiro caso, o interesse é pela razão. No segundo, é pelo objeto da ação, o que é agradável. Uma vontade boa está submetida a leis objetivas. Por isso, os imperativos não valem para a vontade divina, pois o querer coincide com a necessidade da lei por si. Os imperativos exprimem a relação entre leis objetivas do querer e a imperfeição subjetiva do ser racional e da vontade humana.

[**Imperativos hipotéticos e categóricos**] – Os imperativos hipotéticos representam a necessidade prática de uma ação como meio de alcançar outra coisa do querer. O imperativo categórico representa uma ação como objetivamente necessária por si mesma, independente de qualquer fim. Todos imperativos são fórmulas de determinação da ação que é necessária, segundo o princípio de uma vontade boa. Se uma ação é boa como meio para uma coisa, o imperativo é hipotético. O imperativo é categórico se a ação é representada como boa em si e necessária numa vontade em si conforme princípio de sua vontade. O imperativo diz qual ação é boa e representa a regra prática em relação com uma vontade. O hipotético diz que a ação é boa em vista da intenção possível, como princípio problemático, ou real, como princípio assertórico prático. O imperativo categórico é um princípio

apodíctico prático, sem qualquer fim ou intenção. Os imperativos da habilidade indicam o que se deve fazer para alcançar um fim bom ou não.

[**Felicidade**] – A felicidade é o fim que se deve admitir a generalidade por uma necessidade natural. O imperativo hipotético assertórico visa a praticar ações em favor da felicidade. A prudência é a habilidade para escolher os meios para atingir o maior bem-estar.

[**Moralidade**] – O imperativo categórico não se relaciona com a matéria da ação e o seu fim, mas com a forma e o princípio do qual a ação deriva. A disposição caracteriza o que é bom na ação. O imperativo categórico é o imperativo da moralidade. Os três princípios impostos à vontade diferenciam-se como regras da habilidade, conselhos da prudência ou leis da moralidade. A lei é um conceito de necessidade incondicionada, objetiva e geral. O conselho é uma necessidade que só vale sob condição subjetiva e contingente. Os imperativos da habilidade são técnicos, os da prudência são pragmáticos, pertencem ao bem-estar; e os categóricos são morais, pertencem aos costumes em geral.

Os elementos do conceito de felicidade são empíricos e por isso esse conceito é indeterminado. Logo, não se pode agir por princípios determinados para ser feliz, só por conselhos empíricos. O imperativo que manda querer os meios para se chegar a um fim é uma proposição analítica e possível. o imperativo categórico busca sua possibilidade *a priori*, fora da experiência. Ele é uma proposição sintética-prática *a priori*. O único imperativo categórico é aquele que manda agir segundo uma máxima que pode ao mesmo tempo desejar se tornar uma lei universal. Deste, podem-se derivar todos imperativos do dever. A universalidade é a natureza dessa lei e, segundo esse conceito, ela também pode ser expressa assim: "age como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, pela vontade tua, em lei universal da natureza".

O dever perfeito não permite qualquer exceção em favor da inclinação, doutro modo será um dever imperfeito. Temos que poder querer que uma máxima da ação se transforme em lei universal. As exceções provam o reconhecimento da validade do imperativo categórico, havendo apenas uma resistência da inclinação às prescrições da razão. A verdadeira legislação só pode se exprimir em imperativos categóricos. Os seres racionais são os únicos que podem aplicar o imperativo categórico. A filosofia deve provar que nada se pode esperar da inclinação dos homens e tudo do poder supremo da lei e do seu

respeito. Tudo o que é empírico prejudica a pureza dos costumes. A virtude verdadeira representa a moralidade despida de toda mescla com elementos sensíveis ou amor-próprio. Na filosofia prática, para descobrir-se a lei objetiva prática, basta a relação da vontade consigo mesma, enquanto for determinada só pela razão. Tudo o que é empírico desaparece, pois a razão por si só determina esse procedimento *a priori*.

[**O fim em si**] – O fim dado pela razão vale para todos os seres racionais. O meio é o princípio da possibilidade da ação. O impulso é o princípio subjetivo do desejar e o motivo o princípio objetivo. Os princípios práticos são formais, sem fim subjetivo. São materiais quando se baseiam em fins subjetivos e em impulsos. Os efeitos da ação relativo aos fins materiais servem de base apenas aos imperativos hipotéticos. O fim em si mesmo está na base de um possível imperativo categórico. Todo ser racional existe como fim em si. O desejo universal de todos os seres racionais devem ser o de libertar-se de todas inclinações. Os seres irracionais, cuja existência depende da natureza, têm valores relativos e chamam-se coisas. Os seres racionais são pessoas e, por natureza, fins em si. Estes são os fins objetivos e que não podem servir como meios, pois têm valor absoluto.

[**Terceira forma do imperativo categórico**] – O imperativo categórico é um princípio objetivo da vontade que serve de lei prática universal e tem a natureza racional como fim em si. A existência humana é um postulado subjetivo das ações humanas que serve como princípio objetivo para outro ser racional. Nesse sentido, o imperativo prático pode ser relido assim: "age de tal maneira que a humanidade em qualquer pessoa seja usada como fim e nunca como meio". A natureza racional como fim em si não é extraída da experiência, pois é universal; representa um fim objetivo e não subjetivo. É a condição suprema que limita todos os fins subjetivos. A legislação prática reside objetivamente na regra e na forma da universidade que a torna capaz de ser uma lei da natureza. Subjetivamente, ela reside no fim em si. A ideia da vontade de todo ser racional é concebida como vontade legisladora universal. A vontade é legisladora de si mesma e por isso está submetida à lei da qual é autora. Ela não depende de um interesse qualquer. É, por isso, o único imperativo possível como incondicional.

[**Reino dos fins**] – O imperativo categórico incondicionado é um princípio de autonomia da vontade. O conceito de ser racional como legislador universal leva ao conceito de reino dos fins, onde vários seres racionais se ligam sistematicamente por meio de leis comuns. Estas leis

têm em vista a relação destes seres uns com os outros como fins e meios. A moralidade é a relação de toda ação com a lei que torna possível um reino dos fins e meios. A moralidade é a relação de toda ação com a lei que torna possível um reino dos fins. Quando as máximas não são, por natureza, de acordo com o princípio objetivo dos seres racionais legisladores, a ação decorre do dever, que atinge aos membros do reino dos fins e não ao legislador. A razão relaciona a máxima da vontade legisladora com as outras vontades e ações conosco em virtude da ideia de dignidade de um ser racional. A dignidade não permite equivalência a qualquer preço, pois está acima deste. Os objetos das inclinações e necessidade do homem têm um preço venal. O preço da afeição esta ligado aquilo que não tem necessidade. A dignidade tem um valor íntimo e não relativo. A humanidade que é capaz de moralidade é a única coisa digna.

A capacidade do ser racional participar de legislação universal e do reino dos fins proporciona a esse um valor incondicional, a dignidade que só o respeito pode exprimir. A autonomia é o fundamento da dignidade da natureza humana e racional.

Todas três fórmulas da lei têm uma forma nas leis universais da natureza; na matéria, o ser racional como fim em si, e uma determinação completa de todas as máximas, de acordo com a ideia de um reino dos fins como reino da natureza. Há três categorias de unidade da forma universal da vontade, da pluralidade da matéria dos fins e da totalidade do sistema dos mesmos. Pelo método rigoroso, o juízo moral deve proceder sempre pela fórmula universal do imperativo categórico: "agir segundo a máxima que por si possa ser uma lei universal". Porém, para aproximar-se da intuição, deve-se passar pelos três conceitos relativos a cada formulação do imperativo. O imperativo categórico é fórmula de uma vontade boa absoluta. A natureza racional distingui-se por dá-se um fim em si. Esse fim é a matéria de toda boa vontade. Assim, o ser racional não deve nunca ser o meio, mas a condição suprema restrita dos meios, como fim. A moralidade é a relação das ações com a autonomia da vontade, com a legislação possível por meio das suas máximas. A vontade santa concorda com as leis da natureza. A vontade que não é boa em absoluto é obrigada em relação ao princípio da autonomia. A necessidade objetiva de uma ação por obrigação é o dever. A pessoa sublime é legisladora da lei moral e por isso está subordinada à ela. A dignidade da humanidade está em ser legisladora universal e subordinada a suas leis.

A autonomia da vontade como princípio supremo da moralidade

B 87 – O princípio de autonomia é escolher máximas, no querer, como leis universais. Essa é uma proposição sintética que deve ser reconhecida *a priori* pela razão pura prática. A análise mostra que o princípio de autonomia é o único princípio da moral, ou seja, o imperativo categórico.

A heteronomia da vontade como fonte de todos os princípios ilegítimos da moralidade

B 88 – A heteronomia é a legislação universal baseada na natureza dos objetos, fora das máximas da própria vontade. A heteronomia só permite imperativos hipotéticos: o agir orientado pelo querer em outra coisa. A autonomia, ao contrário, abstrai todo objeto que tenha influência sobre a vontade, para que esta impere com legisladora suprema.

Classificação de todos os princípios possíveis da moralidade segundo o adotado conceito fundamental de heteronomia

B 89 – Os princípios de moralidade são empíricos quando derivam do conceito de felicidade no sentido físico ou moral. São princípios racionais quando derivam da perfeição como possível ou independente da nossa vontade – como a vontade de Deus. Os princípios empíricos não servem para fundar leis morais, nem o princípio de felicidade física, nem o do sentimento moral. Entre os racionais, o conceito ontológico de perfeição é melhor que o teológico. Porém, esses princípios levam ao fundamento da moralidade na heteronomia. O princípio de felicidade própria determina a vontade pela inclinação. O de perfeição de termina por objetos racionais que influenciam a ação. Seja pela inclinação ou pelo entendimento, a natureza dita a lei que deve ser reconhecida pela experiência, sendo contingente e imprópria à lei moral, por não ser apodíctica. A capacidade da máxima da boa vontade de tornar-se lei universal é o único princípio que se impõe à vontade de todo ser racional, sem qualquer impulso ou interesse por fundamento.
[**Crítica da razão prática**] – A *Fundamentação* mostra apenas que o conceito de moralidade universal tem na base uma autonomia da vontade. Entretanto, para o imperativo categórico e a autonomia

valerem como princípios *a priori*, é preciso admitir um uso sintético da razão pura prática como possível, mas isso depende de uma crítica da razão pura prática.

Terceira seção

Transição da metafísica dos costumes para a crítica da razão prática pura

O conceito de liberdade é a chave da explicação da autonomia da vontade

B 97 [**Vontade livre**] -A necessidade natural é a propriedade da causalidade dos seres irracionais determinados por causas alheias. A liberdade é a propriedade da vontade, enquanto causalidade dos seres racionais, independente de causas estranhas. Liberdade é uma causalidade com leis imutáveis e, ao contrário, da necessidade natural, ela é autônoma. A vontade livre e a submetida a leis morais são a mesma coisa. A proposição "uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre conter- se a si mesma como lei universal" é sintética, pois por análise do conceito de "vontade absolutamente boa" não se chega à liberdade. O terceiro conceito que liga a liberdade positiva à vontade não pode ser demonstrado imediatamente. A razão prática pura também não pode deduzir o conceito de liberdade e a possibilidade de um imperativo categórico.

A liberdade tem de se pressupor como propriedade da vontade de todos os seres racionais

B 99 – A liberdade tem de ser demonstrada *a priori* como pertencente à atividade de seres racionais em geral e dotados de vontade. No sentido prático, é livre todo aquele que só age sob a ideia de liberdade, como se a vontade fosse definida com livre em si mesma pela teoria. A razão tem de se considerar com autora dos seus princípios livre de causas estranhas. A vontade do ser racional é necessariamente a vontade própria sob a ideia da liberdade, em sentido prático, válida em geral.

Do interesse que anda ligado às ideias da moralidade

B 101 [**Círculo**] – Para conceber um ser racional, consciente de sua causalidade perante as ações e dotado de vontade, deve-se atribuir-lhe a propriedade de determinar o agir sob a ideia de liberdade. O interesse

pelo imperativo categórico é um dever válido para todo ser racional, permitindo que a necessidade subjetiva se diferencie da objetiva. O interesse pelo fato de ser digno da felicidade, mesmo sem participar das causas eficientes e na submissão às leis morais na ordem dos fins, segundo a liberdade da vontade. Liberdade e legislação da vontade são autônomas e uma não pode explicar a outra. A distinção entre representações externas, passivas, e internas, ativas, permite perceber por trás do fenômeno a existência da coisa em si inacessível ao conhecimento.

[**Mundo sensível e inteligível**] – O homem não tem um conceito *a priori* de si. Todo conhecimento íntimo é dado pelo modo que a consciência é afetada, como fenômeno de sua natureza. Mas além dessa composição de fenômenos, o sujeito é constituído por um eu em si. Por isso, o homem está incluído no mundo sensível, pela sua sensibilidade fenomênica e no mundo inteligível, por causa de sua atividade pura, que não é afetada pelos sentidos, porém de imediato. A razão é a faculdade que distingue o homem em si das outras coisas. A razão é uma atividade pura própria que está acima do entendimento, que é passivo aos sentidos. Ela estabelece a separação entre o mundo sensível e o inteligível, marcando os limites do entendimento. O ser racional, como inteligência, deve pertencer ao mundo inteligível. Ele tem dois pontos de vista. Um pertence ao mundo sensível e das leis naturais heterônomas. Outro, do mundo inteligível, com leis autônomas da natureza e fundadas na razão. A ideia de liberdade está ligada ao conceito de autonomia e este ao princípio de universalidade que está na base das ações dos seres racionais. Quando é livre, o homem ascende ao mundo inteligível e à moralidade. Quando obrigado, ele pertence ao mundo sensível, ainda que pertença ao inteligível.

Como é possível um imperativo categórico?

B 110 – A vontade é uma causa eficiente que pertence ao mundo inteligível. As ações do mundo sensível são fenômenos da causalidade da vontade. Tendo o mundo inteligível o fundamento do mundo sensível, as leis daquele mundo são imperativos ao homem e as ações conforme estes princípios são deveres. Esse dever categórico representa uma proposição sintética *a priori*. Acima da vontade afetada pelos sentidos, sobrevém a ideia da vontade do mundo inteligível pura prática em si, condição da vontade sensível. O desejo de libertar-se dos impulsos e inclinações, em favor de bons sentimentos, prova que pela

vontade livre de impulsos da sensibilidade se vai a uma ordem de coisas diferente dos apetites da sensibilidade. Do ponto de vista do mundo inteligível, o indivíduo tem a consciência de possuir uma vontade boa que constitui a lei do mundo inteligível e só é pensado como dever por ser também membro do mundo sensível.

Do limite extremo de toda filosofia prática

B 113 – A liberdade da vontade e a necessidade de leis naturais não são conceitos de experiência por implicarem o conceito de necessidade e conhecimento *a priori*. A liberdade, por sua vez, é uma ideia da razão cuja realidade objetiva é duvidosa, enquanto o conceito de natureza é um conceito do entendimento que demonstra sua realidade na experiência necessariamente. Não pode haver contradição entre a liberdade e a necessidade das ações humanas, pois não se pode renunciar a esses conceitos. Deve-se admitir que uma coisa em si na ordem dos fenômenos esteja submetida a leis e como coisa em si ela seja independente. A causa das ações, no homem, reside nele como inteligência e nas leis dos efeitos e ações segundo princípios de um mundo inteligível, dada pela razão pura, independente da sensibilidade. As inclinações e apetites do mundo sensível não são do verdadeiro eu, da vontade.

[**Sentimento moral**] – O conceito de mundo inteligível é um ponto de vista que a razão se vê forçada a tomar fora dos fenômenos para se pensar como prática. O pensamento não ultrapassa a simples condição formal que se relaciona à universalidade da máxima da vontade como lei, sua autonomia. A razão não pode explicar a possibilidade da liberdade, dentro de seus limites. Ela vale somente como pressuposto necessário da razão e da vontade que é independente dos instintos naturais e do desejo. Por detrás dos fenômenos têm de estar as coisas em si como fundamento. O interesse torna a razão prática como causa determinante da vontade. O interesse puro ocorre quando a validade universal da máxima da ação é princípio suficiente de determinação da vontade. O sentimento moral é o fundamento do fato do homem tomar interesse pelas leis morais. Esse sentimento é o efeito subjetivo que a lei exerce sobre a vontade e do qual só a razão fornece princípios objetivos. A faculdade da razão inspirar um sentimento de prazer nos seres racionais e sensíveis. A razão determina a sensibilidade conforme os seus princípios. Embora essa relação não possa ser demonstrada pela experiência, não é o interesse que torna a moralidade válida, mas, ao

contrário, a moralidade interessa porque é válida para os homens e seu verdadeiro eu, pois o que pertence ao fenômeno é necessariamente ligado à coisa em si necessariamente. A liberdade é o pressuposto que torna a possível convicção de validade do imperativo categórico e da lei moral; a autonomia da vontade como condição formal. Todavia, a razão humana é incapaz de explicar como uma razão pura possa ser prática. Sem o conhecimento dos objetos que constituem sua matéria a razão pura fica apenas com a forma da lei prática válida universalmente e sua relação com um mundo puro inteligível, como causa possível eficiente e determinante da vontade. O interesse pela moral, no entanto, falta completamente. A ideia de mundo inteligível é lícita em vista de uma crença racional para alcançar o ideal do reino dos fins em si e a condução do agir por máximas da liberdade, como se fossem leis da natureza que produzem o interesse pela lei moral.

NOTA FINAL

B 127 [**Deficiência da razão**] – O uso prático da razão conduz à necessidade absoluta das leis das ações de um ser racional, como tal, livre. A condição sob a qual essa necessidade acontece é uma limitação da razão. Esse incondicional necessário é, assim, admitido como pressuposto. É um defeito da razão humana em geral, não conceber uma lei prática incondicionada como necessidade absoluta esse é o limite da razão humana.

A Verdade e o Erro, por Raymundo de Farias Brito (1862-1917)

Professor de Direito da Faculdade de Belém (PA – Brasil), considerado o primeiro filósofo brasileiro digno do nome. Autor de *A Finalidade do Mundo* (1895), *A Base Física do Espírito* (1912) e *O Mundo Interior* (1914).
Reprodução do texto da prova de Farias Brito sobre o ponto: *"a verdade e o erro"*; elaborado durante concurso público para o preenchimento de uma vaga na cadeira de Lógica no Externato Nacional Pedro II do Rio de Janeiro. Os direitos de cópia pertencem ao domínio público.

A existência universal não só se desenvolve numa variedade infinita de modos através do espaço e do tempo, como ao mesmo tempo tem a propriedade de se representar na consciência. Ao que se representa ou é capaz de se representar na consciência, ou mais precisamente ao que existe, pode-se dar o nome de realidade, empregando-se esta palavra em sua significação mais ampla (equivalendo a existência mesmo). À representação da realidade consciência dá-se o nome de conhecimento. O conhecimento é, pois, como um segundo modo de existência das coisas, espécie de sombra ou representação da realidade, como se a consciência pudesse ser comparada. a *um espelho através do qual se reflete a imagem do mundo*, para empregar uma expressão memorável de Leibniz. De maneira que temos de um lado a existência e de outro lado conhecimento como representação da existência. Mas para que o conhecimento se possa compreender, indispensável é imaginar um princípio mais alto – a consciência, sem a qual é inconcebível a representação das coisas. A consciência é pois o fato primordial da natureza, espécie de ponto de contacto de dois mundos, de que um é a imagem do outro. Realidade de um lado e conhecimento de outro,

como imagem da realidade – eis tudo, poder-se-á dizer; mas além disto, é indispensável a consciência como condição do conhecimento. De maneira que, além da realidade exterior que se desenvolve no espaço e no tempo, forçoso é reconhecer a existência de urna realidade interna, de uma atividade de ordem psíquica, sem a qual não se compreende consciência, e que é o princípio mesmo produtor do conhecimento. Essa atividade também se representa na consciência, sendo que não só conhecemos as forças da natureza, como as forças mesmas do espírito, de onde a distinção fundamental entre as ciências naturais ou a física (em seu sentido mais geral, compreendendo a física inorgânica (cosmologia), a física orgânica (biologia), – e as ciências de ordem psíquica ou a metafísica.

Aqui, antes de passar a outras considerações, devo explicar o sentido desta palavra metafísica – um sentido um tanto equívoco hoje. E para evitar confusão, convém começar explicando a origem mesma da palavra. Sabe-se que a palavra *metafísica*, embora tantos trabalhos notáveis tenham sido publicados sobre a metafísica de Aristóteles, não foi empregada por Aristóteles mesmo. Foi depois de Aristóteles quando trataram de fazer a coleção de suas obras, que essa palavra apareceu, e deste modo: o colecionador reuniu em primeiro lugar tudo o que se referia ao estudo dos fenômenos físicos, e completa essa coleção, reuniu todos os outros trabalhos referentes a outros assuntos, isto é, referentes à psicologia, à moral, à teologia, etc., e a essa segunda coleção deu o nome de *Meta-ta-physica*; o que apenas significa isto: *além da física*, ou *depois da física*. E foi essa a origem bem modesta da palavra que depois adquiriu tao grande fortuna, como nos é explicado por Weber em sua *História da Filosofia Europeia*.

Não posso aqui indicar o capítulo e a página, por me não me lembrar de memória. O que é, porém, conveniente acentuar, é que ao espírito do colecionador não passou despercebido que havia urna distinção radical entre os estudos que foram publicados sob o título de Física, e os que foram publicados apenas com a nota: *depois da Física*, ou *além da Física*.

A palavra *metafísica* teve depois disto destinos vários, e seria fora de propósito fazer aqui a sua história; mas não devo passar adiante, para entrar precisamente na matéria do ponto, sem primeiramente me referir à sua última luta, isto é, à luta que teve de sustentar a metafísica: primeiro com o criticismo de Kant, depois com a filosofia positivista de Augusto Comte; luta de que resultou a crença geral entre os maiores

pensadores do último período da história do pensamento, – que havia resultado o desmoronamento e a morte da metafísica.

Eu faço desta luta uma história minuciosa e completa em um trabalho que publiquei sob o título de *Evolução e relatividade* (3° volume da série iniciada sob o título de *Finalidade do Mundo*), e creio ter o direito de me reportar aqui a esse trabalho; e não posso deixar de o fazer, porque é vastíssima a questão que nos coube por sorte, e eu de certo não o poderei esgotar no curto espaço de tempo de que disponho. Mas em todo o caso, é bom que fique consignado o seguinte, que é o que se deduz do espírito de meu trabalho: a metafísica, que é desmoronada por Kant e por Augusto Comte, não é a de que nos deixou indicação Aristóteles. Esta permanece sempre viva, porque a ninguém é permitido negar a realidade dos fenômenos psíquicos e morais, nem há estudo que de modo mais soberano se imponha à curiosidade do espírito. À própria teologia não se pode negar o seu direito de permanência, porque a teologia não é senão urna psicologia de ordem transcendente e a transcendência é uma necessidade natural do espírito, havendo não somente uma transcendência matemática e dinâmica, como igualmente uma transcendência psíquica. Quer isto dizer: assim como a consideração da série dos números nos leva fatalmente à concepção do espaço infinito, sendo que esta série não pode ser esgotada, e, dado um número maior, qualquer, é sempre possível imaginar um número maior para o que basta aumentar uma unidade; assim como a consideração da extensão nos leva fatalmente à concepção do espaço infinito, pois não podemos conceber limites para o espaço, e para onde quer que sejamos levados nos confins deste, sempre daí por diante se segue o espaço; do mesmo modo a consideração dos fenômenos psíquicos, desde que a consciência de que temos conhecimento, embora seja de proporções limitadas, tem, entretanto, aspirações ilimitadas, pois não há limites para a nossa aspiração cognitiva, – a consideração dos fenômenos psíquicos, digo, nos leva necessariamente à concepção de uma consciência infinita.

Esta metafísica não morre, nem há quem seja capaz de matá-la, porque para isso seria preciso que a consciência fosse suprimida do mundo.

Não é, porém, esta a metafísica a que se opuseram Kant e Augusto Comte, parecendo antes que esses dois autores criaram um fantasma, para terem o prazer de desmoroná-lo. A metafísica que Kant combate é a que ele imagina como estudo da alma, de Deus e do mundo, como simples ideias a que nada corresponde na realidade. Trata-se, pois, de

uma verdadeira fantasmagoria. Mas não é a isto que se dá o nome de Psicologia. Esta é o estudo da consciência, e a consciência é o que há de mais vivo e real, e tudo poderá ser negado, menos a consciência, pois sem consciência não se concebe a negação mesma.

Augusto Comte chama *Metafísica* a interpretação da ordem da existência por ação de entidades abstratas, como estado de espírito que sucede à teologia, considerada por ele mesmo como interpretação da ordem da existência por ação de vontades abstratas (deuses).

Não tenho tempo para discutir aqui o positivismo. Reporto-me, pois, mais uma vez, à obra acima citada.

Voltemos, pois, ao problema inicial. A existência, já considerada em suas formas exteriores, já na sua manifestação interna, como energia produtora do conhecimento – eis a realidade. Esta representação na consciência – eis o conhecimento. Nós podemos definir o conhecimento nestes termos: a noção que adquirimos das coisas. Mas esta definição é imperfeita, porque noção e conhecimento são uma só e mesma coisa, e deste modo, dizer: – o conhecimento é a noção que adquirimos das coisas –, vem a ser a mesma coisa que dizer: – o conhecimento é o conhecimento que adquirimos das coisas – o que envolve uma petição de princípio. Verdade é que os conceitos últimos são de definição mui difícil, e se a definição tem por fim esclarecer, acontece, o mais das vezes, que, tratando-se de certos princípios, a definição em vez de facilitar, pelo contrário dificulta a compreensão do fenômeno. Com relação ao conhecimento, porém, não se dá isto e eu penso que o conhecimento pode ser com todo o rigor definido nestes termos: o conhecimento é a representação da existência na consciência.

As considerações que venho até aqui fazendo e que deixei ainda incompletas pela deficiência do tempo, e o conceito que fica ai por último firmado, eram indispensáveis para explicar a verdadeira significação da verdade e do erro.

Se a representação corresponde rigorosamente à coisa representada, temos o estado de espírito a que se dá o nome de verdade. Se não há essa correspondência, temos por conseguinte um erro. A verdade é, pois, a perfeita correspondência entre a representação e a coisa representada na consciência, entre a realidade e a ideia. O erro é uma falsa representação, quer dizer, uma representação que não corresponde à realidade.

– Questões gravíssimas poderiam ser levantadas aqui. Por que o espírito que tem por destino próprio conhecer, adquire falsos conhecimentos;

mais do que isto: está nas coisas mais comuns sujeito a erros gravíssimos e só com grandes dificuldades e por prolongados esforços chega ao conhecimento da verdade? Por que a consciência, órgão que tem por função representar a realidade, está sujeita a representá-la falsamente?

Não entrarei na indagação de tais questões, pois nada poderia adiantar sobre problemas de tamanha gravidade em tão poucos momentos. Limitar-me-ei a fazer o desenvolvimento técnico da questão da verdade e do erro.

A verdade é um estado do espírito; mas não é o único. Há outros estados, constituindo o que Leibniz chamava os diferentes graus do assentimento. Há em primeiro lugar o erro que parece o polo oposto da verdade. Mas o erro representa já um esforço do espírito: não equivale, pois, a zero na ordem do conhecimento, o que se pode chamar o nada na consciência. No erro há já uma representação, se bem que falsa; na ignorância há apenas a aptidão para o conhecimento, a capacidade do conhecimento.

Há ainda a distinguir a dúvida, a verossimilhança, a probabilidade, a certeza. Seria escusado entrar aqui na dedução de todos esses conceitos. A coisa é para deixar de lado por elementar em excesso.

Questões de maior interesse podem ser levantadas:

Consideremos em particular a certeza. O que vem a ser a certeza? Certeza é a posse da verdade. Se eu tenho a noção ou representação de uma coisa ou de um fato, e tenho ao mesmo tempo a consciência de que essa representação corresponde à realidade, digo que estou certo. Mas eu posso supor que a minha representação corresponde à realidade e estar, não obstante, enganado. Como resolver então? Está ai a distinção que. vai da certeza para a convicção. A certeza é, de fato, a posse da verdade: mas eu posso supor que a verdade está comigo e defender, não obstante, como verdade uma falsa representação. É que há distinção radical entre a certeza e a convicção. Examinemos essa questão, pois está aí o problema máximo do espírito, sendo necessário estabelecer o que se pode chamar o critério da verdade, o que mais importa para a distinção entre a verdade e o erro.

A certeza é a posse da verdade: a convicção é apenas crença nessa posse. Se eu possuo a perfeita representação, a representação adequada de um fato, tenho certeza. Se eu acredito ter essa representação, se há em mim esse pensamento, mas sem garantia objetiva, podendo, entretanto, essa representação ser verdadeira ou falsa, neste caso tenho

apenas uma convicção. A convicção é, pois, apenas uma certeza de caráter subjetivo. Mas aquilo que eu suponho ser a verdade, aquilo que se me apresenta no foro da consciência como verdade é o que constitui para mim a verdade. E eu tenho o dever de defender a minha crença, tenho o dever de lutar pela minha convicção. Neste caso como decidir?
A necessidade de um critério se impõe e o objeto principal da lógica não é senão nos fornecer esse critério para decidir entre a verdade e o erro.
Já estou cansado e não poderei dar a esse problema o necessário desenvolvimento. Mas, só pelos termos em que está posta, compreende-se a importância da questão. O meu maior esforço consistirá em fazer o resumo das ideias.
Critério é julgamento. Diz-se que tem critério aquele que sabe julgar; isto, qualquer que seja o ramo de conhecimento em que se manifesta a atividade do espírito. Há, porém, o critério moral que é o que dirige as nossas ações; e há o critério do conhecimento que é o que resolve entre a verdade e o erro.
Compreende-se que uma coisa está subordinada a outra, sendo certo que o conhecimento constitui um dos motivos e o mais importante na determinação das nossas ações. Quer dizer: nós somos determinados por verdades ou erros, e conforme é maior ou menor a influência da verdade, maior ou menor é o grau da nossa moralidade. Por isto podemos rigorosamente dizer que a Moral é a Lógica da ação, do mesmo modo que podemos dizer que a Lógica é a Ética do pensamento.
Como claramente se vê, cada uma destas proposições envolve questões da maior importância.
Mas eu infelizmente não as posso aqui discutir.
Consideremos, porém, o critério da verdade. Toda a história do espírito humano não é senão a história de seu esforço contínuo pela conquista desse critério. Mas não é a verdade que domina a marcha do espírito. A verdade constitui apenas a sua aspiração suprema e a muitos se afigura como um ideal até certo ponto inatingível. O que domina o espírito e rege a marcha da história é a convicção, e esta varia de individuo a indivíduo, e no mesmo individuo varia de momento a momento. Por isto mesmo, tratando-se do critério da verdade, as opiniões se dividem, variando os critérios propostos na sucessão dos sistemas em que se decompõe o espírito em seu esforço pela conquista da verdade.
Eu apresentarei aqui em rápidas linhas as opiniões mais notáveis.

O critério da verdade é o testemunho da divindade. Ë o critério da filosofia da fé. Trata-se de uma filosofia que descansa na crença de que um dia Deus revelou a verdade ao mundo. Se há uma consciência suprema e essa consciência um dia falou e fez conhecer a verdade, compreende-se que não pode haver critério mais seguro. Mas para isto era preciso em primeiro lugar que se provasse a verdade dessa revelação sobrenatural; e, quando mesmo essa prova fosse dada, ainda assim não poderia ser aceito o critério proposto, por se tratar neste caso de um critério exterior, imposto de fora; e é necessário que o critério da verdade tenha o seu fundamento na própria consciência como órgão do conhecimento. De outra forma como se compreende que pudesse a consciência julgar da verdade da revelação mesma?

Fazer a história detalhada deste sistema, analisar os seus argumentos, analisá-lo em suas múltiplas modalidades, seria aqui impossível. Passemos, pois, a outro sistema.

O critério da verdade é o testemunho da antiguidade. É uma concepção que se prende à concepção anterior. Supõe-se que Deus falou no começo dos tempos e que a sua voz repercutiu com a maior intensidade no espaço: mas gradativamente se foi enfraquecendo através das idades o eco da palavra divina…

Rio de Janeiro, 17 de maio de 1909

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO DE HIPONA, *Solilóquios*. – São Paulo: Escala, s/d.

ANDRADE, M. Pequena História da Música. – São Paulo: Martins, 1977.

ANSELMO, Sto. *"Proslógion", in Opúsculos Selectos da Filosofia Medieval*. – Braga: Faculdade de Filosofia, 1984.

ARENDT, H. *As Origens do Totalitarismo*. – Rio de Janeiro: Documentário, 1979.

____. *Lições sobre a Filosofia Política de Kant*. – Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

ARISTÓTELES. *Poética*. – São Paulo: Abril Cultural, 1973.

ASIMOV, I. *Gênios da Humanidade*. – Rio de Janeiro: Bloch, 1974.

BACON, Fr. *Novum Organum*. – São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BASSETO, Br. Fr. & MURACHCO, H. Gr. *"Prefácio à Edição Brasileira", in* ARNAULD, A. & LANCELOT. *Gramática de Port-Royal*. – São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BAUMGARTEN, A.G.. *Estética*. – Petrópolis: Vozes, 1993.

BLACKBURN, S. *Dicionário Oxford de Filosofia*. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BECCARIA, Cesare Bonesana Marquês de. *Dos Delitos e das Penas*. – São Paulo: Atenas, 1959.

BENTHAM, Jeremy. *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. – São Paulo: Abril Cultural, 1974.

BOBBIO, N. *A Teoria das Formas de Governo*. – Brasília: UnB, 1980.

BOÉTIE, É. de la. *Discours de la Servitude Volontaire*. Disponível na internet via https://www.singulier.eu/textes/reference/texte/pdf/servitude.pdf. Arquivo consultado em 2020.

____. *Discurso sobre a Servidão Voluntária*. Disponível na internet via https://www.culturabrasil.org/zip/boetie.pdf. Arquivo consultado em 2020.

BRITO, R. de F. *"A Verdade e o Erro"*. - Rio de Janeiro: Manuscrito, 1909.

BUENO, E. *História do Brasil*. – São Paulo: Folha da Manhã, 1997.

BURNET, J. *Early Greek Philosophy*. – Londres: A&C Black, 1920.

CANNAN, Edwin. *"Introdução"; in* SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações*. – São Paulo: Nova Cultural, 1985.

CARPEAUX, O. M. *Uma Nova História da Música*. – Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

COSTA, D. V. C. R. de M. *Hegel: Liberdade e razão*. – Recife: Ed. do Autor, 2004.

DARWIN, Ch. *A Origem das Espécies*. – Rio de Janeiro: Ediouro, 1987.

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. – São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

____. *Meditações*. – São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

____. *As Paixões da Alma*. – São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

____. *Cartas*. – São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

DIDEROT, D. *Textos Escolhidos*. – São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vies et Doctrines des Philosophes de L'Antiquité*. – Paris: Charpentier, 1847.

DURANT, W. *A História da Filosofia*. – São Paulo: Nova Cultural, 1996.

DURKHEIM, É. *As Regras do Método Sociológico*. – São Paulo: Martins Claret, 2001.

ELIADE, M. *Historia de las Creencias y de ls Ideas Religiosas*. – Barcelona: Pados, 1979.

ELSTER, J. *Marx Hoje*. – São Paulo: Paz e Terra, 1989.

EMERSON, R. W. *Ensaios*. – São Paulo: Martins Claret, 2003.

ERASMO DE ROTTERDAM, D. *Elogio da Loucura*. – São Paulo: Martin Claret, 2000.

ESPINOSA, B. *Ética*. – São Paulo: Nova Cultural, 1989.

____. *Tratado Político*. – Lisboa: Estampa, 1977.

GUIRALDELLI JR, P. *Caminhos da Filosofia*. – Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. – México, D.F: Fondo de Cultura Económica, 1966.

____. *Aesthetics: Lectures on Fine Art*, vol I. – Oxford: 1973. Disponível na Internet, via www.marxists.org, Arquivo consultado em 2007.

____. *Estética: A ideia e o ideal*. – São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Os Pensadores).

____. *Filosofia da História*. – Brasília: UnB, 1999.

HOBBES, T. *De Cive*. – Petrópolis: Vozes, 1993.

____. *Leviatã*. – São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HORKHEIMER, M. & ADORNO, T. *Dialética do Conhecimento*. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

HUME, D. *Ensaios Morais, Políticos e Literários*. – São Paulo: Abril Cultural, 1980.

____. *Investigação sobre o Entendimento Humano*. – São Paulo: Abril Cultural, 1980.

____. *Investigación sobre los Princípios de la Moral*. – Madrid: Espasa-Calpe, 1991.

KANT, I. *"Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime"*. – Campinas: Papirus, 1993.

____. *Textos Pré-Críticos*. – Porto: Rés, 1983.

_____. *Los Sueños de un Visionario Explicados por los Sueños de la Metafísica*. – Madrid: Alianza, 1987.
_____. *Observaciones acerca del Sentimiento de lo bello y de lo Sublime*. – Madrid: Alianza, 1990.
_____. *Crítica da Razão Pura*. – Lisboa: Caloute Gulbenkian, 1989.
_____. *"Prolegômenos", in Textos Selecionados*. – São Paulo: Abril Cultural, 1980.
_____. *"Resposta à Pergunta: Que é 'Esclarecimento'?", in Textos Seletos*. – Petrópolis: Vozes, 1974.
_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes, in Textos Selecionados*. – São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).
_____. *Crítica da Razão Prática*. – Lisboa: Edições 70, 1986.
_____. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*. – Lisboa: Edições 70, 1988.
_____. *Critique de la Faculté de Juger*. – Paris: Gallimard, 1985.
_____. *Crítica del Juicio*. – Madrid: Francisco Iravedra, 1876. Disponível na Internet via http://www.cervantesvirtual.com.
_____. *Lógica*. – Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
_____. *La Religion dentro de los Limites de la Mera Razon*. – Madrid: Alianza, 1986.
KAUFMAN, M. e WILSON, J.A. *Eletrônica Básica*. – São Paulo: McGraw- Hill, 1984.
KELSEN, H. *Teoria Pura do Direito*. – São Paulo: Martins Fontes, 2000.
KIERKEGAARD, S. A. *O Desespero Humano*; trad. Adolfo C. Monteiro. – São Paulo: Abril Cultural, 1974.
KIRK, RAVEN & SCHOFIELD. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. – Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.
KUHN, Th. *Estrutura da Revolução Científica*. – São Paulo: Perspectiva, 1997.
LEAKEY, R. *A Origem da Espécie Humana*. – Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
LEIBNIZ, G. W. *A Monadologia; Discurso de Metafísica e Outros Textos*. – São Paulo: Abril Cultural, 1983.
_____. *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*. – São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LOCKE, J. *Segundo Tratado sobre o Governo*. – São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

MALTHUS, Th. *Ensaio sobre a População*. – São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MAQUIAVEL, N. *O Príncipe*. – Rio de Janeiro: Vecchi, 1965.

MARX, K. *Manuscritos Econômicos-Filosóficos e Outros Textos Escolhidos*. – São Paulo: Abril Cultural, 1978.

____. *Obras Escolhidas*. – Moscou: Avante!, 1982.

MARX, K & ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. – São Paulo: Martin Claret, 2001.

____. *A Ideologia Alemã*. – São Paulo: HUCITEC, 1993.

MILL, John S. *Utilitarianism*. – Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

____. *Utilitarismo*. – Coimbra: Atlântida, 1976.

MONDOLFO, R. *O Pensamento Antigo*. – São Paulo: Mestre Jou, 1973.

MONTAIGNE, M. *Ensaios*. – São Paulo: Abril Cultural, 1972.

MONTESQUIEU, Ch. L. de S. *Grandeza e Decadência dos Romanos*. – São Paulo: Saraiva, 1968.

MORUS, Th. *A Utopia*. – Brasília: UNB, 1982.

NEWTON, I. *Princípios Matemáticos*. – São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

____. *Óptica*. – São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

NIETZSCHE. F. W. *A Origem da Tragédia*. Disponível na Internet via http://www.ebookbrasil.org. Arquivo consultado em 2006.

____. *Humano, Demasiado Humano*. – São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

____. *Além do Bem e do Mal*. – Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

____. *A Genealogia da Moral*. – São Paulo: Moraes, 1991.

____. *Assim Falou Zaratustra*. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

____. *Ecce Homo*. – São Paulo: Martin Claret, 2004.

PASCAL, Bl. *Pensamentos*. – São Paulo: Abril Cultural, 1988.

PEIRCE, Ch. S. *Escrito Coligidos*. – São Paulo: Abril Cultural, 1983.

POPPER, K. R. *A Sociedade Aberta e seus Inimigos*. – Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.

QUINCEY, Th. *Os Últimos Dias de Immanuel Kant*. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

QUINE, W.v.O. *Dois Dogmas do Empirismo*. – São Paulo: Abril Cultural, 1985.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. – Harvard: Harvard University Press, 1971.

____. *Uma Teoria da Justiça*. – Lisboa: Presença, 1993.

ROMERO, S. *Obra Filosófica*. – Rio de Janeiro: José Olympio, 1969.

RORTY, R. *"A Ciência Natural é Um Gênero Natural?", in Objetivismo, Relativismo e Verdade*. – Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

ROUSSEAU, J-J. *Do Contrato Social; Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens; Discurso sobre as Ciências e as Artes*. – São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores)

____. *A Nova Heloísa*. – São Paulo: HUCITEC, 1994.

SCHELLING, F.v. *Obras Escolhidas*. – São Paulo: Nova Cultural, 1991 (Os Pensadores).

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*. – Porto: Rés, s/d.

____. *Sobre o Fundamento da Moral*. – São Paulo: Martins Fontes, 1995.

____. *Los Problemas Fundamentales de la Ética*. – Madrid: Siglo XXI, 2002.

SIMON, S. *O Último Teorema de Fermat*. – Rio de Janeiro: Record, 2001.

SMITH, Adam. *Teoría de los Sentimientos Morales*. – México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992.

____. *Teoria dos Sentimentos Morais*. – São Paulo: 1999.

STADEN, H. *Viagem ao Brasil*. - São Paulo: Martin Claret, 2006.

THAGARD, P. *Mente*. – Porto Alegre: Artmed, 1998.

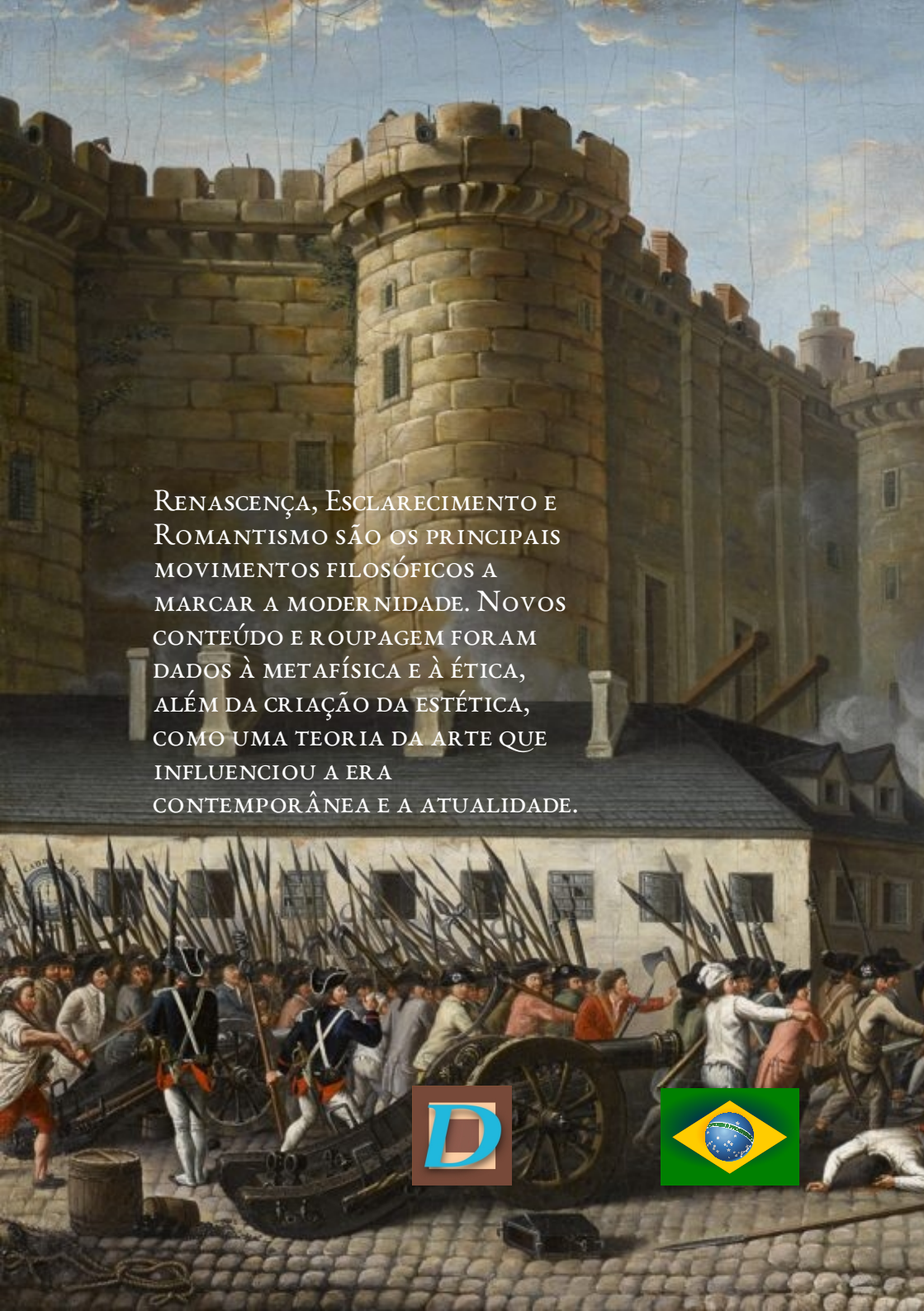
THOREAU, H. D. *Desobedecendo*. – São Paulo: Rocco, 1986.

_____. *Walden*. – São Paulo: Aquariana, 2001.

TOCQUEVILLE, A. *"Discours à l'Assemblée Constituinte sur la Question du Droit au Travail", in Œuvres complètes*. – Paris: Michel Lévy, 1866.
TUGENDHAT, E. *Lições sobre Ética*. – Petrópolis: Vozes, 1997.
VOLTAIRE, *Cândido*. – Rio de Janeiro: Newton Compton, 1994.

DISCURSUS

Composto com fontes das famílias Royal, para títulos;
e Garamond, para textos, citações e legendas.



Renascença, Esclarecimento e Romantismo são os principais movimentos filosóficos a marcar a modernidade. Novos conteúdo e roupagem foram dados à metafísica e à ética, além da criação da estética, como uma teoria da arte que influenciou a era contemporânea e a atualidade.