

---

CADERNOS de  
**Ética e**  
**Filosofia Política**

NÚMERO 29

ESPECIAL

VIII COLÓQUIO NACIONAL FILOSOFIA DA HISTÓRIA E SOCIEDADE

Homenagem à Profa. Maria das Graças de Souza

# CADERNOS de **Ética e Filosofia Política**

**CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA**

**Nº 29 - São Paulo - 2º semestre de 2016**

**Publicação semestral - ISSN 1517-0128**

**Editores:** Maria das Graças de Souza (responsável institucional), Alessandra Tsuji, Fran de Oliveira Alavina, Mariana de Mattos Rubiano, Sandra Pires de Toledo Pedroso, Silvio Ricardo Gomes Carneiro, Taynam Santos Luz Bueno, Thiago Dias da Silva, Thiago Vargas Escobar Azevedo, Victor Fiori.

**Conselho Editorial:** Conselho Editorial: Alberto Ribeiro de Barros (USP), Antônio Carlos dos Santos (UFS), Cláudio Boeira Garcia (Unijuí), Jaimir Conte (UFRN), José Oscar de Almeida Marques (Unicamp), Jose Thomaz Almeida Brum Duarte (PUC-RJ), Helena Esser dos Reis (UFG), Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (UFU), Luiz Fernando Batista Franklin de Mattos (USP), Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (USP), Marilena de Souza Chaui (USP), Milton Meira do Nascimento (USP), Miroslav Milovic (UnB), Newton Bignotto (UFMG), Patrícia Fontoura Aranovich (Unifesp), Paulo Jonas de Lima Piva (USJT), Renato Janine Ribeiro (USP), Ricardo Monteagudo (Unesp), Rodrigo Brandão (UFPR), Rolf Kuntz (USP), Ruy Fausto (USP), Sérgio Cardoso (USP).

**Imagem de capa:** Paul Klee, *Einst dem Grau der Nacht-enttaucht*, 1918.

**USP**

Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Dr. Marco Antônio Zago

Vice-reitor: Prof. Dr. Vahan Agopyan

**FFLCH**

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Prof. Dr. Sérgio França Adorno de Abreu

Vice-diretor: Prof. Dr. João Roberto Gomes de Faria

**Departamento de Filosofia**

Chefe: Prof. Dr. Roberto Bolzani Filho

Vice-chefe: Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa

Coordenador do Programa de Pós-Graduação:

Prof. Dr. Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros

Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva

**Endereço para correspondência e aquisição:**

Prof. Dra. Maria das Graças de Souza

Departamento de Filosofia - USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315

05508-900 - São Paulo - SP - Brasil

Tel.: (0xx11) 3091-3761 - Fax: (0xx11) 3031-2431

E-mail: [cefp@usp.br](mailto:cefp@usp.br)

Cadernos de Ética e Filosofia Política é uma publicação do Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Os artigos deste periódico são indexados por: The Philosopher's Index e Latin Americanist Research Resources Project - LARRP

**WWW.REVISTAS.USP.BR/CEFP**

**FFLCH  
USP**

## APRESENTAÇÃO

Os Cadernos de Ética e Filosofia Política surgiram da necessidade que nós, pesquisadores do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, tínhamos da publicação de trabalhos recentes, pondo em debate as pesquisas ligadas a um ramo do saber que cada vez mais assume importância dentro e fora do meio acadêmico. Estes Cadernos visam suprir em alguma medida esta demanda, fornecendo bibliografia a um público interessado no caráter multifacetado da reflexão sobre a ética e a política.

As questões relativas ao direito, à história, à religião e às artes não raro são por elas incorporadas, convertendo a um só tempo em sua matéria de investigação e seu cenário de intervenção. É este caráter abrangente da ética e da filosofia política que lhes concede a virtude da vivacidade. Os Cadernos sempre procuraram corresponder e promover essa virtude, veiculando sobretudo a produção teórica discente, sem distinguir correntes ideológicas, linhas filosóficas ou áreas de saber incluídos nas mais diversas manifestações de reflexão. Aqui se encontrarão artigos, ensaios, resumos de teses e dissertações, resenhas, traduções de trechos de obras e de pequenas obras.

A revista é editada em meio eletrônico, o que resulta em um ganho substancial de qualidade, pois facilita o acesso e a difusão dos textos. Somando-se a isso, contamos com um corpo de pareceristas especializados nos temas, correntes filosóficas e autores enfocados pelos artigos, o que torna mais democrática a escolha dos textos destinados à publicação. É importante notar que segundo as normas das agências de fomento, o valor de um artigo publicado por meio eletrônico equivale ao de um artigo impresso.

Convidamos todos os estudantes de filosofia e pesquisadores interessados em publicar seus trabalhos a colaborar conosco, ajudando-nos a diminuir assim a distância entre a pesquisa individual e o diálogo aberto com autores e críticos.

Os Editores

## SUMÁRIO

### Filosofia da História e Direito em Kant

*Antônio Djalma Braga Jr.*.....06

### O tempo como um traço de união entre a sociedade e sua História

*Ravena Olinda Teixeira.*.....17

### História em Jean-Jacques Rousseau: A decadência sem volta

*Priscila de Oliveira Silva e Luciano da Silva Façanha.*.....26

### História, perfectibilidade e devir em Voltaire e Rousseau – Entre sociedades civilizadas e selvagens (Dialogando com Maria das Graças de Souza e Claude Lefort)

*Leonardo Oliveira Moreira.*.....32

### Progresso natural e ação política em Adam Smith

*Alexandre Amaral Rodrigues.*.....40

### A vida de Voltaire, escrita por Condorcet, ou considerações sobre o papel do filósofo

*Rodison Roberto dos Santos.*.....51

### Do modelo à ação: A política em Sêneca e o elogio da filosofia

*Taynam Santos Luz Bueno.*.....58

### Exemplo e verossimilhança: Os usos da História no primeiro *Discurso* de J-J Rousseau

*Ciro Lourenço Borges Jr.*.....75

### Bayle e Holbach: Princípios e fundamentos de uma etocracia

*Marcelo de Sant'Anna Alves Primo.*.....86

## **Utopia: o impossível como política**

*Silvio Ricardo Gomes Carneiro*.....107

## **Trabalho e ócio no *Emílio* de Rousseau**

*Thiago Vargas*.....122

## **Resenha**

### **ARENDT, Hannah. *Escritos Judaicos*.**

*Laura Degaspere Monte Mascaro / Luciana Garcia de Oliveira / Thiago Dias da Silva*.....138

## **Apresentação da Tradução**

### ***“Lênin na Inglaterra”*: Mario Tronti e o operaísmo italiano**

*Thiago Silva Augusto da Fonseca*.....144

## **Tradução**

### ***“Lênin na Inglaterra”* de Mario Tronti**

*Tradução de Homero Santiago*.....158

# FILOSOFIA DA HISTÓRIA E DIREITO EM KANT

Antônio Djalma Braga Junior<sup>1</sup>

Resumo: Este trabalho tem como objetivo apresentar uma discussão inicial da *Filosofia da História* de Kant e sua relação com o *Direito*, tal como compreender e analisar o que julgamos ser um aspecto central deste filósofo alemão: o fato de que a liberdade está por trás do progresso da humanidade. Defender esta centralidade nos leva ao problema que pretendemos investigar durante a execução deste trabalho: a que tipo de liberdade e que tipo de progresso podemos nos referir no pensamento de Kant ao proferirmos tal afirmação? Um estudo da liberdade no âmbito de uma *Filosofia da História* faz com que nos deparemos com algumas premissas, como por exemplo a ideia de que a história da humanidade está sempre em uma ascensão do mais primitivo para o mais civilizado dos mundos; ou de que estamos em uma ascensão à paz perpétua e ao esclarecimento; de que caminhamos rumo a uma vida cosmopolita. Tais premissas nos revelam, de antemão, uma noção de liberdade e, diante disso, vemos que estas prerrogativas iniciais nos levam a crer que a humanidade se encontra em um contínuo progresso que tem em sua base um ideal de liberdade. Com efeito, mediante pesquisa bibliográfica, vamos examinar neste artigo apenas uma das inúmeras formas de interpretar a *Filosofia da História* de Kant, procurando analisar a tese de que a liberdade humana, em seu sentido externo, se encontra em um contínuo progresso, podendo visualizar-se a partir da ótica do *Direito*.

Palavras-chave: Filosofia da História - Direito - Liberdade

## Nota sobre abreviaturas

As obras de Kant que são utilizadas no presente trabalho estão em acordo com as edições disponíveis em português e também com a edição da Academia (Kants gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 vols. Berlin, Walter de Gruyter, 1902), disponível no site [www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html](http://www.korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html).

As abreviaturas das obras de Kant utilizadas no presente trabalho são as seguintes:

KrV – *Kritik der reinen Vernunft* – Crítica da Razão Pura (A 1781, B 1789);

GMS – *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* – Fundamentação da metafísica dos costumes (1785) (AA 04);

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela UFPR. Orientador: Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo.

IaG – *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* - Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita (1784) (AA 08);

KpV – *Kritik der praktischen Vernunft* – Crítica da razão prática (1788) (AA 05);

KdU – *Kritik der Urteilskraft* – Crítica da faculdade de julgar (1790) (AA 05);

MAM – *Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte* – Começo conjectural da história humana (1786) (AA 08)

WA – *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* - Resposta à pergunta: o que é o Esclarecimento? (1786) (AA 08)

## 1. Introdução

Este trabalho tem como objetivo apresentar uma discussão inicial da *Filosofia da História* de Kant e sua relação com o *Direito*, tal como compreender e analisar o que julgamos ser um aspecto central deste filósofo alemão: o fato de que a liberdade está por trás do progresso da humanidade. Defender esta centralidade nos leva ao problema que pretendemos investigar durante a execução deste trabalho: a que tipo de liberdade e que tipo de progresso podemos nos referir no pensamento de Kant ao proferirmos tal afirmação?

Sabe-se que além do sistema *Crítico*, Kant elaborou uma série de escritos que fundamentam sua *Filosofia da História*. No presente trabalho procurarei analisar esta ideia de liberdade levando em conta alguns aspectos textuais da *Crítica* de Kant, mas também aspectos que se expandem para além dos escritos *Críticos*, passando nosso olhar por conceitos que se encontram nas obras *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (IaG, AA 8) e *Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?* (WA, AA 8), publicadas em 1784; *Apreciação da obra de Herder: ideias em vista de uma filosofia da história da humanidade* (RezHerder, AA 8), de 1785; e o *Começo conjectural da história humana* (MAM, AA 8), publicada em 1786.

Um estudo da liberdade no âmbito de uma *Filosofia da História*, objetivo que nos propomos neste texto, faz com que nos deparemos com algumas premissas, como por exemplo, a ideia de que a história da humanidade está sempre em uma ascensão do mais primitivo para o mais civilizado dos mundos; ou de que estamos em uma ascensão à paz perpétua e ao esclarecimento; de que caminhamos rumo a uma vida cosmopolita. Tais premissas nos revelam, de antemão, uma noção de liberdade e, diante disso, vemos que estas prerrogativas iniciais nos levam a crer que a humanidade se encontra em um contínuo progresso que tem em sua base um ideal de liberdade.

Com efeito, vamos examinar neste artigo apenas uma das inúmeras formas de interpretar a *Filosofia da História* de Kant, procurando analisar a tese de que a liberdade

humana, em seu sentido externo, se encontra em um contínuo progresso, podendo visualizar-se a partir da ótica do *Direito*.

## 2. O progresso da humanidade na história e a liberdade em seu sentido externo

Ao analisarmos o conceito de liberdade no conjunto das obras de Kant perceberemos que esta liberdade é vista como algo que se opõe à natureza. Tomando como base a obra *Começo conjectural da história humana* (MAM, AA 8), vemos que a história da humanidade começa com um “sim” à liberdade, e, conseqüentemente, com um “não” à *Natureza*, ação que fora interpretada ao longo dos tempos como uma falha, com uma atitude má, com uma “queda”, como um não a *Deus*. Podemos verificar isso no início da obra MAM quando Kant diz:

Somente o instinto, esta *voz de Deus*, à qual obedecem todos os animais, é que devia guiar a nova criatura. Esse instinto permitia-lhe comer algumas coisas e lhe proibia outras (Gênesis, 32-3). (...) Enquanto o homem inexperiente obedecia à voz da natureza, encontrava-se bem. Mas logo a *razão* começa a instigá-lo e estabelece um paralelo entre o que ele havia consumido e os dados de outro sentido independentemente do instinto, a visão talvez, desencadeando uma analogia entre esses dados e as impressões anteriores; ela buscará estender seus conhecimentos relativos aos alimentos além dos limites do instinto (Gênesis, 3:6). Eventualmente, essa tentativa poderia ter sido bastante bem-sucedida, mesmo sem o instinto, à condição de não tê-lo contrariado. No entanto, resulta ser uma qualidade da *razão* poder, com a ajuda da imaginação, provocar de modo artificial, novos desejos que, além de não se fundarem numa necessidade natural, estão com ela *em contraste* direto (...)<sup>2</sup>.

Esse contraste que a razão provoca revela a capacidade que o homem tem de transpor os limites que a natureza lhe impôs, limites estes que são mantidos em todos os animais, mas que a razão possibilita superar. Kant afirma que juntamente com certa satisfação de poder ir além da natureza, surgiram ansiedade e medo, pois a infinidade de opções que se abria a partir disso revelava ao homem o problema de não saber escolher além do que seu instinto natural lhe sugeria. Todavia, este contato com a liberdade tornou este caminho um caminho sem volta: é impossível para ele agora voltar a ser dominado pelo instinto.

---

<sup>2</sup> KANT, *Começo conjectural da história humana*, p. 16.

Deste modo, nos vemos diante do problema que pretendemos analisar durante este artigo: se a história da humanidade se inicia com um não à Natureza e a Deus, de que tipo de progresso estamos realmente falando? A que tipo de *Liberdade* Kant está se referindo? E ainda, qual o fundamento desta noção específica de liberdade?

Para responder a estes questionamentos, vamos nos servir da análise de Otfried Höffe.

Höffe olha para a *filosofia da história* de Kant a partir das três perguntas fundamentais que Kant procura responder em seus escritos, a saber: O que posso Saber? O que devo fazer? E o que me é permitido esperar? Em sua obra intitulada *Immanuel Kant* (2005) ele procura descrever sua interpretação das obras kantianas nos fornecendo uma chave de leitura atraente e significativa. Höffe analisa os escritos do filósofo alemão procurando nos mostrar que a primeira destas perguntas fundamentais diz respeito às ideias presentes na primeira *Crítica*, à uma filosofia teórica, que procurará estabelecer os limites do conhecimento por meio do empreendimento crítico. Já a pergunta o que devo fazer está diretamente ligada à filosofia prática de Kant, ao campo da filosofia moral. Por fim, na terceira pergunta, Kant se aventura no campo do que ainda está por vir, olha para a história e tenta enxergar o que ainda não veio. Esta investigação sobre o que me é permitido esperar tem como fundamento a análise da própria história, mas também sobre a moral, e se faz necessário aqui compreender um aspecto dos escritos kantianos que é fundamental, a saber, o problema da mediação entre natureza (aquilo que é a realidade e o que podemos conhecer desta realidade) e a moral (aquilo que deveria ser).

A partir disso, Höffe afirma que a resposta ao que nos é permitido esperar fundamenta-se na prática da liberdade humana e pode ser apresentada em duas partes: uma se propõe a analisar a liberdade humana em seu sentido externo e outra parte analisará a liberdade humana em seu sentido interno. A primeira será trabalhada pela *filosofia da história* e vai alcançar êxito em suas análises do Direito e a segunda será trabalhada pela *filosofia da religião*. Höffe tem como objetivo demonstrar que estas duas partes não concorrem entre si, mas ao contrário, complementam-se, do mesmo modo, não procuram acrescentar nada ao empreendimento crítico em seu sentido teórico, não entram no campo do que podemos conhecer, mas somente no sentido prático, no campo da liberdade e da moral, ou seja, para utilizar as palavras do próprio Höffe:

Filosofia da História e Filosofia da Religião não prolongam, em primeira linha, a filosofia teórica mas a filosofia prática; elas não estendem o campo do conhecimento. Seus objetos não têm nenhuma realidade objetiva, mas uma realidade prática<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 270

No que diz respeito à primeira parte da resposta à pergunta sobre o que me é permitido esperar, Höffe nos conduzirá pelo caminho da *filosofia da história*, que compreende a liberdade humana em seu sentido externo, sob a ótica das leis criadas pelo Direito. E ainda que esta *filosofia da história* não esteja submetida ao crivo da *Crítica*, pois encontram-se em textos de natureza popular, contém em si aspectos próprios da *Crítica*: “contém uma espécie de crítica da razão histórica”<sup>4</sup>.

A História interessa ao homem não em seu sentido epistemológico, não pensando-a como uma metodologia própria da disciplina denominada *História*, mas interessa do ponto de vista de uma filosofia prática, uma filosofia moral. Justamente a partir disso, na interpretação de Höffe, “Kant defende uma interconexão com a crítica transcendental da razão e pergunta sob que condições dependentes da experiência o curso da História aparece como racional e dotado de sentido”<sup>5</sup>. Deste modo, vemos que o fundamento desta filosofia da história assenta-se no que ficará conhecido como o *idealismo transcendental* de Kant, fundamento este que nos remete à uma ideia de liberdade em seu sentido externo, em sua constituição jurídica (Filosofia do Direito). Que implicações isso nos traz? É o que veremos no tópico a seguir.

### 3. Filosofia da história e direito

Ora, veremos que os escritos de Kant não ignoram que há instaurado na História um quadro por vezes desolador, sem sentido e até mesmo absurdo. Mas ao mesmo tempo defende a esperança de que haverá um sentido racional no curso desta mesma história absurda. Höffe escreve que:

Conquanto a História com toda a sua desgraça apareça como sem sentido, talvez até absurda, Kant se pergunta se apesar disso não podemos descobrir nela um sentido, não na história de indivíduos e grupos mas na história de toda a humanidade, da história mundial. Por isso Kant procura para a história mundial o primeiro início e o último objetivo, o fim terminal<sup>6</sup>.

Em relação ao início da História não nos é possível conhecê-la objetivamente, mas apenas realizar conjecturas e escrever ficções sobre ela. Mesmo assim, diante das dificuldades de objetivação deste início da história, é possível, segundo Kant, ao menos deduzir algumas ideias das experiências pelas quais esta espécie humana passou e realizar analogias a partir de suposições do mundo natural. Embora Kant escreva que estas conjecturas “(...) devem

---

<sup>4</sup> HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 271

<sup>5</sup> HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 271

<sup>6</sup> HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 272

apresentar-se como um exercício concedido à imaginação, acompanhada da razão, para o divertimento e a saúde da mente. Em nenhum caso devem ser encaradas como algo sério”<sup>7</sup>, procura tomar nestas conjecturas, como fio condutor, o livro do Gênesis da bíblia e descrever uma primeira ideia do desenvolvimento da liberdade a partir da disposição natural que a natureza humana dispõe<sup>8</sup>. Neste início da História, o homem vive unicamente segundo as disposições de seus instintos, de sua natureza animalesca, permanecendo ignorante quanto à sua capacidade de liberdade e de racionalidade. Justamente quando o homem descobre em sua constituição humana a capacidade de escolher, percebe a sua liberdade, ele é capaz de se libertar do instinto e contrariar o que sua própria natureza lhe sugere. É neste sentido que podemos compreender que a história da liberdade humana começa com um dizer não à natureza. Esta interpretação nos mostra que o progresso ao qual Kant escreve é um progresso que leva o homem a superar o seu estado de natureza e permite a sua entrada no estado de liberdade: é uma filosofia da história que compreende o progresso como uma ascensão para a liberdade. Que tipo de liberdade? Uma liberdade exterior:

A história deve progredir para um a convivência dos homens em liberdade exterior, de modo que todas as forças e disposições possam desenvolver-se. A convivência em liberdade exterior efetiva-se no Estado de Direito (no Estado justo), que põe termo à barbárie e ao despotismo entre os homens. O sentido da História encontra-se na instituição de estados de direito e de uma convivência legal (justa) dos Estados entre si, em constante progresso do direito de toda a humanidade, até que finalmente se tenha formado, nos limites de uma federação de povos, uma comunidade de paz que abarque o mundo todo<sup>9</sup>.

A ideia de uma comunidade de paz deve ser o objetivo final da humanidade, o fim terminal; esta constituição tornar-se-á efetiva quando houver um Estado de Direito que ponha fim à barbárie e valorize um progresso a partir de uma ação política, a partir das relações de direito em âmbito nacional e internacional. Acontece que nesta análise de Höffe vemos que o indivíduo não conseguirá, por si só, alcançar esta finalidade última à qual a natureza humana o dispôs teleologicamente, mas somente a espécie, o gênero humano, conseguirá atingir este *fim terminal (Endzweck)*<sup>10</sup>, através de gerações sucessivas e por meio de uma organização jurídica e política consolidada pelas leis. Isso está descrito na segunda proposição da obra IaG de Kant: “No ser humano (como única criatura racional sobre a

---

<sup>7</sup> KANT, *Começo conjectural da história humana*, p. 14

<sup>8</sup> Cf. HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 272

<sup>9</sup> HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 274.

<sup>10</sup> Cf. KANT, *Crítica da faculdade do juízo*, p. 40;

Terra), as predisposições naturais que visam ao uso de sua razão estão para ser desenvolvidas, na íntegra, somente na espécie e não no indivíduo”<sup>11</sup>.

Corroborando para esta compreensão o fato de que o desenvolvimento da liberdade humana ocorre em seu sentido externo, na ideia de que a história só poderia se restringir a fatos empíricos, a ações dos indivíduos, e não em relação à intenção dos mesmos. Diante disso, o progresso da humanidade não reside na consumação da moralidade ou de uma liberdade que possa ser compreendida em seu sentido interno, mas, ao contrário,

Kant limita o progresso à justiça política, a relações jurídicas no âmbito nacional e internacional, que como relações de direito incluem a faculdade de coagir. Porque na História se trata de acontecimentos exteriores, tampouco é de modo algum possível que seu sentido último se encontre em um progresso “interior”, em um desenvolvimento da disposição moral. O progresso só pode ser esperado no âmbito exterior, na instituição de relações de direito segundo critério da razão prática pura<sup>12</sup>.

É diante disso que o progresso, para Kant, só pode ser tomado analisando as relações jurídicas e como elas foram materializadas em forma de leis. Estes fenômenos jurídicos constituem a prova de que a humanidade tem caminhado rumo ao progresso, conferindo ao longo dos tempos cada vez mais liberdade ao homem. E embora o curso da história contenha em si absurdos e barbáries, é possível, ao analisarmos o Direito, que tenhamos avançado na finalidade da natureza em desenvolver no homem suas disposições naturais. E neste sentido, sabendo que tais mudanças ocorrem lentamente, não podendo ser percebida no indivíduo, mas somente na espécie, no gênero humano como um todo, Kant reconhece o progresso para o melhor, pois, enquanto elas acontecem, são tomadas como fenômenos. Vemos, assim, que a tomada das ações do indivíduo na história como fenômeno remete à teoria do *idealismo transcendental* kantiano, teoria esta que nos impede de considerar algo que não seja fenomenal (ou que seja suprassensível) como fundamento para a defesa desta tese<sup>13</sup>.

Mas em que sentido é possível identificarmos esta melhora na História da humanidade em Kant? Höffe nos mostra que há três possibilidades: “ao lado do (1) contínuo avanço para o melhor, existem (2) a possibilidade de um constante declínio para o pior, até que enfim a própria humanidade se extermine, e (3) a possibilidade de que tudo continuamente se mantenha na mesma”<sup>14</sup>. O fato é que nenhuma destas posições pode ser provada em sentido teórico, empírico ou especulativo, restando-nos apenas um saber prático *a priori* da História que irá desembocar em um progresso do Direito, que não tem em si uma

---

<sup>11</sup> KANT, *Ideia para uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 26;

<sup>12</sup> HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 275.

<sup>13</sup> KANT, *Crítica da razão pura*, p. 374;

<sup>14</sup> HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 275;

necessidade teórica, mas sim uma necessidade prática, necessidade esta que contraria a tese de que não há um sentido no curso da história: “a concepção da história como um progresso do Direito rejeita o pensamento da ausência de sentido”<sup>15</sup>. Com isso, pretendemos demonstrar aqui que o Direito, ao ser utilizado no sentido de uma razão prático-jurídica, que propõe aos homens uma forma de viver segundo princípios, e não meramente segundo instintos, se mostra realizável na natureza. Esta ideia corresponde à teleologia kantiana de que todas as disposições naturais dos homens tendem a se desenvolver no curso da história, sendo que estas disposições chegam em seu desenvolvimento pleno somente no gênero humano como um todo, e nunca no indivíduo, por meio das diversas sucessões de gerações. A história, deste modo, seria o palco onde a natureza empreende o desenvolvimento da espécie humana.

Contudo, há um elemento indispensável na forma como Kant compreende este progresso da humanidade e faz-se necessário agora explicitarmos de maneira organizada. Estamos falando da característica antagonônica que os homens apresentam na sua vivência em sociedade e que Kant chama de *sociabilidade insociável*. Isso está demonstrado na quarta proposição da obra IaG:

Os meios que a natureza emprega a fim de permitir o desenvolvimento de todas as predisposições dos seres humanos é o seu antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que este antagonismo acaba se tornando a causa de uma organização da sociedade regida pelo direito<sup>16</sup>.

Esta ideia consiste no fato de que os homens tendem a desenvolver todas as suas disposições naturais e neste processo inclina-se à uma vivência em sociedade, causando um antagonismo com a propensão do homem em isolar-se. Da mesma forma que esta convivência social se apresenta como necessária ao sujeito, ele também procura se isolar, a viver de maneira pessoal, sozinho, contrariando as regras sociais criadas pelo grupo, procurando seguir aquilo que sua cabeça manda individualmente, criando este antagonismo.

Os seres humanos têm uma inclinação a se associar uns com os outros porque nesta condição sentem-se mais humanos, quer dizer, em melhores condições de desenvolver suas predisposições naturais. Mas eles têm também uma forte tendência a se isolar, porque encontram em si mesmos o traço antissocial que os predispõem a querer dirigir tudo somente para seus

---

<sup>15</sup> HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 276

<sup>16</sup> KANT, *Ideia para uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 29;

próprios fins e, portanto, deve-se esperar que encontrem resistência de todos os lados, assim como sabem que eles mesmos tendem a resistir aos outros<sup>17</sup>.

Esta sociabilidade insociável leva os homens a superarem sua ociosidade e sua inércia, pois estes desejam parecer honrosos diante da sociedade e com isso adquirir poder e uma posição de status diante dos demais. Como resultado deste processo, o homem produz cultura e arte, pois, do contrário, se extinguiriam. Neste ponto, Kant nos mostra que os talentos são desenvolvidos no homem, de modo que o primitivo impulso natural seja convertido em princípios morais e leve a sociedade a viver de maneira pacífica. Graças a esta sociabilidade insociável, que produz um antagonismo e um constante conflito, se consegue dar um sentido e uma finalidade para a natureza racional dos homens:

Por esta razão deve-se agradecer à natureza por sua belicosidade, por sua vaidade competitiva e ciumenta, por seu apetite insaciável por propriedade e até mesmo por poder. Sem isso todas as predisposições humanas naturais e excelentes jazeriam em sono eterno, incapazes de se desenvolver. Os seres humanos desejam harmonia, mas a natureza sabe melhor o que é bom para sua espécie: ela discordará<sup>18</sup>.

Que este antagonismo leve os homens a se desenvolverem, nos parece ser um fato incontestável. Mas, devemos chamar a atenção neste momento de nosso texto para um outro dado importante: diversos males surgem a partir desta sociabilidade insociável, diversas guerras são travadas por conta deste antagonismo que a natureza dispôs nos homens. Por conta disso é que Höffe nos ajudará a compreender que, segundo Kant, para alcançarmos a finalidade de uma comunidade de paz, baseada em um ideal cosmopolita, precisamos passar por um processo de humanização das guerras, tornando-as cada vez mais raras e, por fim, extingui-las completamente. Isso é difícil de ser concebido quando se tem em mente esta sociabilidade insociável e embora Kant se mostre otimista quanto a este progresso – mesmo observando que a História atenta de maneira contrária a toda e qualquer prerrogativa de certeza deste progresso – Höffe escreve que “a garantia que a sociabilidade insociável oferece para o fim terminal da História não consiste em uma certeza que permita predizer teoricamente o futuro da paz perpétua”<sup>19</sup>. Ao perceber o interesse dos homens em sua busca por justiça, ou melhor, a formas justas de governo, de Estado, sobretudo no fervor da Revolução Francesa, este otimismo kantiano parece estar fundamentado em uma prova

---

<sup>17</sup> KANT, *Ideia para uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 30;

<sup>18</sup> KANT, *Ideia para uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 31.

<sup>19</sup> HÖFFE, *Immanuel Kant*, p. 277;

histórica, prova esta que vê neste acontecimento da liberdade do século XVIII, o progresso da humanidade por meio do Direito.

### Considerações finais

Vimos a partir destas linhas uma das formas de entendermos a *Filosofia da História* de Kant, na qual procuramos demonstrar que a história humana representada pelas ações humanas pertence, portanto, ao reino dos fenômenos, ao reino da natureza, sendo determinada por este tipo específico de legislação, pressupondo, a partir da lei da causalidade, que todo e qualquer evento possui uma linha temporal que o sucede.

Uma vez que a história pertence ao reino da natureza, deve excluir por completo a liberdade em seu sentido interno, em seu sentido moral, para que não se contradiga ao seu idealismo transcendental, pois não se pode a partir desta ideia inserir no mundo dos fenômenos aquilo que pertence ao âmbito *noumênico*. Isso corrobora com a tese de Höffe de que o progresso da humanidade pode ser entendido apenas do ponto de vista da legalidade do direito, ou do ponto de vista político, no sentido de uma liberdade externa.

Sabemos que há outras formas de entender a filosofia da história kantiana, sobretudo a partir da ideia da liberdade em seu sentido interno, do ponto de vista da moralidade, todavia, deixaremos as análises desta tese e de suas implicações para uma outra pesquisa.

### PHILOSOPHY OF HISTORY AND LAW IN KANT

Abstract: This paper aims to present an initial discussion of Kant's Philosophy of History and its relation to the Law, as well as to understand and analyze what we believe to be a central aspect of this German philosopher: the fact that freedom is behind the progress humanity. Defending this brings us to the central issue that we intend to address during the execution of this work: what kind of freedom and what kind of progress can we refer to Kant's thought when we pronounce such a statement? A study of freedom in the context of a philosophy of history forces us to come across with some assumptions, such as the idea that human history is always an ascension from the most primitive to the most civilized of the worlds; or that we are on an ascension to perpetual peace and enlightenment; that we are moving towards a cosmopolitan life. Such premises tell us, in advance, a sense of freedom and, before that, we see that these initial prerogatives lead us to believe that humanity is in a continuous progress that has at its base an ideal of freedom. Indeed, by a bibliographic research, we will examine in this article only one of many ways of interpreting Kant's Philosophy of History trying to analyze the thesis that human freedom, in its external sense, is in a continuous progress, what can be seen from perspective of Law.

Keywords: Philosophy of History - Law - Freedom

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm, Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos, 5ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática*. Edição Bilingue. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003

\_\_\_\_\_. *Crítica da faculdade do juízo*. Trad. de Valério Rohden e Antonio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002

\_\_\_\_\_. *Começo conjectural da história humana*. São Paulo: Editora Unesp, 2010

\_\_\_\_\_. *Ideia para uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. In: Filosofia da História. Tradução Cláudio J. A. Rodrigues. 1ª edição. São Paulo: Ícone, 2012 (Coleção fundamentos da filosofia)

\_\_\_\_\_. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. In: Os Pensadores. Trad.: Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1974

\_\_\_\_\_. “Resposta à pergunta: Que é o Esclarecimento?”. In: *Textos Seletos*. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 2011. (Coleção textos filosóficos)

# O TEMPO COMO UM TRAÇO DE UNIÃO ENTRE A SOCIEDADE E SUA HISTÓRIA

*Ravena Olinda Teixeira<sup>1</sup>*

Resumo: O presente texto é uma breve análise do conceito de tempo na qual pretendemos demonstrar que existem duas maneiras possíveis de ressignificá-lo dentro da filosofia espinosana. Em princípio, abordaremos o caráter ontológico desse conceito ressaltando que o tempo não passa de um produto da nossa imaginação e, por consequência, é possível interpretar Espinosa como um profundo crítico da ideia de tempo mensurável. Nessa perspectiva, o autor propõe aos homens que se libertem da percepção temporal, por meio de um processo de correção do intelecto, para compreender todas as coisas sob uma perspectiva da eternidade. No entanto, há outra possibilidade de leitura que garante ao tempo um papel mais significativo tanto na vida particular quanto na construção da sociedade, bem como na relação da mesma com a sua história, ou seja, com a evolução da consciência coletiva e com a manutenção do bem comum. Palavras-chave: tempo – tempo medido – tempo vivido – história – sociedade.

## Introdução

*“Nessa época feliz, na qual nada assinalava as horas, nada obrigava a contá-las, e o tempo não possuía nenhuma medida além da distração e do tédio.”*

Rousseau, *Ensaio sobre a origem das línguas*, cap IX.

De início, vale ressaltar que a palavra tempo aparece poucas vezes nas obras de Espinosa, uma vez que esse conceito não é diretamente um dos problemas sobre os quais ele pretendia escrever. No entanto, para que, entre outras, a sua proposta de perceber o corpo e a mente sob certa perspectiva de eternidade fosse compreendida da maneira mais objetiva e prática possível, foi necessário que o autor dedicasse ao tempo algumas afirmações consideráveis.

O primeiro capítulo dos *Pensamentos Metafísicos* discorre sobre o ente real, o ente fictício e o ente de razão para tentar explicar os pontos mais obscuros da metafísica.<sup>2</sup> Nessa análise, Espinosa nos diz que os entes fictícios e os entes de razão não são propriamente entes. Todavia, os entes fictícios e os entes de razão são distintos porque os entes de razão são mais úteis aos homens, no sentido de que servem para reter, explicar, e imaginar mais facilmente as coisas conhecidas. Ambos são modos de pensar, eles servem tanto para explicarmos as coisas (entes de razão – tempo, número e medida) quanto para imaginar as

---

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Bolsista CNPq. Orientador: Luís César Guimarães Oliva. *E-mail:* ravenaolinda@usp.br.

<sup>2</sup> Nesta obra, Espinosa se refere à tradição escolástica, herdeira de Aristóteles.

coisas (entes de imaginação – cegueira, fim, término, etc.). Os entes de razão servem para explicar e os entes de imaginação, dentre os quais estão os entes fictícios, servem para imaginar. É nesse contexto que o tempo aparece como um dos modos de pensar que usamos para explicar as coisas, de forma semelhante ao número e à medida. Enquanto o número explica a quantidade discreta, a medida explica a quantidade contínua e o tempo explica a nossa duração. Portanto, Espinosa afirma que o tempo, por ser uma produção da mente, não representa nem um corpo exterior nem um estado do nosso corpo, ou seja, o tempo não é nem imagem nem afeto, por isso o tempo não pode ser definido como uma ideia, mas apenas como um ente de razão. Definindo o tempo enquanto ente de razão, Espinosa retira do tempo, fora de nossa mente, qualquer realidade substancial.

Todavia, a partir da Carta 12, escrita por Espinosa ao seu amigo Lodewijk Meyer no dia 20 de Abril de 1663, percebemos que seu pensamento filosófico mudou em relação aos conceitos de tempo e de duração, pois se nos *Pensamentos Metafísicos*, o tempo e a duração eram conceitos associados, já que o tempo era um ente que servia para explicar a duração, agora a duração não é mais considerada por ele como algo divisível e por isso o tempo é incapaz de mensurá-la.<sup>3</sup> Assim, o tempo passa a ser chamado de ente de imaginação e na *Ética* o tempo jamais aparece na definição de duração ou na definição de eternidade. Com efeito, a *Ética* nos diz que é impossível ter um conhecimento adequado da duração quer seja do nosso corpo quer seja dos corpos exteriores:

E como, a partir desta propriedade comum das coisas singulares, demonstramos na Proposição precedente que não temos da duração do nosso corpo senão um conhecimento extremamente inadequado, logo, será de concluir o mesmo sobre a duração das coisas singulares, a saber, que dela não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado. C. Q. D. (EIIIP31D)

Por ser inadequado, o conhecimento da nossa duração não pode estar ao alcance do conhecimento racional, mas apenas da imaginação e, exclusivamente, por meio de um ente imaginário que chamamos de tempo. Entre outras coisas, Espinosa separa o tempo dos conceitos de eternidade e de duração para desarmar a superstição, uma vez que o medo do tempo é o fundador do poder teológico-político que opera no imaginário das pessoas como grilhões invisíveis que são quase indestrutíveis.

---

<sup>3</sup> No capítulo IV da primeira parte dos *Pensamentos Metafísicos*, sobre a duração e o tempo, Espinosa definia o tempo como ente capaz de explicar a duração: “Segue-se daí claramente que a duração não se distingue da inteira existência de uma coisa a não ser por razão. Com efeito, o quanto subtrais da duração de alguma coisa, o mesmo tanto é necessário subtrair de sua existência. Para determiná-lo, comparamos essa duração com a de outras coisas que têm movimento certo e determinado, e *essa comparação* chama-se *tempo*. Por isso o tempo não é uma afecção das coisas, mas apenas um mero modo de pensar, ou seja, como já dissemos, um ente de razão; é um modo de pensar, com efeito, que serve para explicar a duração.”

## 1. A crítica ao *tempo medido*<sup>4</sup>

O caráter ontológico de não-ente dado ao tempo possibilita uma via de interpretação na qual Espinosa pode ser lido como um dos mais profundos críticos da noção que habitualmente temos do tempo. Embora ele não tenha escrito diretamente sobre isso, suas afirmações nos levam a perceber o quanto é nociva a noção de tempo que estamos acostumados a cultivar e a reproduzir.

Se pretendemos entender como a ideia de tempo atua no imaginário de grande parte das pessoas, vamos precisar retomar um pouco da mitologia grega e lembrar que nela o tempo era um Deus, ou melhor, um titã. Krónos era um titã poderoso. Segundo Pierre Vernant (2000), ele era o Deus da mentira e da falsidade, o primeiro soberano e o primeiro político, pois tudo o que fez foi pensando em manter o seu poder absoluto sobre todas as coisas. E quais coisas escapam ao poder do tempo? Somente as coisas metafísicas, porque todas as coisas corpóreas e finitas estão debaixo de seu poder, existindo dentro de seus limites. Como sabemos, Krónos devorava os próprios filhos e talvez seja por isso que nós damos ao tempo esse caráter corrosivo, que devora todas as coisas.

Por sua vez, os judeus interpretam o tempo como algo que é determinado: há tempo para todas as coisas e cabe ao homem, enquanto ser passivo, saber esperar o tempo certo de cada coisa. Pelas palavras de Salomão, há tempo de plantar, de colher, de edificar, há tempo para tudo debaixo do sol. E assim podemos compreender que o tempo é supostamente um ser que tem todos os acontecimentos em seu poder; embora não seja considerado um titã como para os gregos, o tempo para os judeus é algo que está nas mãos de Deus e que é moldado e modificado de acordo com a Sua vontade. Deus determina o tempo certo de cada coisa e o tempo de cada coisa já está determinado. Tais interpretações da ideia de tempo nos fazem perceber que tanto nos gregos quanto nos judeus e cristãos há uma espécie de medo do tempo. Talvez porque as duas interpretações apontem para uma mesma questão: o tempo destrói e corrói todas as coisas corpóreas, ele é senhor de todas as coisas finitas.

Espinosa reconhece o medo do tempo como um dos pilares da superstição. Afinal, ter medo do tempo faz parte do pensamento supersticioso, visto que por mais que os homens desconhecem o seu futuro, o tempo de cada coisa já estava determinado. Para corroborar, cito Ericka Itokazu:

O medo do tempo é parceiro aliado do imaginário teológico-judaico-cristão, pois não é somente o tempo voraz e do esquecimento que tememos. A angústia amplia-se com a imposição da polaridade, em seu grau máximo,

---

<sup>4</sup> A distinção entre tempo medido e tempo vivido é feita por Ericka Marie Itokazu em *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa*, tese de doutorado defendida em 2008 pela Universidade de São Paulo e disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-18032009-110714/pt-br.php>. No entanto, o termo “tempo vivido” aparece em BOVE, *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*, p. 28.

entre o sentimento do efêmero da criatura frente à eternidade do Criador transcendente, legislador e monarca do universo.<sup>5</sup>

Se Espinosa pretende libertar o homem das correntes psicológicas com as quais a superstição envolve a mente humana, há de se esforçar também por retirar do tempo essa imagem de um ser destruidor. E assim o faz, pois em uma filosofia da imanência em que não há abismo entre o infinito e o finito também não há espaço para um ser que, não sendo corpóreo, tem poder para agir e destruir todas as coisas corpóreas. A *Ética* II nos diz que todos os corpos agem e padecem de acordo com as leis que regem os próprios corpos, isto é, as leis da mecânica. Ou mesmo, não é coerente acreditar que o tempo de cada coisa já está determinado por um ser superior e que diante dele nos resta apenas a passividade, a paciência, o medo e a esperança de que o tempo nos seja sempre favorável.

Ademais, confundir o tempo com um ente real acarreta uma perspectiva da vida mais triste e impotente. Se antes o tempo era um Deus indomável ou se ele pertencia a Deus e por isso os homens deveriam temê-lo, nos nossos dias, em que somos remunerados por cada hora de trabalho, o tempo tem sido aliado da exploração humana. Seguindo uma ideia de tempo bem determinado, minuciosamente medido, cronometrado e calculado, vivem cada segundo baseados no relógio, por consequência, mais do que nunca a fala de Salomão faz sentido: há tempo de plantar, de colher, de edificar, de destruir. Nos dias de hoje, todas as coisas, todas as atividades humanas, estão sob a ordem de um tempo bem determinado, bem definido, e a máxima que reproduzimos diariamente é: “tempo é dinheiro”, de tal forma que nos falta tempo para tudo, porque afinal toda vez que tentamos transformar o tempo em um ser real, ele nos escapa das mãos.

A filosofia de Espinosa nos revela uma nova perspectiva diante do tempo, ele passa a ser considerado como resultado da potência da mente e não da potência de um Deus transcendente, por isso o tempo não pode ser usado pela superstição como algo que transcende o homem e o determina, o modifica ou o limita; longe de ser um ente metafísico ou de ser um dos poderes e artimanhas de Deus para governar os homens, é para Espinosa, como bem define Itokazu, um “não-objeto”. O tempo não é um ser sobrenatural nem tampouco é a medida da existência das coisas finitas, ele não é senão uma criação da mente humana, criação que frequentemente é confundida com os entes reais. O que quer dizer que, apesar de vivermos rodeados de relógios e calendários que servem para nos ajudar a administrar a nossa existência finita, nós nos baseamos em algo que não tem nenhuma realidade ontológica, senão enquanto um mero modo do pensar que existe apenas em nossa mente e que serve de auxílio para que a imaginação possa compreender a duração indefinida dos corpos. Portanto, o tempo é um conceito formado em nossa mente porque “sentimos e experimentamos” que nosso corpo é finito. Logo, o tempo é a forma que a nossa mente encontra para expressar a duração que ela percebe, se esforçando para quantificar uma

---

<sup>5</sup> ITOKAZU, E. *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa*, p. 29.

continuação indefinida do existir que é a sua própria potência finita. E assim, embora o tempo seja um esforço para compreender a duração, ele fracassa porque não é possível mensurá-la, uma vez que ela é a própria continuação indefinida da existência, continuação indivisível, conforme a Carta 12.

Sob a medição do tempo, a continuidade de nossa existência passa a ser vivida de forma esfacelada, porque o tempo não liga um instante a outro, ao contrário, ele os separa. Mas será possível encontrar no seio da filosofia espinosana um espaço para o tempo que não seja apenas como um ente que produz paixões tristes, uma vez que perceber o tempo é o que necessariamente possibilita que os homens tenham uma história, tanto individual quanto coletiva?

E aí cabe ressaltar uma distinção entre o *tempo vivido* e o *tempo medido* e perceber que o tempo medido é apenas uma ilusão que limita o que realmente importa: o *tempo vivido*.

## **2. O tempo vivido: memória, história e sociedade.**

O que chamamos de *tempo vivido* é justamente as afecções do corpo, suas modificações, seus vestígios, suas marcas e suas imagens. Nós percebemos a duração por causa da passagem entre um afeto e outro, ou seja, por causa dos vestígios que são deixados em nosso corpo. Com efeito, o tempo vivido é o conjunto das experiências que nos compõem e que aos poucos vão modelando a nossa identidade pessoal e a nossa história. Logo, podemos dizer que o *tempo vivido* é a memória.

Tanto a memória individual quanto a memória coletiva constituem e são constituídas pela experiência, há entre elas (memória e experiência) uma relação de dependência. De forma que não há memória sem experiência e tampouco nossas experiências seriam úteis se não tivéssemos capacidade de gravá-las na memória. (Quando Espinosa, na EIIP18, descreve como se dá o processo de recordar os corpos exteriores, entendemos que a memória é o resultado das experiências de nosso corpo e da nossa mente, e que podemos considerar a experiência como um conhecimento válido porque além de experimentar as coisas nós podemos memorizá-las e compará-las.)

Para Espinosa existem apenas duas maneiras de chegar à verdade: pelo conhecimento racional e pela experiência (se considerarmos que a experiência pode ensinar algo de verdadeiro), uma vez que, em todas as suas obras, encontramos sua insistência em dizer que não podemos duvidar daquilo que a experiência nos diz. Com efeito, acreditamos, por conta dessa insistência, que é justamente por defender a experiência como um meio de alcançar princípios verdadeiros que no *Tratado político*, no qual ele analisa as formas de governo e procura estabelecer princípios para uma república “ideal”, notamos que logo após as seguintes palavras: “conforme a experiência demonstra”, encontramos algum fato histórico que comprove suas hipóteses, assim como encontramos frequentemente referências aos grandes historiadores, por exemplo, Tito Lívio e Tácito. No *Tratado político*,

vemos claramente que o filósofo retira princípios políticos dos exemplos históricos. Vejamos:

Nenhum rei, além disso, poderá proporcionar a si mesmo maior segurança do que aquele que reina assim na cidade. [...] Quanto menos são os conselheiros e, por conseguinte, quanto mais potentes são, maior é para o rei o perigo de que eles transfiram o estado para um outro. Certamente, nada aterrorizou mais David que o fato de o seu conselheiro Aquitofel escolher o partido de Absalão. [...] Tácito, *Histórias*, Livro I.<sup>6</sup>

Ou seja, sempre que Espinosa quer declarar a autoridade da experiência ele recorre à história, logo a história também é reconhecida como um critério legítimo que serve não só para conhecer os fatos que ocorreram no passado, mas para extrair dela algo que nos ajude a compreender o presente e estabelecer princípios que proporcionem um futuro mais seguro. Tais coisas ficam ainda mais claras no *Tratado Teológico-político (TTP)*. Cito:

O que a escritura quer ensinar de natureza apenas especulativa é, essencialmente, o seguinte: existe um Deus, ou seja, um ser que fez, dirige e sustenta todas as coisas com suma sabedoria, que cuida dos homens, ou melhor, daqueles que vivem piedosa e honestamente, já que aos outros ele castiga com numerosos suplícios e os aparta dos bons. Tudo isso a escritura comprova apenas pela experiência, quer dizer, pelas histórias que narra.<sup>7</sup>

Em seguida, ele encerra esse mesmo capítulo ao afirmar que aquele que ignora as histórias das *Sagradas escrituras* e não conhece nada pela luz natural (razão), se não é ímpio ou insubmisso com certeza é desumano, semelhante a um animal que não possui nenhum dom de Deus.

Nessa mesma obra (*TTP*), Espinosa faz uma análise da história dos hebreus para propor uma nova política, uma política sem a interferência da religião. Durante todo o texto, percebemos claramente como ele recorre à história principalmente para compreender as origens da superstição e para separar a religião e o Estado. De acordo com a análise histórica feita por Espinosa nessa obra, compreendemos como se originam as superstições judaico-cristãs, como a religião foi utilizada como meio para governar a multidão e por quais meios ela mantém esse poder até os dias atuais. Assim, vemos que Espinosa retira princípios políticos verdadeiros da experiência (história). O capítulo XVIII do *TTP* já traz no título a comprovação de nossas palavras, a saber, *Onde se concluem, a partir da república dos hebreus, e da sua história, alguns princípios políticos*.

---

<sup>6</sup> ESPINOSA, B. *Tratado político*, cap. VII, §14.

<sup>7</sup> ESPINOSA, B. *Tratado Teológico-político*, cap. V, p. 199 e 200.

Além disso, percebemos que o tempo vivido e a memória coletiva, no caso principalmente dos hebreus, foi, e continua sendo até hoje, um elo entre eles desde o princípio, na formação do Estado, que para Espinosa acontece logo depois da saída do Egito. Eles partilhavam e partilham das mesmas memórias e por isso formam um novo corpo, que com a formação do Estado veio a ser um corpo político. Nas palavras de Laurent Bove:

Os hebreus assim definem sua identidade no imaginário, atribuindo-se, com exclusividade, o nome de *filios Dei*. Esta identidade é a de um povo, da história mítica de uma nação que, para além dos indivíduos mortais que a compunham, afirma-se na sua substância imaginária como indestrutível e eterna.<sup>8</sup>

No *Tratado político*, Espinosa defende que os homens são naturalmente sociáveis e que não é possível pensar nos homens vivendo isoladamente. Afinal, nada é tão bom para o homem quanto outro homem e por isso eles jamais farão nada que dissolva o estado civil por completo. Mas quais fatores são determinantes para a formação desta ou daquela sociedade?

### Considerações finais

Espinosa não escreve sobre isso de maneira direta, mas ao lermos o *Tratado Teológico-político* somos conduzidos a pensar que o *tempo vivido* e a memória são o elo entre a sociedade e sua história, e que tal elo está registrado, no caso da sociedade formada pelos hebreus, nas *Escrituras Sagradas*. O tempo vivido dos primeiros hebreus e daqueles que fundaram o primeiro Estado de Israel está reunido exclusivamente nas *Sagradas Escrituras* e compõe nessa obra a história desse povo específico, sendo ela mesma o único elo entre eles, ou seja, tais registros são o elo entre essa sociedade e sua história. De tal forma que sem eles, sem tais afecções em comum, certamente esse povo jamais teria se formado tal como aconteceu e nós não teríamos por meio deles ou de tantos outros povos como extrair princípios políticos que nos ajudassem a resolver questões que permanecem latentes nos dias de hoje. Desse modo, o tempo pode ser visto como uma produção que não resulta apenas na impotência humana e nas paixões tristes, mas também em um conhecimento verdadeiro que tem como fundamento a própria experiência. É a partir do tempo vivido que surgem e são registradas as experiências humanas. Portanto, é por esse prisma que o tempo, assim como a própria imaginação, embora sejam um modo limitado e parcial de perceber as coisas, podem produzir um conhecimento verdadeiro. Para tanto, nos ensina a *Ética II*, basta que estejamos conscientes de suas limitações.

---

<sup>8</sup> BOVE, L. *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*, p. 200. Tradução nossa.

## TIME AS A TRACE OF UNION BETWEEN SOCIETY AND ITS HISTORY

Abstract: This paper is a brief analysis of the concept of time in which we intend to demonstrate that there are two possible ways of offering it new significance inside Spinoza's philosophy. In principle, we discuss the ontological character of this concept emphasizing that time is nothing but a product of our imagination and, consequently, it is possible to interpret Spinoza as a deep critic of the idea of measurable time. From this perspective, the author proposes to release men from the temporal perception through a process of correction of the intellect, in order to understand all things from the perspective of eternity. However, there is another possibility of interpretation that guarantees to time a more significant role both in private life and in the construction of society, as well as in the relation of society with its history, i.e. with the evolution of the collective consciousness and the maintenance of common good.

Keywords: time – measured time – lived time – history – society.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOVE, L. *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin, 1996.

CHAUI, M. *A nervura do real: Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

ESPINOSA, B. *Correspondência*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Pensamentos metafísicos*. Tradução e notas de Marilena Chaui. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Tratado político*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

\_\_\_\_\_. *Œuvres Complètes*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1978.

\_\_\_\_\_. *Correspondencia*. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

\_\_\_\_\_. *Tratado Breve*. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

\_\_\_\_\_. *Tratado da reforma da inteligência*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Tratado Teológico-político*. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. 3ª edição. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

\_\_\_\_\_. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

ITOKAZU, E. *Tempo, duração e eternidade na filosofia de Espinosa*. Tese de doutorado. Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 2008.

ROUSSEAU, J. *Ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

SALOMÃO. *Eclesiastes*. In: *Bíblia Sagrada*. 2ª ed., revista e atualizada no Brasil. São Paulo: Ed. SBB, 2007.

TEIXEIRA, L. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: UNESP, 2001.

VERNANT, P. *O universo, os deuses, os homens*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

# HISTÓRIA EM JEAN-JACQUES ROUSSEAU: A DECADÊNCIA SEM VOLTA

Priscila de Oliveira Silva<sup>1</sup>

Luciano da Silva Façanha<sup>2</sup>

Resumo: Desde o *Discurso sobre as ciências e as artes*, Rousseau nos aponta para uma história das sociedades, quando responde negativamente a pergunta da Academia de Dijon se o restabelecimento das ciências e das artes teria contribuído para o aprimoramento moral. No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, o filósofo aborda a história da humanidade como uma história de decadência e degeneração, da qual é impossível retornar à natureza de origem. A corrupção das sociedades pode ser retardada, mas jamais revertida. Dito de outra maneira, Rousseau apresenta uma concepção linear da história, e o objetivo deste trabalho é apresentá-la à luz da interpretação de Maria das Graças de Souza.

Palavras-chave: história – sociedade – decadência.

A noção de história em Jean-Jacques Rousseau não poderia ser diferente do tom pessimista e condenatório que está presente em suas obras: a história de uma sociedade degenerada e corrompida. O filósofo genebrino distingue o homem primitivo do estado natural que vive em si mesmo, e o homem civilizado da sociedade civil que vive fora de si, pois está sempre considerando a opinião do outro. O homem da segunda descrição é o que descreve tão bem o do Século das Luzes, segundo Rousseau. Resta-nos agora entender qual o percurso da história da humanidade juntamente com essas duas noções de homem.

Maria das Graças de Souza em seu livro *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês* dedica um capítulo, intitulado *História e declínio em Rousseau*, para verificar que tipo de história Rousseau aponta que seja a da humanidade. Ora, se a história da humanidade começa como história da inocência e se desenvolve como a história da queda, estaríamos condenados, indubitavelmente, à degeneração, ou, num momento de esperança, encontraríamos a redenção? Ou ainda, voltaríamos à origem? Para responder tais questões, é preciso refazer o próprio percurso histórico que Rousseau traçou.

É no *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* que Rousseau situa o homem nas duas situações. Logo no início do *Segundo Discurso*, Rousseau anuncia que não tratará de verdades históricas, mas sim de raciocínios hipotéticos e condicionais para

---

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade (PGCult) – Mestrado Interdisciplinar da Universidade Federal do Maranhão – UFMA. Graduada em Filosofia. Conta com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Maranhão (FAPEMA/CAPES) para o desenvolvimento de sua pesquisa. E-mail: prih.o@hotmail.com.

<sup>2</sup> Doutorado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP. Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão – UFMA. E-mail: lucianosfacanha@hotmail.com.

mostrar as coisas em seu estado natural, recurso utilizado por ele no qual podemos comparar os dois estados, e percebermos o quão longe estamos de nossa natureza, ao caminharmos em direção oposta a ela.

Sendo assim, temos, inicialmente, os homens selvagens, livres e inocentes que viviam dispersos, voltavam-se somente às verdadeiras necessidades, cuja Natureza era suficiente para atendê-las. Os únicos instrumentos que utilizavam eram seus próprios corpos, que, expostos às tempestades, mudanças de estações e outras forças que a Natureza produz, eram resistentes e preparados para enfrentar a situação mais difícil possível. Os homens civilizados, ao contrário, possuidores de tantos utensílios que tornavam suas vidas mais sofisticadas, eram imensuravelmente mais fracos. Comparando o homem selvagem e o homem civilizado, Rousseau questiona qual estado é mais vantajoso:

Se tivesse um machado, seu punho romperia galhos tão resistentes? Se tivesse uma funda, lançaria com a mão, com tanto vigor, uma pedra? Se possuísse uma escada, subiria a uma árvore tão ligeiramente? Se tivesse um cavalo, seria tão veloz na corrida? Dai ao homem civilizado o tempo de reunir todas essas máquinas à sua volta; não se poderá duvidar que, com isso, sobrepassa, com facilidade, o homem selvagem. Se quiserdes, porém, ver um combate mais desigual ainda, deixa-os nus e desarmados uns defronte dos outros, e logo reconheceréis qual a vantagem de sempre ter todas as forças à disposição (...).<sup>3</sup>

O estado no qual os homens se encontram nesse momento é o de pura inocência, vivendo dispersos na natureza, não há dependência mútua entre eles, havendo apenas a comparação em relação aos animais, pois “verificando que mais os ultrapassa em habilidade do que eles o sobrepujam pela força, aprende a não mais temê-los.”<sup>4</sup> É nesse estado também que esses “primeiros homens” têm quase como única preocupação a própria conservação e suas faculdades deverão ser exercitadas principalmente para esse fim, “seja o ataque e a defesa, quer para subjugar a presa, quer para defender-se de tornar-se a de um outro animal.”<sup>5</sup>

Até aqui, como observa Rousseau, o homem foi analisado em seu aspecto físico. É preciso agora considerá-lo numa perspectiva metafísica e moral para compreendermos em que sentido, mais uma vez, Rousseau julga a passagem do homem selvagem ao da sociedade, e como isso traz consequência em sua concepção de história.

Ao contrário do animal que não pode desviar-se do que a Natureza lhe impõe como regra, o homem, que é um agente livre, por um ato de liberdade, concorda ou vai para o caminho inverso do que a Natureza lhe dita. Aliás, há uma qualidade muito específica e

---

<sup>3</sup> ROUSSEAU, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 239.

<sup>4</sup> ROUSSEAU, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 239.

<sup>5</sup> ROUSSEAU, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 242.

fundamental que distingue o homem do animal e é em grande parte responsável da trajetória humana rumo à decadência: é a faculdade de aperfeiçoar-se. Conforme Rousseau:

Seria triste, para nós, vermo-nos forçados a convir que seja essa faculdade, distintiva e quase ilimitada, a fonte de todos os males dos homens; que seja ela que, com o tempo, o tira dessa condição original na qual passaria dias tranquilos e inocentes; que seja ela que, fazendo com que através dos séculos desabrochem suas luzes e erros, seus vícios e virtudes, o torna com o tempo o tirano de si mesmo e da natureza.<sup>6</sup>

Como observa Souza, a ideia de perfectibilidade é um processo de desnaturaçã:

É preciso assinalar, em primeiro lugar, que a noção de perfectibilidade, componente inegável da ideia de progresso, tem um papel fundamental na antropologia de Rousseau. ‘Qualidade muito específica’, ‘faculdade muito ilimitada’, ela distingue o homem do animal, e, com a intervenção das circunstâncias, desenvolve sucessivamente as outras faculdades. Este processo de aperfeiçoamento é um processo de desnaturaçã. Para compreendê-lo, é preciso atentar para o tempo com a sua ‘lenta sucessã das coisas’, na qual a açã de pequenas causas, agindo sem cessar, produzirá as grandes revoluções. Assim, diz Rousseau no *Segundo Discurso*, para compreender melhor a história dos homens, ‘é preciso seguir o progresso dos tempos e das coisas’, estudar, ‘no progresso das coisas as ligações escondidas que o vulgo não percebe’.<sup>7</sup>

Como bem percebe a autora, a ideia dessa continuidade histórica serve, para Rousseau, não para afirmar o progresso da humanidade, mas para criticá-la. O pessimismo sobre o “progresso” da humanidade se dá em dois sentidos. Em primeiro lugar, podemos considerar que o homem progrediu ao dormir em cabanas se protegendo das intempéries da natureza. Porém, esse progresso também significa fraqueza, pois, se antes os homens viviam em comunhão com a natureza, ao ponto de adaptarem-se às circunstâncias mais perigosas, ao tentar desviá-las de si, menos as suportarás.

Esse “anti-progresso” não consiste apenas no aspecto material, mas sobretudo nas relações sociais. Se, antes, a primeira preocupação do homem era apenas com sua própria conservação, e a Natureza era suficiente para satisfazer todas as suas necessidades (como dormir, comer, relações sexuais), não existia dependência mútua entre os homens. Mas, à medida que o gênero humano cresceu, e “anos estéreis, invernos longos e rudes, verões

---

<sup>6</sup> ROUSSEAU, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 243.

<sup>7</sup> SOUZA, *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*, p. 77.

escaldantes, que tudo consomem, exigiram deles uma nova indústria”<sup>8</sup>, os homens começaram a compararem-se entre si, causando uma espécie de reflexão de quem era mais forte ou fraco, mais lento ou rápido, mais ousado ou medroso.

Souza ressalta que ao deixar a vida solitária e nômade nas florestas pela vida familiar, o homem passou a experimentar sentimentos de ternura, paternais e maternais, e o amor conjugal. Além disso, a divisão de trabalho trouxe uma relação de dependência que antes os homens não haviam experimentado, “o ferreiro precisa do agricultor, o agricultor do pastor. Ninguém é mais auto-suficiente.”<sup>9</sup>

Dessa nova configuração de convivência desenvolvem-se novos progressos, como o estabelecimento das famílias, tornando-se pequenas sociedades, a formação de um idioma comum, as ideias de mérito e de beleza, ocasionando os sentimentos de preferências. É no momento que os homens começaram a apreciar-se mutuamente que se estabeleceu a ideia de consideração. Aqui, é o *amor-próprio* se instalando entre os homens. Diz Rousseau:

Cada um começou a olhar os outros e a desejar ser ele próprio olhado, passando assim a estima pública a ter um preço. Aquele que cantava ou dançava melhor, o mais belo, o mais forte, o mais astuto ou o mais eloquente, passou a ser o mais considerado, e foi esse o primeiro passo tanto para a desigualdade quanto para o vício; dessas primeiras preferências nasceram, de um lado, a vaidade e o desprezo, e, de outro, a vergonha e a inveja.<sup>10</sup>

Essa fatal condenação se revela muito mais nociva na época na qual Rousseau se encontra. No *Discurso sobre as ciências e as artes*, resposta elaborada à questão da Academia de Dijon em 1750, se o restabelecimento das ciências e das artes teria contribuído para aprimorar os costumes, Rousseau responde negativamente e defende que as ciências, as artes e as letras contribuem para que os homens concorram entre si.

É dessa “concorrência” que nascem os refinamentos do gosto e da polidez. O homem polido, dotado de vontade de ser notório, apela para a adulação, para cuidados sedutores e traiçoeiros, e com o passar do tempo tem sua alma diminuída e o coração corrompido. O ciúme, a rivalidade e o ódio passam a permear ocultamente sob o véu da polidez as relações humanas, daí se justifica a condenação de Rousseau no *Primeiro Discurso*: “Não mais amizades sinceras e estima real; não mais confiança cimentada. As suspeitas, os receios, os medos, a frieza, a reserva, o ódio, a traição esconder-se-ão todo o tempo sob esse véu uniforme e pérfido da polidez (...).”<sup>11</sup>

As ciências, as artes, o luxo, o comércio e as leis consideradas as obras primas da política pelos homens de letras, bem como as provas concretas da evolução e progressão da

---

<sup>8</sup> ROUSSEAU, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 260.

<sup>9</sup> SOUZA, *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*, p. 78.

<sup>10</sup> ROUSSEAU, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 263.

<sup>11</sup> ROUSSEAU, *Discurso sobre as ciências e as artes*, p. 344.

sociedade, aparentam conceder amplos benefícios no que concerne aos laços dos homens ao pôr um dependente do outro mutuamente, criando necessidades recíprocas e interesses comuns, obrigando cada homem a concorrer à felicidade do outro para assim obter a sua.

Rousseau parece lamentar todas as relações humanas, pois apesar da ascensão triunfal das ciências e das artes na época das Luzes, as “disposições do coração” não correspondem mais à “atitude exterior”, não há mais sinceridade, não existe mais confiança entre os homens. Segundo Jean Starobinski, o que está em jogo é o destino dos homens:

O espírito humano triunfa, mas o homem se perdeu. O contraste é violento, pois o que está em jogo não é apenas a noção abstrata do ser e do parecer, mas o destino dos homens, que se divide entre inocência renegada e a perdição doravante certa: o parecer e o mal são uma e mesma coisa.<sup>12</sup>

A história da humanidade que começou como a história da inocência, desenvolve-se como a história da degeneração. Mas será possível um retorno à origem ou mesmo um encontro à redenção? No *Prefácio a Narciso ou O amante de si mesmo*, Rousseau ressalta que uma vez tendo acesso à corrupção, é impossível retornar à virtude. No máximo, podemos conservar os que ainda são virtuosos:

(...) em primeiro lugar, uma vez que um povo corrupto nunca mais volta à virtude, não se trata mais de tornar bons aqueles que não o são, mas de conservar assim aqueles que têm a felicidade de sê-lo. Em segundo lugar, as mesmas causas que corromperam os povos servem algumas vezes para prevenir uma corrupção ainda maior (...).<sup>13</sup>

Souza observa que ao contrário da concepção grega de história pensada a partir do modelo cósmico, isto é, a história da humanidade movendo-se em linhas circulares que se repetem, exibindo, portanto, um padrão repetitivo, a história em Jean-Jacques Rousseau baseia-se numa trajetória linear, cuja concepção é herdada da tradição cristã, sobretudo com Santo Agostinho na *Cidade de Deus* ao defender a volta de Cristo ressuscitado para acabar com todos os males do mundo:

Esse caráter da história que se poderia chamar de apocalíptico, que a divide num antes e num depois, um antes de estatuto prospectivo, que consiste numa preparação para o que virá no futuro, e um depois de caráter retrospectivo, dependendo do que se realizar agora, e que é a marca da

---

<sup>12</sup> STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*, p. 12.

<sup>13</sup> ROUSSEAU, *Prefácio a Narciso ou O amante de si mesmo*, p. 426.

concepção linear moderna da história, parece ser uma herança laicizada do cristianismo.<sup>14</sup>

Porém, como ressalta a autora, a história linear de Rousseau não é a da redenção, mas a história da queda, “é como se ficássemos apenas com os momentos do paraíso e do pecado”<sup>15</sup>. Do lado do paraíso, temos o homem inocente em seu estado de natureza, livre e autossuficiente, cujas necessidades eram atendidas pela natureza. E, do outro lado, o do pecado, temos o homem corrompido e degenerado com suas novas necessidades, novos laços, movidos pela vaidade, pela inveja, pelo ciúme, enfim, pela vontade de ser visto pelo outro. É esse o triste caminho da humanidade que Rousseau prevê em suas obras.

### HISTORY IN JEAN-JACQUES ROUSSEAU: THE DECAY OF NO RETURN

Abstract: Since the *Discourse on the Arts and Science*, Rousseau points us to a history of societies when he negatively answers to the Academy of Dijon’s question if the reestablishment of sciences and arts would have contributed to the enhancement of moral. In the *Discourse on the Origin and Basis of Inequality Among Men*, the philosopher discusses the history of mankind as a history of decay and degeneration, whereof is impossible to return to the original nature. The corruption in the societies may be retarded but never reversed. In other words, Rousseau presents a linear conception of history, which will be demonstrated in this essay through the interpretation of Maria das Graças de Souza.

Keywords: history – society – decay.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes*. Tradução: Lourdes Santos Machado; introdução e notas de Paulo Arbousse-Bastide e Lourival Gomes Machado. 1ª edição. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. Tradução: Maria Lúcia Machado. Edição de bolso. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

---

<sup>14</sup> SOUZA, *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*, p. 70.

<sup>15</sup> SOUZA, *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*, p. 72.

# HISTÓRIA, PERFECTIBILIDADE E DEVIR EM VOLTAIRE E ROUSSEAU – ENTRE SOCIEDADES CIVILIZADAS E SELVAGENS (Dialogando com Maria das Graças e Claude Lefort)

Leonardo Oliveira Moreira<sup>1</sup>

Resumo: Aqui, privilegiam-se duas abordagens. De um lado, uma abordagem de *Ilustração e História*, de Maria das Graças de Souza, como orientação para se aproximar e se problematizar os modos de concepção da *história* em Voltaire e Rousseau a partir “das imagens sobre (...) o povo americano”. De outro, a abordagem – pelas vias de uma leitura enviesada – de Claude Lefort (em *As formas da história e Desafios da escrita política*) no sentido de se problematizar a *história* pela ótica do devir das sociedades selvagens.

Palavras-chave: História – Perfectibilidade – Voltaire e Rousseau – Maria das Graças e Lefort – Devir das sociedades selvagens

## Nota preliminar

Dada a extratemporalidade do conceito de devir no contexto das Luzes francesas, faz-se necessário esclarecer-se o uso desse conceito desde o título. Tal se deve às inferências de Claude Lefort sobre certo devir da história, mormente em seu texto sobre as “Sociedades ‘sem história’ e historicidade”<sup>2</sup>, inferências aqui retomadas no fito de articular a ideia de devir das *sociedades selvagens* com os conceitos de *história* e *perfectibilidade*, em Voltaire e Rousseau, a partir das questões levantadas por Maria das Graças em seu livro *Ilustração e História*<sup>3</sup>. Tratar-se-á, portanto, da relação da *história* com *olhares* lançados sobre as sociedades selvagens da América. Um olhar de Voltaire, posto aqui nos termos elucidados por Maria das Graças, um olhar de Rousseau e, por fim, um olhar contemporâneo de Lefort.

## Voltaire, Rousseau e a recepção da imagem dos *selvagens* da América

No texto “Voltaire e a América”, Maria das Graças reforça a ideia de que Voltaire teria investigado uma vasta literatura sobre os *selvagens*, tanto nas histórias dos missionários,

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia (FFLCH-USP).

<sup>2</sup> LEFORT, *As formas da história*.

<sup>3</sup> SOUZA, *Ilustração e História*.

quanto nos relatos dos viajantes.<sup>4</sup> Enquanto Rousseau, por sua vez, teria se valido, além de Montaigne e Buffon – como nos mostra Jean Morel em sua pesquisa sobre as fontes do segundo *Discurso*<sup>5</sup> –, de uma extensa literatura sobre os selvagens da América. No entanto, nem Voltaire nem Rousseau teriam se absterido de estabelecerem suas críticas a tal literatura. De acordo com Maria das Graças, “em relação a essas fontes, Voltaire se dá o direito de não acreditar em tudo que relatam”<sup>6</sup>, excluindo, nesse sentido, os aspectos fabulosos de tal literatura. E Jean Morel já pontuara que Rousseau “considera a relação de viagem como um documento que ele critica”, de modo que “o valor de toda história das viagens é também contestado”<sup>7</sup>.

Pode-se, em um primeiro momento, como percebe Maria das Graças, “pensar que é apenas o gosto pelo exotismo que leva os homens das Luzes a se interessarem por terras longínquas”; no entanto, “esta seria uma interpretação simplificadora, que certamente não daria conta do papel que exerce, em toda a produção literária e filosófica do século, o recurso a imagens das terras americanas e de seus habitantes”<sup>8</sup>. A imagem dos selvagens americanos se funde com os pensamentos dos próprios filósofos, de modo que, “os filósofos utilizam a voga do exotismo colonial para refletir sobre sua própria sociedade, e, neste sentido, suas referências à América lhes servem muito mais para conhecer a si mesmos do que os americanos”<sup>9</sup>, ou seja, “o recurso aos temas relativos à América são instrumentos de esclarecimento ou mesmo de demonstração de sua própria filosofia”<sup>10</sup>. No *Discurso sobre a desigualdade*, Rousseau enuncia ambos os argumentos expostos por Maria das Graças quando diz que, mesmo depois de séculos que viajantes europeus escreveram e publicaram ininterruptamente diversos relatos, ele estaria convencido de que só conheciam a si mesmos<sup>11</sup>. Seriam necessários, nas palavras de Rousseau, “olhos feitos para ver”, como os de um “Montesquieu, um Buffon, um Diderot, um Duclos, um d’Alambert, um Condillac”<sup>12</sup>. Contudo, como observa Maria das Graças, isso não seria tanto para conhecer os próprios *selvagens*, pois, como escreve Rousseau, esses “novos Hercules” viajariam, observariam e escreveriam para que se pudesse ver “surgir um novo mundo”, mas, também, para que pudessemos assim conhecer o nosso próprio mundo.<sup>13</sup>

---

<sup>4</sup> SOUZA, *Ilustração e História*, p.210.

<sup>5</sup> MOREL, “Recherches sur les sources du Discours de l’inégalité”.

<sup>6</sup> SOUZA, *Ilustração e História*, p.210.

<sup>7</sup> MOREL, “Recherches sur les sources du Discours de l’inégalité”, p.184-185.

<sup>8</sup> SOUZA, *Ilustração e História*, p.208-209.

<sup>9</sup> SOUZA, *Ilustração e História*, p.209.

<sup>10</sup> SOUZA, *Ilustração e História*, p.209.

<sup>11</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l’origine de l’inégalité parmi les hommes*, p.212.

<sup>12</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l’origine de l’inégalité parmi les hommes*, p.213.

<sup>13</sup> Cf. ROUSSEAU, *Discours sur l’origine de l’inégalité parmi les hommes*, p.214.

## “Voltaire e a América” – História e sociedades selvagens

Vejam, agora, a relação posta por Maria das Graças sobre o olhar de Voltaire entre as sociedades selváticas e sua concepção de história. São conhecidas as críticas que Voltaire fez sobre a recepção do *selvagem* em Rousseau, de modo que, em geral, se atribui àquele um preconceito eurocêntrico em relação a tais sociedades. Jean Starobinski, em nota ao segundo *Discurso* (edição da Pléiade), ressalta parte da crítica de Voltaire no *Journal de Sçavants* de 1756, onde esse escreve que a perfectibilidade, que retirou os homens do primeiro estágio natural, seria uma “faculdade inútil e ilusória” se não retirasse os homens de seu primeiro estado, e não seria mais um “princípio ativo e constante” se os abandonassem no segundo estado<sup>14</sup>. De modo que, o exemplo dos selvagens no segundo *Discurso* de Rousseau seria vão, e não provaria senão que eles estariam atrasados no curso da perfectibilidade.<sup>15</sup> Porém, observa Maria das Graças, faz-se necessário entender a posição voltairiana “à luz de sua concepção da história, concepção de caráter intelectualista, segundo a qual o percurso histórico pode ser considerado em direção ao melhor”<sup>16</sup>, ou seja, “para Voltaire, o critério para estabelecer a superioridade de um povo sobre outro é precisamente o grau de processo intelectual que pode atingir”<sup>17</sup> e que impede que se tornem reféns de superstições ou de dominadores fanáticos. Tal conhecimento advém do acúmulo de processos científicos, técnicos e artísticos. Portanto, é sob a luz de uma “perspectiva histórica” que ela reinterpreta “o juízo de Voltaire sobre a [suposta] inferioridade dos indígenas americanos”<sup>18</sup>.

Maria das Graças realiza um processo de análise da crítica de Voltaire que prioriza sua concepção de história. Por um lado, expõe a crítica daquele às sociedades selvagens, e por outro, sua crítica à barbárie que também se fazia presente nas sociedades especificadas como civilizadas. O processo histórico não seria, para Voltaire, homogêneo. Uma sociedade pode alcançar certo desenvolvimento e depois retroceder, não há garantias de sucessão automática a um estágio posterior. Além das civilizações antigas que se arruinaram, a autora nos dá o exemplo do século XVIII europeu que, apesar dos progressos nas ciências e nas artes, vivenciava, paralelamente, “cultos supersticiosos, fanatismos religiosos e credices”<sup>19</sup>. Se Voltaire pontuava a inferioridade dos selvagens pelo fato de não possuírem uma razão cultivada, por serem *estúpidos* e por se submeterem sem resistência (como se pode ler no seu *Ensaio sobre os costumes*), os europeus, por sua vez, experimentariam um estágio heterogêneo, onde grande parte da sociedade vivia na obscuridade.<sup>20</sup> Considerando-se a heterogeneidade

---

<sup>14</sup> Ver STAROBINSKI, “Notes et variantes”, p.1345. (Fonte: *Journal de Sçavants*, MDCCLVI, junho, vol.II, Paris, Lambert, p.414).

<sup>15</sup> Ver STAROBINSKI, “Notes et variantes”, p.1345.

<sup>16</sup> SOUZA, *Ilustração e História*, p.212.

<sup>17</sup> SOUZA, *Ilustração e História*, p.212.

<sup>18</sup> SOUZA, *Ilustração e História*, p.212.

<sup>19</sup> SOUZA, *Ilustração e História*, p.213.

<sup>20</sup> Cf. SOUZA, *Ilustração e História*, p.211-212.

dos processos da perfectibilidade em uma mesma sociedade, “os europeus permanecem ainda no estágio de inferioridade atribuído aos selvagens da América”<sup>21</sup>. O que Maria das Graças nos mostra é que as mesmas características que denotam, para Voltaire, o obscurantismo da razão e a falta de capacidade de resistência política são criticadas em ambas as sociedades, nas selváticas e nas civilizadas. A estupidez, a falta de resistência, a razão não cultivada, a ignorância, o fanatismo religioso e as crendices seriam o alvo preciso da crítica de Voltaire. Os princípios que regem as críticas lá e cá são os mesmos. Assim sendo, escreve Maria das Graças, “o que nos parecia, à primeira vista, nos textos de Voltaire sobre as populações da América como um preconceito eurocêntrico deve ser reconsiderado”<sup>22</sup>, pois, “eles não são povos inferiores, mas encontram-se num estágio inferior de desenvolvimento”<sup>23</sup>. Os outros caminhos que constituem a heterogeneidade, ou seja, a simultaneidade de processos da perfectibilidade, apenas atestam a coexistência das luzes com a obscuridade. Mesmo que a história, para Voltaire, permita certa heterogeneidade em uma mesma época, ela seria pensada em uma singular concepção de linearidade histórica, pois, como conclui Maria das Graças, “o fim para o qual se orienta a história, e que seria uma organização das sociedades a partir dos valores que a razão estabelece, é sempre condicionado”<sup>24</sup>.

### História e sociedades selvagens, entre Voltaire e Rousseau

Em *Ilustração e História*, pode-se vislumbrar como Voltaire e Rousseau concebem uma história linear, com um ponto de partida e um ponto de chegada. No primeiro *Discurso*, esta concepção linear da história, surge, por sua vez, como oposta àquela de Voltaire, de progresso contínuo apesar de não uniforme. Rousseau, contrariamente, aponta já para a degenerescência que acompanha o desenvolvimento das ciências e das artes, enquanto no segundo *Discurso*, a história degenera pelos graus da desigualdade. À luz de ambos os *Discursos*, lê-se o seguinte no capítulo de Maria das Graças sobre História e Declínio em Rousseau: “parece que a concepção da história em Rousseau é marcada pela ideia de uma trajetória linear de decadência e corrupção progressivas”<sup>25</sup>. Ou seja, depois do advento da propriedade, da instauração do trabalho, da metalurgia e da agricultura, depois do mergulho na opacidade do parecer, das desigualdades interpostas entre o teu e o meu, o processo de degenerescência seria irreversível. Se o processo é de queda, Rousseau não deixaria de compreender, no entanto, alguns povos ou nações, em determinados estágios, como espécie de exemplos de saúde e de virtude: os povos da antiguidade, como Esparta e Roma, as pequenas nações, como a Suíça. Mas, os antigos degeneraram, e os camponeses cederam ao

---

<sup>21</sup> SOUZA, *Ilustração e História*, p.213.

<sup>22</sup> SOUZA, *Ilustração e História*, p.218.

<sup>23</sup> SOUZA, *Ilustração e História*, p.212.

<sup>24</sup> SOUZA, *Ilustração e História*, p.150.

<sup>25</sup> SOUZA, *Ilustração e História*, p.75.

ferro e ao trigo. Enquanto os selvagens, por sua vez, estariam na justa medida, no *juste milieu* entre a indolência do puro estado de natureza e a opacidade do amor próprio.<sup>26</sup> Nos dois *Discursos*, que assinalam a senilidade da história, Rousseau elogia e exalta o modo de vida dos selvagens da América. Eles expressariam, através do jogo dado no âmbito das relações inter-humanas, um meio termo, um equilíbrio entre cultura e natureza. Tais selváticos apresentam-se apenas no princípio dos males da civilização, ou seja, do mundo da moral, ainda sem vícios onerosos, sem luxo, sem desigualdade, sem propriedade, sem o desenvolvimento da metalurgia e da agricultura. No entanto, a singularidade do exemplo destas nações não remete ao modelo unificador, nem ao exemplo normativo, como também não remete a uma idealização, dado que “a bondade conveniente ao puro estado de Natureza não é mais a que convém à Sociedade nascente”<sup>27</sup>. Ademais, o fato de que os selvagens americanos elogiados no segundo *Discurso* apresentam-se já iniciados no mundo das comparações, nos impede de idealizar a imagem de tais selvagens, pois desses primeiros sentimentos de comparação é que nasceram a injúria, o desprezo, o amor-próprio, as ofensas, as vinganças, a opinião, a vergonha e a inveja, inaugurando assim “o primeiro passo em direção à desigualdade, e em direção ao vício ao mesmo tempo”<sup>28</sup>.

### A História e os selvagens, de Voltaire e Rousseau a Claude Lefort

Para Voltaire, a história é progresso, e os selvagens da América, conduzidos pela perfectibilidade, chegarão, cedo ou tarde, a estágios mais avançados, pois, apesar de não serem inferiores, estariam ainda atrasados. Para Rousseau, a história caminha para a degenerescência, e os selvagens americanos não seriam inferiores nem estariam atrasados, mas, de outro modo, se encontrariam em perfeito equilíbrio figurando no melhor estágio para a humanidade.<sup>29</sup> Não havendo, em Rousseau, referências explícitas a uma patente histórica das sociedades selvagens, talvez possamos inferir que certa historicidade possa ser tacitamente subentendida. Aqui, será pela via de uma leitura enviesada de Lefort que buscaremos ressaltar em que sentido se poderia entrever uma sorte de historicidade nas sociedades selvagens exemplificadas por Rousseau principalmente no segundo *Discurso*. Para Lefort, importa investigar qual o gênero de historicidade que revelariam as sociedades primitivas – por ele chamadas de estagnantes<sup>30</sup> –, pois seria impossível dissociar um modo ou estilo de devir de um modo ou estilo de sociabilidade.<sup>31</sup> Nesse sentido, Lefort relaciona diretamente um modo de sociabilidade a um modo de historicidade<sup>32</sup>, inserindo a seguinte

---

<sup>26</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p.171.

<sup>27</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p.170.

<sup>28</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p.169-170.

<sup>29</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p.171.

<sup>30</sup> LEFORT, *Desafios da escrita política*, p.306.

<sup>31</sup> Cf. LEFORT, *Desafios da escrita política*, p.304.

<sup>32</sup> Cf. LEFORT, *As formas da História*, p.52.

questão: “qual intenção, tácita por certo, se manifesta nas sociedades primitivas que atestaria principalmente uma ‘maneira singular de ser no tempo?’”<sup>33</sup>. Para Lefort, não importariam tanto as formas primitivas de uma evolução – como parece ter sido, ao menos em parte, o caso de Voltaire – mas sim “os elementos de um confronto entre tipos de devir”<sup>34</sup>. Não se trata, em nossa leitura enviesada, de sobrepor duas heurísticas, nem de realizar saltos epistemológicos, mas apenas de tentar perceber (e redimensionar) uma problemática sobre a história que, com certas nuances, parece seguir do século XVIII à contemporaneidade. Enumeremos algumas das questões postas por Lefort, sobre o devir das sociedades selvagens e sua possível historicidade, que talvez possam, de algum modo, ser entrevistadas em Rousseau. (i) Para Lefort, seria a etnologia que teria aberto uma nova via de reflexão sobre a história, possibilitando uma visada sobre tipos diversos de devir que se confrontam. (ii) A etnologia desvela uma espécie de cultura nas sociedades primitivas a partir da apreensão de um complexo existencial percebido nas relações, nas práticas e nas crenças que, fora dali não estabeleceriam sentido. Se pensarmos esse confronto percebido e posto pela etnologia, poderíamos apreendê-lo, mesmo se de maneira elementar, em Rousseau (que, nas palavras de Lévi-Strauss, seria o fundador da etnologia)<sup>35</sup>. No segundo *Discurso*, Rousseau reconhece e descreve todo um complexo existencial, pontuando que os selvagens têm suas habitações (as cabanas), suas vestes e adereços, alguns instrumentos rústicos de música, suas ferramentas de caça e de pesca etc.<sup>36</sup> E seria justamente essa maneira singular de ser no tempo que manteria os selvagens livres do desenvolvimento da propriedade, do ferro e do trigo, apresentando uma sorte de comércio independente que poderia muito bem equivaler ao que a etnologia moderna postula nas sociedades primitivas como cultura. Ademais, Rousseau parece realizar uma operação muito próxima da que viria se realizar na heurística ulterior da etnologia quando compara o papel das vinganças entre os selvagens com o freio das leis estabelecidas nas sociedades civilizadas, um verdadeiro papel de tradução. (iii) A terceira questão expõe a afirmativa de Lefort de que “seria conveniente compreender como a sociedade primitiva se fecha para o futuro”<sup>37</sup>. Para Voltaire, a civilização seria como o futuro que os selvagens ainda alcançarão. Enquanto para Rousseau, os selvagens da América negariam esse futuro do progresso afirmando e reafirmando sua singularidade (ou devir), seu modo de ser no mundo.

A extensa nota XVI do segundo *Discurso* consiste em forte argumentação sobre a capacidade dos selvagens em resistirem resignadamente a levarem suas vidas em acordo com a dos europeus.<sup>38</sup> Eles resistem, e possuem, como escreve Rousseau, uma invencível repugnância aos costumes civilizados. Parece ser a estima pelo bem-estar, enquanto

---

<sup>33</sup> LEFORT, *Desafios da escrita política*, p.305.

<sup>34</sup> Ver LEFORT, *Desafios da escrita política*, p.304.

<sup>35</sup> Cf. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale II*.

<sup>36</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p.171.

<sup>37</sup> LEFORT, Claude. *As formas da História*, p.48.

<sup>38</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p.220.

felicidade que funciona – mediada pela piedade natural e pelo amor de si – como motor que mantém uma relação singular com a perfectibilidade na sociedade selvagem. Por fim, arrisca-se inferir que, em Rousseau, os selvagens se inserem duplamente na história. É como se Rousseau tivesse em mãos dois filtros, duas transparências que tanto podem ser vistas separadamente, como podem ser sobrepostas alternadamente. Destarte, os selvagens figurariam, de um lado, no quadro hipotético da história, aquele da linearidade que segue à decadência e que conduz à queda, e, de outro, se inserem – de maneira complexa – pelas vias da história factual dos historiadores e dos relatos de viagens. Pode-se exemplificar este segundo caso quando Rousseau escreve: “o exemplo desses selvagens quase todos encontrados neste mesmo ponto...”<sup>39</sup>. Trata-se aí de pensar os selvagens no factício da história, de conhecer e refletir sobre aquela forma de ser no mundo, não só por meio dos relatos de viagens, como pelas vias de um Buffon que afiançava a cientificidade a Rousseau. Quanto ao primeiro caso, ou primeira transparência, relativa ao plano hipotético da história, Rousseau se vale dos dados da segunda transparência para utilizá-los como plano de fundo para o desenvolvimento da concepção hipotética. Todas as descrições sobre os usos e costumes constituem o aparato sobre os fatos da história. Foram os selvagens que se mantiveram aquém da agricultura e da metalurgia que exemplificam para Rousseau uma parada no tempo.<sup>40</sup> No entanto, a visada de Rousseau deve seguir pelas lentes do filtro hipotético, e os selvagens históricos – que se mantiveram iguais e em plena resistência –, relatados em diversos tempos e lugares distintos, dão lugar ao selvagem que porta as mesmas características, mas que entra no plano hipotético, no plano que se desenvolve para poder expor o panorama crítico do genebrino. Daí, os selvagens abrem caminho para uma evolução hipotética pela qual não passaram de fato: desde que um homem teve necessidade dos cuidados de outro, desde que se introduzira o trabalho, a propriedade etc.<sup>41</sup> No segundo filtro, não se deve esquecer, os selvagens resistem ao que seria para alguns o futuro da civilização, todavia, parecem entrar no filtro hipotético como uma sorte de esperança de suspensão do percurso histórico pela manutenção, com efeito, de um equilíbrio. O que nos leva a crer que poderíamos, de certo modo, pensar que Rousseau apreende algo nas sociedades selvagens que é próximo do que Lefort chamou de historicidade, mesmo se no devir e no sentido da estagnação.

---

<sup>39</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p.171.

<sup>40</sup> ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p.172.

<sup>41</sup> Cf. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, p.171.

## HISTORY, PERFECTIBILITY AND BECOMING IN VOLTAIRE AND ROUSSEAU – AMONG CIVILIZED AND SAVAGE SOCIETIES

Abstract: Two different approaches are privileged in this article: on one hand, an approach of Ilustração e História [Illustration and History] written by Maria das Graças de Souza understood as a guideline to approximate and problematize the modes of the conception of History from 'images about [...] American people' in Voltaire and Rousseau. On the other hand, an approach which the starting point is an unorthodox reading of Claude Lefort in *As formas da história* [The Forms of History] and *Desafios da escrita política* [Challenges of Political Writing] in the sense of problematizing History, according to certain modern conceptions, from the viewpoint of becoming-contemporary savage societies.

Keywords: History – Perfectibility – Voltaire and Rousseau – Maria das Graças and Lefort – Becoming-savage societies

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

LEFORT, Claude. “Dialogando com Pierre Clastres”. In *Desafios da escrita política*. Tr.br. Eliana Souza. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

\_\_\_\_\_. *As formas da história*. Tr.br. Luiz Roberto Salinas Fortes e Marilena Chauí. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2ª ed. 1990.

\_\_\_\_\_. *Les formes de l'histoire – Essays d'anthropologie politique*. Paris: Gallimard, 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme”. In *Anthropologie structurale II*. Paris: Plon, 1962.

MOREL, Jean. “Recherches sur les sources du *Discours de l'inégalité*”. In *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, t. v. Genève-Paris-Leipzig: A. Jullien Éditeur/Honoré Champion/Karl W. Hiersemann, 1909.

SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e História – O pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial/ FAPESP, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes* (Bibliothèque de la Pléiade). t. III. Paris: 1964.

# PROGRESSO NATURAL E AÇÃO POLÍTICA EM ADAM SMITH<sup>1</sup>

Alexandre Amaral Rodrigues\*

Resumo: Este texto retoma questões propostas por Maria das Graças de Souza quanto a Jean-Jacques Rousseau e procura responder a elas no que se refere à obra de Adam Smith. Segundo a autora, no pensamento de Rousseau há duas concepções do tempo histórico: uma delas enquanto determinação (ou declínio) e outra enquanto “ocasião oportuna”, ou o momento da ação política. Em Adam Smith, por outro lado, a história aparece como “progresso natural”, e, portanto, determinação. Procuraremos mostrar, no entanto, que o autor concebe também a necessidade da ação política, embora com muitas restrições. Palavras-chave: A. Smith – J-J. Rousseau – progresso natural – ação política.

Em seu texto *Ocasião propícia, ocasião nefasta: Tempo, história e ação política em Rousseau*<sup>2</sup>, Maria das Graças de Souza identifica duas imagens clássicas de tempo na obra de Rousseau: tempo enquanto Kronos<sup>3</sup>, que a seus filhos devora, associado ao declínio da humanidade em sua trajetória desde a “rusticidade e simplicidade” até o “estado de civilização”; e tempo enquanto *kairos*<sup>4</sup> ou ocasião oportuna, o momento da ação política, a qual pode constituir um passo a mais no declínio, o que seria a “ocasião nefasta”<sup>5</sup>, à qual se associam, por exemplo, a instituição da propriedade e a do governo, respectivamente, ou então a ação pode ir em sentido contrário ao declínio, de modo a caracterizar-se o momento, geralmente de crise aguda, como “ocasião oportuna”, o “instante em que a ação coincide com o tempo e faz com que a ocasião seja propícia e a ação seja boa para a vida da república”<sup>6</sup>.

É por meio dessas categorias que Souza delinea em Rousseau os momentos da universalidade e da particularidade, a teoria, associada ao diagnóstico do declínio e suas causas universais, e a ação política benéfica à república, sempre dependente das configurações particulares dos povos e estados no tempo. Desse modo, a autora recusa, quanto ao filósofo genebrino,

Uma certa crítica contemporânea às concepções iluministas da história, segundo a qual estas concepções pecam pelo seu universalismo e pelo seu caráter abstrato, tomando, seja o gênero humano e sua totalidade, o que tem

---

<sup>1</sup> Texto desenvolvido em pesquisa com financiamento FAPESP. Apresentado no *VIII Colóquio Nacional Filosofia da História: Tempo, História e Sociedade*, São Paulo, 2015.

\* Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da USP.

<sup>2</sup> SOUZA, “Ocasião propícia, ocasião nefasta...”, pp. 249-256.

<sup>3</sup> SOUZA, “Ocasião propícia, ocasião nefasta...”, pp. 249-250.

<sup>4</sup> SOUZA, “Ocasião propícia, ocasião nefasta...”, p. 251.

<sup>5</sup> SOUZA, “Ocasião propícia, ocasião nefasta...”, p. 252.

<sup>6</sup> SOUZA, “Ocasião propícia, ocasião nefasta...”, p. 256.

como resultado ignorar a particularidade dos povos, seja considerando os povos enquanto um todo harmônico, ocultando os conflitos e contradições no interior destes mesmos povos, e isto manifesta seu caráter ideológico. Esta crítica tem como alvo, sobretudo, as doutrinas do progresso, embora se dirijam à filosofia das luzes em geral.<sup>7</sup>

Ora, a obra de Adam Smith, como o mostra Christian Marouby<sup>8</sup>, dentre outros, se incluiria precisamente nesse caso, já que concebe a trajetória das sociedades do estado selvagem para o civilizado como um contínuo avanço em direção à opulência, e esta, como contínua acumulação de capital ou crescente aumento da riqueza das nações. Tal concepção cumulativa na naturalização do “crescimento econômico” e do “desenvolvimento” ou “progresso” das nações<sup>9</sup>.

Isso me motivou a questionar se as categorias por meio das quais Maria das Graças e Souza expôs o pensamento rousseauiano se aplicariam, e como, à obra de Adam Smith.

De fato, em suas *Lectures on jurisprudence*, Smith afirma haver “quatro estados distintos pelos quais passa a humanidade, primeiramente a Era dos Caçadores, em segundo lugar, a Era dos Pastores; em terceiro, a Era da Agricultura, e, em quarto, a Era do Comércio”<sup>10</sup>. A passagem de uma a outra dessas eras, definidas segundo as ocupações principais por meio das quais se obtém a subsistência, é determinada pela capacidade, ou antes pela exaustão da capacidade de cada uma de prover àquela sociedade com o necessário para a sobrevivência. A multiplicação dos humanos vem a tornar, sucessivamente, cada uma delas, em certo momento, incapaz de sustentar-se, o que levaria, em longuíssimos períodos de tempo, à gradual passagem à outra.

De modo geral, Smith mostra uma avaliação positiva desse “progresso”. Segundo ele, nesse estágio final, a sociedade teria exercido “toda a sua capacidade para alcançar a maior tranquilidade e a conveniência”<sup>11</sup>. Seu tom chega a ser entusiástico na introdução à *Riqueza das nações*, na qual afirma que

Entre nações selvagens de caçadores e pescadores, todo indivíduo capaz de trabalhar emprega-se, em maior ou menor grau, em trabalhos úteis, e busca ao máximo prover-se a si e (...) [aos incapazes] de sua família ou tribo com tudo o que seja necessário ou conveniente à vida. Tais nações, no entanto, são tão miseravelmente pobres que, por mera escassez (*want*), frequentemente são, ou ao menos julgam ser reduzidos à necessidade ora de eliminar diretamente, ora de abandonar à própria sorte suas crianças, velhos

---

<sup>7</sup> SOUZA, “Ocasão propícia, ocasião nefasta...”, p. 255.

<sup>8</sup> MAROUBY, *L'économie de la nature*, 2004.

<sup>9</sup> MAROUBY, *L'économie de la nature*, pp. 220-221.

<sup>10</sup> SMITH, *Lectures on jurisprudence*, p. 14.

<sup>11</sup> SMITH, *Lectures on jurisprudence*, p. 16.

e doentes, para que pereçam de fome ou sejam devorados pelas feras. Ao contrário, entre as nações civilizadas e prósperas, embora um grande número de pessoas absolutamente não trabalhe, e consuma muitas vezes dez ou cem vezes mais (...) do que a maior parte das que trabalham, ainda assim o produto de todo o trabalho da sociedade é tão grande que frequentemente todos são abundantemente supridos, e mesmo o trabalhador da mais baixa ordem, o mais pobre, se for frugal e industrioso, pode desfrutar de uma parcela maior do que é necessário ou conveniente à vida do que seria possível a qualquer selvagem<sup>12</sup>.

Nada poderia ser mais otimista do que essa descrição dramática das virtudes do avanço para a civilização e o comércio.

Mas nem tudo são flores. Em seu *Esboço de a riqueza das nações*, redigido treze anos antes da obra final, a desigualdade, ainda que positiva, é pintada em cores bem mais fortes.

No que concerne ao produto do trabalho de uma grande sociedade, nunca há uma divisão justa e igualitária. Numa sociedade de cem mil famílias, haverá, talvez, cem delas que absolutamente não trabalham, e que, no entanto, seja por meio de violência, seja pela opressão mais ordenada da lei, usufruem de maior parcela do trabalho da sociedade do que dez mil outras famílias. E mesmo a divisão do restante após esse enorme desfalque não é de modo algum proporcional ao trabalho de cada indivíduo. Ao contrário, os que mais trabalham, menos ganham. O opulento mercador, que passa a maior parte do seu tempo em luxos e divertimentos, desfruta de uma proporção muito maior dos ganhos de seu comércio do que todos os funcionários e contadores que realizam os negócios. Estes, por sua vez, desfrutam de considerável tempo livre e quase não passam por outras agruras que não a do confinamento da atenção, e, no entanto, usufruem de uma parcela muito maior da produção do que um número três vezes maior de artesãos, os quais, sob sua direção, trabalham muito mais árdua e assiduamente. O artesão, por seu turno, embora trabalhe geralmente em locais cobertos, em segurança, ao abrigo das intempéries e convenientemente auxiliado por inúmeras máquinas, usufrui, no entanto, de um quinhão de riqueza muito maior do que o pobre trabalhador que tem de se debater com as dificuldades do solo e do clima, e que, ao mesmo tempo em que supre as matérias-primas que abastecem os luxos de todos os outros membros da coletividade (*common wealth*), e sustenta sobre os ombros, por assim dizer, toda a malha da sociedade humana, ele próprio, contudo, parece

---

<sup>12</sup> SMITH, *Wealth of nations*, p. 10

ser oprimido pelo peso dessa estrutura para baixo da terra, até a profundidade de suas fundações, onde permanece, longe dos olhares. Em meio a tão opressiva desigualdade, como explicar a grande riqueza e abundância em que comumente vive até mesmo este mais baixo e mais depreciado membro da sociedade civilizada, em comparação com o que pode conseguir um selvagem, por mais respeitado e ativo que seja?<sup>13</sup>

A opulência da sociedade comercial, portanto, carrega consigo a exploração, a opressão, o menosprezo, ao menos no que concerne à maior parte da população. Com o “progresso”, o lazer, de que todos desfrutam nas sociedades “selvagens”, passa a concentrar-se apenas nas camadas superiores da população:

Nas nações civilizadas, as camadas inferiores do povo têm muito pouco tempo livre, e as camadas superiores desfrutam de muitos [...] divertimentos. [Já] entre as nações selvagens, a grande massa da população tem frequentemente grandes períodos de tempo livre [...], portanto eles naturalmente despendem grande parte de seu tempo [...] com [a música e a dança]<sup>14</sup>.

Além de perder lazer, com a divisão do trabalho a maior parte da população, os trabalhadores, perdem também capacidades associadas ao entendimento:

Com o avanço da divisão do trabalho, a ocupação da maior parte dos que vivem do trabalho, isto é, a grande massa do povo, passa a restringir-se a algumas poucas operações muito simples, frequentemente não mais que uma ou duas operações. Mas os entendimentos da maior parte dos homens são necessariamente formados por suas ocupações ordinárias. O homem que passa a vida inteira a realizar umas poucas ocupações simples, cujos efeitos são provavelmente os mesmos sempre, (...) não tem ocasião para exercer seu entendimento, ou para exercitar sua inventividade na descoberta de meios para superar dificuldades, já que estas nunca ocorrem. Por consequência, ele perde o hábito desse exercício, e geralmente se torna tão estúpido e ignorante quanto é possível que um ser humano se torne<sup>15</sup>.

Nem mesmo os “grandes e poderosos” vivem tão bem quanto se imagina, pois, segundo Smith, a felicidade de que eles parecem desfrutar é, de fato, uma ilusão daqueles que os observam:

---

<sup>13</sup> SMITH, “Early draft”, pp. 563-564.

<sup>14</sup> SMITH, *Essays on philosophical subjects*, p. 187.

<sup>15</sup> SMITH, *Wealth of nations*, pp. 781-782.

Quando consideramos a condição dos grandes, nas *cores ilusórias* com que *nossa imaginação tende a pintá-la*, ela parece ser quase a ideia abstrata de um estado de perfeição e felicidade<sup>16</sup>.

Mas, de fato, o prazer ou bem-estar de que os afortunados gozam no usufruto de seus luxos pode ser menor do que o que os trabalhadores têm com seus confortos singelos:

Qual é (...) a causa de sermos avessos à (...) condição [do trabalhador comum], e por que os que se criaram nas camadas mais elevadas (...) consideram pior do que a morte ver-se reduzidos a viver, mesmo sem ter de trabalhar, com a mesma simplicidade que ele, a habitar sob o mesmo teto baixo e cobrir-se com as mesmas humildes vestes? Imaginam que seus estômagos estejam melhores ou seu sono seja mais saudável em um palácio do que em uma cabana? *O contrário tem sido tão frequentemente observado, e, mesmo que não o tivesse sido, na verdade é tão óbvio (...) que ninguém o ignora*<sup>17</sup>.

Visto por esse ângulo, o tempo, em Smith, se assemelharia à imagem do tempo enquanto Kronos – ou declínio, e poderíamos muito bem concordar com Edwin West (1975), em seu artigo *Adam Smith and Alienation. Wealth Increases, Men Decay?*, para quem, de fato, Adam Smith nos pinta um quadro em que o avanço econômico é correlato ao declínio humano<sup>18</sup>.

No entanto, essa concepção não nos parece fazer jus inteiramente ao pensamento de Smith. Parece-nos mais preciso afirmar que para o filósofo, na marcha da humanidade muito se perde e muito se ganha. Se, por exemplo, em suas *Considerações sobre a primeira formação das línguas*, as línguas perdem em doçura<sup>19</sup> e eloquência, ganham em clareza, e isso as torna acessíveis a falantes não nativos<sup>20</sup>. Ganha, portanto, a humanidade em conhecimento, com o intercâmbio entre os povos. Se a música já não nos é espontânea e familiar<sup>21</sup>, torna-se, contudo, conhecida e cultivada<sup>22</sup>.

O que, então, ganha a humanidade com o estabelecimento da sociedade comercial?

---

<sup>16</sup> SMITH, *The theory of moral sentiments*, pp. 51-52. Grifo nosso.

<sup>17</sup> SMITH, *The theory of moral sentiments*, p. 50. Grifo nosso.

<sup>18</sup> WEST, “Adam Smith and alienation...”, 1975.

<sup>19</sup> SMITH, “Considerations concerning the first formation of languages”, pp. 224-225.

<sup>20</sup> SMITH, “Considerations concerning the first formation of languages”, p. 220, 222, 223.

<sup>21</sup> SMITH, “Of the imitative arts”, p. 187.

<sup>22</sup> O seu argumento, segundo o qual “não é por imitação que a música instrumental produz seu efeito”, mas sim por ser ela mesma “um objeto alegre, tranquilo ou melancólico” (SMITH, “Of the imitative arts”, p. 198), mostra a intenção de seu próprio texto de ser um avanço no conhecimento do que é a música. Por outro lado, a figura do “compositor”, tão louvada por ele, corresponde a um artista refinado, dotado de “gosto, sensibilidade, fantasia e imaginação” (Idem, p. 200), portanto muito mais aperfeiçoado em sua arte do que se poderia esperar das “nações selvagens” em que a música primeiro se inventou (idem, p. 187).

Sobretudo, ela realiza, segundo Smith, as mais importantes finalidades da natureza, inscritas em nós como um “desejo”, a conservação do indivíduo e a propagação da espécie. Em suas palavras,

A auto-preservação e a propagação das espécies são as grandes finalidades que a natureza parece ter proposto na constituição de todos os animais. A humanidade é dotada do desejo destes fins, e de aversão pelo oposto<sup>23</sup>.

E se a sociedade comercial traz inquestionáveis ganhos coletivos, para além de toda a corrupção que a acompanha, o caso não é inteiramente diverso em relação aos indivíduos. Estes também, de certo modo, se dignificam, mesmo que às custas da felicidade. Modéstia, conhecimento, indústria, constância, resolução, firmeza, bom julgamento, habilidades, prudência, temperança, aplicação e autoconhecimento, todas essas qualidades virtuosas e dignificantes se difundem pela “vasta maioria da humanidade”<sup>24</sup>.

Nas palavras de Charles Griswold,

Consideradas conjuntamente, a *Teoria dos sentimentos morais* e a *Riqueza das nações* constituem-se em partes complementares de um conjunto maior [...] [que] sustenta uma visão não-sentimental da vida decente e produtiva do não-filósofo. Smith procura desvenenar a busca por riqueza e fornecer uma defesa limitada de suas virtudes [...]<sup>25</sup>.

Não se trata, segundo o comentador, de virtudes “elevadas”, mas de “virtudes medianas”, próprias ao “homem prudente” – as quais, no entanto, são necessárias ao bem público, e dignas de aprovação, ainda que mereçam apenas uma “estima fria”, isto é, não entusiástica<sup>26</sup>.

Nesse contexto, não se pode falar em “ocasião nefasta” em Smith do mesmo modo como em Rousseau, ou seja, como o espaço da ação política que participa da realização do tempo enquanto Kronos, enquanto declínio ou corrupção, já que para Smith aprimoramento e corrupção andam sempre juntos na história humana, com um “final feliz”, ainda que pouco entusiasmante.

Poderemos, então, falar de um *kairos*, isto é, o espaço da ação política que seja benéfica à sociedade?

Pode-se dizer que, se o progresso “natural” da humanidade tem um sentido majoritariamente positivo para Smith, o espaço da política será antes o de impedir eventuais desvios do que o de promover avanços. Seja porque já há uma sociabilidade e uma justiça

---

<sup>23</sup> SMITH, *The theory of moral sentiments*, p. 77.

<sup>24</sup> SMITH, *The theory of moral sentiments*, p. 63.

<sup>25</sup> GRISWOLD, *Adam Smith and the virtues of enlightenment*, p. 265.

<sup>26</sup> GRISWOLD, *Adam Smith and the virtues of enlightenment*, pp. 263-264.

anteriores a qualquer governo civil<sup>27</sup>, calcados em nossos sentimentos morais, seja porque na busca de seus próprios interesses cada qual acaba por promover os interesses coletivos, ao que se associa a clássica metáfora da mão invisível<sup>28</sup>. Nesse sentido, o papel do estado é bastante moderado, quase restrito ao estabelecimento e sistematização de regras que permitam a boa fluência do movimento natural da sociedade.

Há, no entanto, um espaço maior para a ação política: a prevenção ou remediação dos males decorrentes do próprio avanço da humanidade. É por isso que no livro V da *Riqueza das Nações*, e particularmente ao longo de toda a seção intitulada “Dos gastos das instituições para a educação da juventude”, Adam Smith propõe, por exemplo, um sistema público de educação, a fim de minimizar os já mencionados prejuízos ao entendimento dos trabalhadores que podem resultar da subdivisão do trabalho<sup>29</sup>. Ali mesmo propõe, igualmente, que o estado “incentive” os que, “sem escândalo ou indecência”, proporcionem cultura e lazer ao público, “por meio da pintura, da poesia, da música, da dança e de toda sorte de representações dramáticas”, a fim de evitar a “melancolia e a disposição tristonha” que “nutrem a superstição e o entusiasmo”<sup>30</sup>.

Aparentemente, portanto, a boa política se reduziria a *não atrapalhar* o “progresso”, resultante das propensões da natureza humana; ou a contornar os males dele consequentes, com a menor intervenção possível. Nesse sentido, Adam Smith se enquadraria na crítica às doutrinas iluministas do progresso segundo a qual as

Concepções iluministas da história [...] pecam pelo seu universalismo e pelo seu caráter abstrato, tomando, seja o gênero humano e sua totalidade, o que tem como resultado ignorar a particularidade dos povos, seja considerando os povos enquanto um todo harmônico, ocultando os conflitos e contradições no interior destes mesmos povos [...]<sup>31</sup>.

Se esse enquadramento, contudo, não é cabível quanto a Rousseau, como demonstrou Maria das Graças de Souza, também não o será inteiramente quanto a Smith. É verdade que existe no pensamento do autor a prevalência de uma certa ideia de harmonia no interior de uma sociedade e entre as sociedades ao longo do avanço da humanidade, assim como tende a prevalecer a universalidade sobre a particularidade. Porém, como veremos, há conflitos, assim como há particularidades – Smith não os oculta.

Há conflitos. Na conclusão do Livro I da *Riqueza das nações*, o autor alerta enfaticamente para o conflito que existe entre o “interesse geral da sociedade” e o interesse de setores da economia. Segundo ele, o produto total da terra e do trabalho de um país se

---

<sup>27</sup> Cf. SMITH, *The theory of moral sentiments*, pp. 09, 80-81.

<sup>28</sup> Cf. SMITH, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, p. 456.

<sup>29</sup> Cf. SMITH, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, pp.782, 784-785.

<sup>30</sup> SMITH, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, p.796.

<sup>31</sup> SOUZA, “Ocasão propícia, ocasião nefasta”, p. 255.

divide em três partes: a renda da terra, apropriada pelos proprietários de terras, os salários, apropriados pelos trabalhadores, e os lucros, apropriados pelos proprietários de capital. “O interesse dos primeiros”, afirma ele, “é estritamente indissociável do interesse geral da sociedade”, pois, quanto maior a prosperidade da nação, maior é o valor do produto da terra, e maior é sua renda; infelizmente, a ociosidade dessa ordem de pessoas as torna incapazes de discernir seu verdadeiro interesse<sup>32</sup>.

O interesse da segunda ordem de pessoas, os trabalhadores, também coincide com o interesse geral da sociedade, pois quanto maior for a prosperidade da nação, mais elevados serão os salários. Entretanto, eles também, por sua condição, não são capazes de bem julgar as questões públicas<sup>33</sup>.

O interesse dos proprietários de capital, porém, tende a não coincidir inteiramente com os interesses gerais da sociedade, pois “a taxa de lucro”, afirma Smith,

Contrariamente à renda da terra e aos salários, não sobe com a prosperidade e cai com o declínio da sociedade; ao contrário, é naturalmente baixo nos países ricos e alto nos pobres, e atinge o seu nível mais alto nos países que mais rapidamente se dirigem para a ruína<sup>34</sup>.

Apesar disso, os proprietários de capital sempre buscam, com grande eficácia, convencer o público de que seus interesses e os da sociedade coincidem. É por isso que

Qualquer proposta de uma nova lei ou regulação comercial que venha dessa ordem deve sempre ser escutada com grande precaução, e nunca deve ser adotada antes de ser longa e cuidadosamente examinada, não apenas com a mais escrupulosa atenção, mas com a maior suspeita. Ela vem de uma ordem de homens cujo interesse nunca é exatamente o mesmo que o do público, que geralmente tem interesse em lograr e até oprimir o público, e que de fato tem em muitas ocasiões conseguido fazê-lo<sup>35</sup>.

Abre-se aqui o espaço, portanto, para a política em meio ao conflito, e, note-se, um conflito muito peculiar, pois a ordem dos proprietários de capital, que é a maior responsável pela prosperidade das nações, não é, todavia, interessada nessa mesma prosperidade. O

---

<sup>32</sup> SMITH, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, p.265.

<sup>33</sup> Cf. SMITH, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, p.266.

<sup>34</sup> SMITH, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, p.266.

<sup>35</sup> SMITH, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, p.267.

monopólio e as barreiras ao livre comércio são seus maiores interesses, e os que mais prejudicam a prosperidade social.

Esse conflito tem configurações particulares segundo as condições específicas de cada nação. Cada povo ou nação tem diferentes configurações de interesses, bem como diferentes hábitos e concepções que influenciam as decisões políticas, e nem sempre são os mais adequados para a boa constituição do estado ou a prosperidade social. É aqui que talvez se abra o maior espaço para a ação política construtiva, segundo as particularidades de cada nação ou povo. Na *Teoria dos sentimentos morais* Smith nos dá uma indicação disso ao tratar de dois caracteres opostos de pessoas públicas ou políticos. Um é o político de espírito público; outro, o homem de sistema. Segundo o filósofo,

O homem cujo espírito público é guiado inteiramente pela humanidade e pela benevolência, respeitará os poderes e privilégios estabelecidos, mesmo os de indivíduos, e mais ainda os das grandes ordens de sociedades em que se divide o estado. Mesmo que considere algumas delas em alguma medida abusivas, restringir-se-á a moderar o que muitas vezes não pode aniquilar, a não ser com grande violência. Quando não puder conquistar pela razão e pela persuasão as prevenções arraigadas no povo, não tentará subjugar-las pela força; antes observará religiosamente aquilo que Cícero chamou de a máxima divina de Platão: nunca usar de violência contra seu país, não mais do que contra seus pais. Ele acomodará, tanto quanto possa, a ordenação pública aos hábitos e prevenções consolidados no povo, e remediará como puder os inconvenientes que possam advir da falta das regras às quais o povo não aceita submeter-se. Quando não puder estabelecer o certo, não desdenhará melhorar o errado; mas, tal como o fez Sólon, quando não puder estabelecer o melhor sistema de leis, procurará estabelecer o melhor que o povo possa aceitar.<sup>36</sup>

Vê-se, portanto, que, sem deixar de se orientar por princípios, o político de espírito público é sobretudo um conciliador e um negociador arguto. No extremo oposto, temos o “homem de sistema”, que, “muito sábio, segundo o conceito que faz de si mesmo”, é irredutível na execução de seu próprio “plano ideal de governo”, em total desconsideração aos “grandes interesses ou às fortes prevenções que possam a ele se opor”.

Ele parece imaginar que pode arranjar os diferentes membros de uma grande sociedade tão facilmente quanto sua mão arranja as diferentes peças de um tabuleiro. Não considera que as peças do tabuleiro não têm outro princípio de movimento que não aquele que a mão lhes imprime; mas no grande

---

<sup>36</sup> SMITH, *The theory of moral sentiments*, p. 233.

tabuleiro da sociedade humana, cada peça tem seu próprio princípio de movimento, inteiramente diverso daquele que a legislatura possa escolher imprimir-lhe. Se esses dois princípios coincidirem e atuarem na mesma direção, o jogo da sociedade humana prosseguirá com tranquilidade e harmonia, e muito provavelmente será feliz e exitoso. Caso sejam opostos ou diferentes, o jogo prosseguirá pessimamente, e a sociedade se encontrará a todo momento no mais alto grau de desordem.<sup>37</sup>

Podemos afirmar, assim, que em Adam Smith o *kairos*, ou ocasião oportuna, pede uma intervenção discreta, “homeopática”, que se oriente por princípios, mas que leve em consideração como, e em que medida, estes podem aplicar-se, segundo a configuração dos interesses e as características do povo que constituem o objeto de sua prática. A ação política, portanto, não é imediatamente decisiva para mudar os rumos de uma nação, a não ser quando é dogmática, caso em que pode desviar a nação do rumo do progresso. Quando favorável ao avanço, a ação política parece ser, para Adam Smith, uma construção paciente e sagaz para eliminar obstáculos ou favorecer a tendência “natural” ao progresso. De alcance limitado, objeto de cautela, a política, na concepção do filósofo escocês, se assemelha mais a uma administração ou gestão do que a uma ação fundante de uma ordem social.

### NATURAL PROGRESS AND POLITICAL ACTION IN ADAM SMITH

Abstract: This text retakes the questions proposed by Maria das Graças de Souza concerning Jean-Jacques Rousseau and try to verify whether they apply or not to Adam Smith’s thought. According to the author, in Rousseau's thought there are two conceptions of historical time: one of them as determination (i.e., as decline); and the other as “opportune occasion”, i.e. the moment of political action. In Adam Smith, on the other hand, history does not appear as decline, but rather as a “natural progress”, and thus as determination. We try to show, however, that the author also sees the need for political action, albeit with many restrictions. Keywords: A. Smith – J-J. Rousseau – natural progress – political action.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARTIÈRES, P. “Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico em Michel Foucault”. In: *Foucault: a coragem da verdade*. GROS, F. (Org.). São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

GRISWOLD, Charles L., Jr. *Adam Smith and the virtues of enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

MAROUBY, Christian. *L'économie de la nature*. Paris: Éditions du Seuil, 2004.

---

<sup>37</sup> SMITH, *The theory of moral sentiments*, pp. 233-234.

SMITH, Adam. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Indianapolis: Liberty Fund, 1979.

\_\_\_\_\_. “Considerations concerning the first formation of languages”. In: *Lectures on rhetoric and belles lettres*. Oxford: Oxford University Press, 1983. Pp. 201-226.

\_\_\_\_\_. “Early draft of part of *The Wealth of Nations*”. In: *Lectures on jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1978. Pp. 562-580.

\_\_\_\_\_. *Essays on philosophical subjects*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

\_\_\_\_\_. *Lectures on jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press, 1978.

\_\_\_\_\_. *Lectures on rhetoric and belles lettres*. Oxford: Oxford University Press, 1983.

\_\_\_\_\_. “Of the imitative arts”. In: *Essays on philosophical subjects*. Oxford: Oxford University Press, 1980. Pp. 176-209.

\_\_\_\_\_. *The theory of moral sentiments*. Indianapolis: Liberty Fund, 1979.

SOUZA, Maria das Graças de. “Ocasão propícia, ocasião nefasta: Tempo, história e política em Rousseau”. *Revista Trans/form/ação*, UNESP, Marília, vol. 29, n. 2, 2006.

WEST, Edwin G. “Adam Smith and alienation: Wealth increases, men decay?”. In: *Essays on Adam Smith*. SKINNER, A. S. e WILSON, T. (Orgs.). Oxford: Clarendon Press, 1975. Pp. 540-552.

## A VIDA DE VOLTAIRE, ESCRITA POR CONDORCET, OU CONSIDERAÇÕES SOBRE O PAPEL DO FILÓSOFO

*Rodison Roberto dos Santos<sup>1</sup>*

Resumo: Este artigo trata da maneira como Condorcet analisou a obra de Voltaire no livro *Vida de Voltaire*, lançado no momento em que foram publicadas pela primeira vez as obras completas deste filósofo, em 1789. Neste livro Condorcet discute especificamente as obras do filósofo e suas repercussões, ou seja, ele apresenta a maneira como Voltaire utilizou sua pena para promover uma espécie de combate contra injustiças, preconceitos e desrespeito aos direitos naturais. Condorcet, ao escrever o livro, espelha a forma como ele se inspira para seu trabalho tanto de filósofo quanto de político durante os acontecimentos da Revolução Francesa. Concomitante a esta discussão sobre a obra de Voltaire apontamos que Condorcet mostra, de certa forma, sua visão de como deve ser um filósofo, qual seu papel diante dos desafios de seu tempo e como ele deve atuar de forma a combater as mazelas presentes entre os homens.

Palavras-chave: Voltaire – filósofo – religião – tolerância – teatro.

Em 1789, quando se decidiu publicar as obras completas de Voltaire, Condorcet escreveu o livro *Vida de Voltaire*, com o objetivo de fazer uma espécie de apresentação crítica da obra do filósofo. Este livro foi publicado juntamente com as obras completas de Voltaire.

Nesta obra Condorcet não trata especificamente da biografia do filósofo, mas faz um balanço de seu trabalho intelectual, da importância de seu pensamento e de suas obras para a filosofia francesa. Podemos afirmar que é uma espécie de biografia intelectual do filósofo, na qual se considera a contribuição de seu pensamento como de suma importância para a filosofia ocidental.

No entanto, há uma característica relevante neste escrito. Esta característica é o fato de Condorcet mostrar, por meio desta obra, os aspectos da filosofia de Voltaire com os quais evidentemente concordava e exaltava e que serviram de base para sua própria teoria. Dessa forma, apresentar o pensamento de Voltaire, ao mesmo tempo que mostrava sua importância, revelava também a influência que este exercera sobre os filósofos posteriores.

Sem dúvida, Voltaire é um dos filósofos que se transformou, ele próprio, em um símbolo dos séculos das Luzes. Nascido no final do século XVII (1692), viveu até quase até a penúltima década do século XVIII, falecendo em 1778. Considerado um dos fundadores

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela USP e professor do Colégio Técnico da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (CTUR).

do Iluminismo, seus escritos, como foi comum no período, versaram sobre poesia, contos, teatro, filosofia, história, entre outros assuntos.

No entanto, para além de sua obra filosófica, literária e artística, o que mais impressionou Condorcet foi sua atuação enquanto filósofo que interveio nos assuntos da sua época e procurou modificar opiniões, instruir sobre assuntos relevantes, empreender combate às injustiças, criticar os erros que advinham das religiões e dos sistemas políticos, entre outras ações semelhantes. Ou seja, podemos dizer que, para Condorcet, os escritos de Voltaire correspondiam à sua prática de interferência no mundo das artes, da filosofia, da política e da sociedade.

Um dos exemplos da ação política de Voltaire foi o caso de Jean Calas. Condorcet nos conta esta história no próprio livro *“Vida de Voltaire”*. Segundo ele, *“tranquilo no seu refúgio, ocupado em continuar a guerra justa que travava contra os preconceitos, Voltaire vê chegar uma família infortunada, cujo chefe fora arrastado sobre a roda, por juízes fanáticos, instrumentos de paixões ferozes de um povo supersticioso.”*<sup>2</sup>

A narrativa dos acontecimentos antecedentes nos dá conta de que o Sr. Calas fora condenado, em Toulouse em 1761, por acusação de ter enforcado seu próprio filho. O motivo do assassinato teria sido o fato do rapaz ter se convertido à fé católica, sendo sua família protestante. Além do chefe da família ter sido torturado e morto, sua esposa e filha foram atiradas à mendicância, pois todos os bens da família foram confiscados, inclusive a casa onde moravam com todos os seus pertences.

Os juízes e o próprio povo obscureceram as evidências de suicídio, tais como a conduta do rapaz, seu caráter, o gênero de leitura preferido etc.. Por meio de ilações, os juízes concluíram pela condenação do Sr. Calas por assassinato, porque um magistrado, tomado de fanatismo, imputou-lhe o crime, tornando seu filho um mártir para o povo da cidade. Acreditava-se que a religião protestante prescrevia aos pais assassinar seus filhos se estes quisessem abjurar sua religião. As mulheres da família foram pedir refúgio em Genebra. Voltaire, que habitava em Ferney, vizinho de Genebra, *“penalizado e indignado, se informou destes horríveis detalhes e logo concluiu que o infeliz Calas era inocente, ousando ter a esperança de obter a justiça em seu favor.”*<sup>3</sup> Em resumo, para tal desígnio usou a maior de suas armas, a pena.

Conforme o relato de Condorcet, Voltaire juntou-se a alguns advogados genebrinos em defesa da família; contudo, enquanto os advogados se ocupavam de questões jurídicas e afins, relacionadas ao processo de acusação e condenação a Calas, com uma linguagem própria da jurisprudência, Voltaire, que *“era superior à superstição por seu caráter tanto quanto por suas luzes, sabendo fazer o bem tanto com ação quanto coragem, embelezando, por uma modéstia sem pompa, a energia de suas virtudes, seu ódio pelo fanatismo e pela opressão, assegurava aos Calas uma proteção a qual os obstáculos e os impedimentos foram enfrentados com presteza... Voltaire juntava [à batalha da defesa da família] escritos mais curtos, sedutores pelo estilo, próprios, por vezes, para incitar a piedade,*

---

<sup>2</sup> CONDORCET, *Vie de Voltaire*. P. 108.

<sup>3</sup> CONDORCET, *Vie de Voltaire*. P. 110.

por vezes, para despertar a indignação pública...<sup>4</sup> Somente para efeito de conclusão da história, depois de uma longa batalha de argumentos, o réu foi declarado inocente, sua família reabilitada e seus bens devolvidos.

O que mais nos chama a atenção nesta narrativa de Condorcet sobre este episódio da *Vida de Voltaire* é a afirmação do autor de que, lutando para restabelecer o reconhecimento da inocência de Calas, o filósofo sustentava a causa da tolerância.

No *Tratado sobre a tolerância*, Voltaire narra todo o suplício de Calas e, a propósito deste episódio, argumenta a favor da liberdade religiosa. O filósofo conclui sua apresentação do caso com a seguinte reflexão: “*Ou os juízes de Toulouse, arrastados pelo fanatismo da população, fizeram supliciar um pai de família inocente, o que é inédito; ou esse pai de família e sua mulher estrangularam seu filho primogênito, ajudados nesse parricídio por um outro filho e um amigo, o que é antinatural. Num caso ou no outro, o abuso da religião mais sagrada produziu um grande crime. É, portanto, do interesse do gênero humano examinar se a religião deve ser caridosa ou bárbara.*”<sup>5</sup>

São diferentes as posições de Voltaire e Condorcet quanto às relações entre a religião e o Estado. Enquanto Voltaire difundia uma concepção ampliada de tolerância religiosa, Condorcet trabalhava por uma liberdade religiosa. A diferença entre as visões dos dois filósofos consiste principalmente no fato de que Voltaire admitia a existência de uma religião oficial do Estado e Condorcet não admitia tal existência. Mesmo admitindo tal existência, Voltaire postulava que todos os praticantes de outras religiões não oficiais fossem tratados com tolerância, podendo haver uma convivência pacífica entre os homens de várias crenças, sem perseguições e sem impedimentos para o exercício de direitos naturais. Quanto a Condorcet, sua posição era que o Estado deve ser laico, sem a presença de uma religião oficial, onde as religiões são tratadas como matérias cabíveis somente às decisões pessoais de cada cidadão e onde a liberdade de exercer quaisquer cultos jamais sofra interferência do Estado.

Vê-se mais claramente a posição de Voltaire nas *Cartas Inglesas* quando elogia a composição religiosa da sociedade inglesa do século XVIII: “*Aqui é o país das seitas. Um inglês, como homem livre, vai para o céu pelo caminho que lhe agrada*”<sup>6</sup> e “*embora a seita episcopal e a presbiteriana sejam dominantes na Grã-Bretanha, todas as outras também são bem-vindas e convivem muito bem... Entrai na Bolsa de Londres, praça mais respeitável do que muitas cortes. Aí vereis reunidos, para a utilidade dos homens, deputados de todas as nações. O judeu, o maometano e o cristão negociam reciprocamente como se pertencessem todos à mesma religião. Só é infiel quem vai à bancarrota. O presbiteriano confia no anabatista, e o anglicano, na promessa do quacre. Um vai ser batizado em uma grande cuba de água, em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Outro leva o filho para que lhe cortem o prepúcio e despejem sobre sua cabeça resmungos hebraicos incompreensíveis. Outros vão à sua igreja e, enchapelados, esperam a inspiração de Deus. E todos estão contentes. Se houvesse uma única religião na*

<sup>4</sup> CONDORCET, *Vie de Voltaire*. P. 110.

<sup>5</sup> VOLTAIRE, *Tratado sobre a tolerância*. P. 13.

<sup>6</sup> VOLTAIRE, *Cartas inglesas*. P. 15.

*Inglaterra, o despotismo seria temível; se houvesse duas, uma degolaria a outra; mas como há trinta, vivem felizes e em paz.*<sup>7</sup>

Quanto à opinião de Condorcet sobre a liberdade religiosa, a separação entre religião e estado e a laicidade, encontramos expressa nas *Cartas de um teólogo para o autor do dicionário de três séculos*: “Mas tenbo a vos fazer uma repreensão ainda mais grave [...]. Em muitas passagens de vossa obra, vós pareceis só ver a religião como um negócio de política. Assim, toda religião dominante teria o direito de oprimir aos de uma crença contrária, assim [...] esta doutrina seria abominável e ímpia. Vós dizeis que a religião católica romana, sendo a única que agrada a Deus, tudo é permitido a ela e nada contra ela; que a [noite de] São Bartolomeu e o massacre dos valdenses são atos meritórios ao passo que as prisões do parlamento contra o reverendo padre Guignard e contra o reverendo padre Bourgoïn são crimes.<sup>8</sup> [e] eis, Senhor, sobre o que eu fundamento minha repreensão.”<sup>9</sup>

Em que pese a diferença de opinião entre Voltaire e Condorcet, podemos observar que este enaltece a posição do filósofo das Luzes porque considera que ele empreendeu todas as forças para batalhar contra as injustiças da intolerância e contribuiu para que se chegasse depois à convicção de que era necessário haver uma convivência entre as diversas opiniões relativas à religião. “Se se exercia em uma nação alguma grande injustiça, ao perceber-se algum ato de fanatismo, algum insulto feito à humanidade, um escrito de Voltaire denunciava os culpados à Europa.”<sup>10</sup> A força da ação do filósofo das Luzes, após a vitória na causa de Calas, foi considerada essencial para as lutas contra as injustiças judiciárias na França. Pode-se citar o caso do cavaleiro La Barre, do Conde de Lalli, de M. D’Étallonde e o caso de M. d’Abeville. Sobre as vitórias jurídicas em relação a estes casos, Voltaire afirmaria no final de sua vida que morria contente, porque se havia feito justiça.

No escrito *Notas sobre Voltaire*, Condorcet apresenta vários assuntos sobre os quais Voltaire se interessou e discute as opiniões do filósofo. Em forma de verbetes, seguindo a forma de organização do *Dicionário filosófico*, o autor afirma que para o filósofo-mestre “num país bem governado, um sacerdote não deve ter nem mais privilégio nem menos direito que um geômetra ou um metafísico” e que “os direitos do cidadão não têm nada em comum com o emprego que um homem faz do espírito que a natureza lhe deu.”<sup>11</sup>

Voltaire também se envolveu no famoso caso do *cavaleiro da máscara de ferro*. Alguns afirmam que o próprio filósofo inventou a personagem do prisioneiro que usava uma máscara de ferro para denunciar as condições sob as quais eram tratados todos aqueles que eram trancafiados nas prisões do reino da França. Com a denúncia de todos os tipos de maus-tratos aos prisioneiros o filósofo contribuiu para que, anos mais tarde, em plena Revolução Francesa, fossem eliminados os aprisionamentos por ordem do rei, feitos pelas

<sup>7</sup> VOLTAIRE. *Cartas inglesas*. P. 17.

<sup>8</sup> CONDORCET, *Lettres d'un théologien à l'auteur du dictionnaire des trois siècles* (1774.) Pp. 282-283.

<sup>9</sup> CONDORCET, *Lettres d'un théologien à l'auteur du dictionnaire des trois siècles* (1774.) P. 283.

<sup>10</sup> CONDORCET, *Vie de Voltaire*. P. 119.

<sup>11</sup> Œuvres de Condorcet. Mélanges de Littérature et de Philosophie - Tome I. Paris : Firmin Didot Frères, Libraires. 1847. Tome 4. P. 73

famosas “*lettre de caches*”<sup>12</sup> e fossem destruídas as prisões onde eram confinados os condenados por estes instrumentos abusivos do poder real, como a Bastilha.

Condorcet afirmou que Voltaire elogiou a moderação para com os protestantes sob o reinado de Luís XV e ainda acreditava que a tolerância iria ser ampliada em todas as nações onde houvesse as condições para a razão triunfar sobre o fanatismo. Voltaire lamentava o fato de que, mesmo sob governo mais moderado, os protestantes não podiam exercer certas profissões, inclusive cargos públicos.<sup>13</sup>

No livro *Vida de Voltaire*, Condorcet apresenta não só as disputas de Voltaire a favor da tolerância religiosa, mas também em favor de muitas outras causas, como por exemplo a causa da própria ilustração que envolvia combater os dogmas e as ações contrárias à difusão do conhecimento. E dessa forma, o autor apresenta os vários escritos do filósofo como uma contribuição para esta difusão do conhecimento. No início do livro, por exemplo, apresenta-se as peças de teatro do filósofo, as quais são analisadas do ponto de vista da sua própria repercussão e também dos temas que elas abordam. Estes temas estão em geral relacionados com os assuntos mais relevantes do século XVIII.

Em um outro exemplo, Condorcet analisa a peça “*A morte de César*” (*Notas sobre Voltaire*) e nesta peça Catão profere um discurso elogiando a república romana. Condorcet diz que era o próprio Voltaire quem interpretava Catão e sua atuação no palco, como postura, tom de voz e etc. realçava a apresentação de Catão enquanto republicano. Assim, segundo Condorcet, foi no teatro que Voltaire expressou seu pensamento de que o regime republicano seria o melhor regime para um povo que tivesse alcançado uma maturidade política suficiente para o exercício de tal regime. O próprio Voltaire afirmou que, no início da humanidade os homens se organizaram em forma de república, porém a incapacidade de um governo republicano em meio a povos não esclarecidos provocou a instituição da monarquia.

Diante de todos estes exemplos sobre a vida do filósofo fundador do Iluminismo, podemos concluir que Condorcet vê Voltaire como o espelho e o símbolo de como deve ser o filósofo e qual o seu papel diante do mundo, de seu tempo e das demandas que ocorrem no seu período.

O autor iniciou o livro realçando a influência de seu gênio: “*A história da vida de Voltaire há de ser a história dos progressos que as artes devem a seu gênio, do poder que ele exerceu sobre as opiniões de seu século e, enfim, desta longa guerra contra os preconceitos, declarada em sua juventude e mantida até seus últimos momentos. Quando a influência de um filósofo se estende até mesmo sobre o povo, quando é imediata, quando se faz sentir a todo instante, ela se deve tanto ao seu caráter, à sua maneira de ver, à sua conduta, quanto às suas obras. Estes detalhes são, além disto, úteis também para o estudo do espírito*

---

<sup>12</sup> *Lettre de cachet* significa carta selada, que era um documento que ordenava um tipo de prisão determinada pelo rei, a seu bel prazer, para cumprir sua vontade ou a pedido de alguém por qualquer motivo, sem que o prisioneiro pudesse se defender.

<sup>13</sup> *Œuvres de Condorcet. Mélanges de Littérature et de Philosophie - Tome I. Paris : Firmin Didot Frères, Libraires. 1847. Tome 4. P. 474, 475.*

*humano. Poderíamos esperar conhecê-lo sem o observarmos naqueles homens em quem a natureza desenvolveu todas as suas riquezas e toda sua potência? Sem procurarmos neles tanto aquilo que têm em comum com os demais quanto aquilo que os distingue? O homem comum recebe de outrem suas opiniões, suas paixões, seu caráter. Retém as leis, preconceitos e costumes de seu país da mesma maneira que uma planta recebe tudo do solo que a nutre e do ar que a circunda. Observando o homem simples, aprendemos a conhecer o império ao qual a natureza nos submeteu, mas não o segredo de nossas forças e as leis de nossa inteligência.”<sup>14</sup>*

Fica claro para nós que Condorcet estava interessado em fazer da vida de Voltaire uma espécie de exemplo para servir tanto de inspiração para atuação dos filósofos subsequentes, quanto uma espécie de parâmetro para avaliação do papel da filosofia e daqueles que exercem suas posições críticas. Quando o filósofo oferta todo seu talento, esforço e força de persuasão para as causas de fortalecimento dos direitos naturais e para uma peleja em favor de uma amenização dos costumes e na direção de uma busca da felicidade da humanidade, ele, desta forma, cumpre seu papel, conforme Condorcet.

Quais são, então, as considerações sobre o papel do filósofo para Condorcet? Para ele, um filósofo deve combater a superstição, esclarecer o povo sobre a inutilidade do temor aos dogmas religiosos e às autoridades dos líderes das religiões, travar batalha em favor da liberdade de opinião e expressão, trabalhar para que a razão vença o embrutecimento absoluto e que permita discutir e resolver problemas perigosos e ameaçadores a ela; o filósofo deve esforçar-se para abrandar e simplificar as leis, para dirimir as ações dos enganadores e para garantir a liberdade dos cidadãos de forma mais ampla, deve ser um incentivador das artes e das letras, visto que estas adoçam os costumes, preparando a razão dos homens para uma vida mais suave e segura, uma vez que o gosto das artes e das letras entre os governantes amolecem seus corações e os afastam sempre dos atos de violência e dos crimes e, por isso, conseqüentemente, o povo mais engenhoso e polido será sempre o menos infeliz.<sup>15</sup>

O autor então aponta quem deve analisar as obras e a ação do filósofo, quem deve mostrar sua importância: *“É pelos homens esclarecidos que ele deve ser julgado, por aqueles que sabem distinguir, em uma seqüência de obras diferentes, pela sua forma, pelo seu estilo, por seus próprios princípios, o plano secreto de um filósofo que fez contra os preconceitos uma guerra corajosa, mas hábil; mais ocupado em vencê-los que de mostrar seu gênio, muito amigo dos homens para não pôr primeiro sua glória antes de lhes ser útil.”<sup>16</sup>*

Mesmo acusado de agir com má-fé contra a religião cristã, de tanto disseminar a incredulidade e o ateísmo, Condorcet defendeu Voltaire dizendo que os erros que se podem apontar de seus escritos decorrem somente de enganos involuntários do filósofo e não de uma má consciência. E que a acusação que lhes imputaram os religiosos dogmáticos advinha da sua afirmação de que só se deve crer naquilo que é provado e *“deve-se rejeitar o que macula*

<sup>14</sup> CONDORCET, *Vie de Voltaire*. P 3.

<sup>15</sup> CONDORCET, *Vie de Voltaire* P. 160, 161.

<sup>16</sup> CONDORCET, *Vie de Voltaire*. P. 162, 163.

a razão e o que falta em verossimilhança”<sup>17</sup> em contraponto aos dogmáticos que afirmavam que se deve adorar e adotar toda crença que não seja demonstrada impossível.

Assim sendo, podemos concluir que a homenagem que Condorcet faz a Voltaire, discorrendo sobre sua vida intelectual e sobre sua filosofia, é tanto mais rica quanto, ao espelho dos escritos do filósofo das Luzes, retira do seu exemplo as considerações sobre qual deve ser o papel do filósofo e sua atuação no seu tempo e em meio à sociedade que o cerca.

### **THE LIFE OF VOLTAIRE, WRITTEN BY CONDORCET, OR ABOUT THE ROLE OF THE PHILOSOPHER**

Abstract: This article aims the analysis of Voltaire’s works, in the book “Voltaire’s Life”, written by Condorcet, when Voltaire’s complete works were published in 1789. Condorcet in this book specifically discusses the works of the philosopher and its repercussions, that is, he shows how Voltaire used his pen to promote a kind of struggle against injustice, prejudice and disrespect for natural rights. Condorcet, in writing the book, mirrors the way he draws inspiration for his work both as philosopher and as political during the events of the French Revolution. This discussion of the work of Voltaire pointed out also that Condorcet shows, in a way, his vision of how to be a philosopher, what is his role facing the challenges of his time and how one should act to combat the ills present among men.

Keywords: Voltaire – philosopher – religion – tolerance – theater.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

CONDORCET, Jean-Antonio-Nicolas de Caritat, Marquis de. *Vie de Voltaire*. IN : *Œuvres de Condorcet*. Paris: Firmin Didot Frères, Libraires, Imprimeurs de l’Institut. 1847.

\_\_\_\_\_. *Lettres d’un théologien à l’auteur du dictionnaire des trois siècles* (1774). In : *Œuvres Complètes* 5, 1847.

Œuvres de Condorcet. *Mélanges de Littérature et de Philosophie - Tome I*. Paris : Firmin Didot Frères, Libraires. 1847.

VOLTAIRE. *Cartas inglesas*. Trad. Marilena de Souza Chauí Berlinck. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural. 1973.

\_\_\_\_\_. *Tratado sobre a tolerância*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes. 2000.

---

<sup>17</sup> CONDORCET, *Vie de Voltaire*. P. 163.

## DO MODELO À AÇÃO: A POLÍTICA EM SÊNECA E O ELOGIO DA FILOSOFIA

Taynam Santos Luz Bueno<sup>1</sup>

*Resumo:* Neste artigo, pretendemos demonstrar que o estoicismo não é uma filosofia apartada da ação política mas, ao contrário, trata-se de uma corrente filosófica comprometida com a esfera pública. Buscamos, ao exaltar o papel exercido pela filosofia na formação política dos homens comuns, analisar o pensamento de Sêneca tendo em vista a relação estabelecida entre a figura modelar do *sapiens* estoico e o ofício do filósofo na construção de um campo de ação político.

Palavras-Chave: Sêneca – Estoicismo – Filosofia – *Sapiens* – Política.

À Maria das Graças de Souza.

Sabe-se que, durante muito tempo, a questão política fora negligenciada pelos intérpretes da *stoa*. Muito frequentemente se creditou ao estoicismo uma posição de indiferença, alheia à vida comum e aos assuntos públicos, sem mencionar as constantes críticas dirigidas às supostas contradições entre sua ética e a possibilidade de realização da política. Muito desta interpretação do estoicismo fundamenta-se ora nos registros doxográficos legados à posteridade, ora na construção da imagem do sábio (*sapiens* – *sophos*/σοφός) como um homem impassível, inabalável e acima de suas paixões. O sábio, compreendido enquanto uma espécie de “semi-deus”, viveria, sob o ponto de vista desta leitura, recluso e apartado do mundo, encerrado em si mesmo e insensível aos sofrimentos mundanos. Seria aquele que bastaria a si mesmo, ainda que em um cataclismo. Tal homem, considerado um modelo a ser seguido, espécie de exemplo inalcançável, não padeceria, não teria sentimentos e seria absolutamente indiferente ao mundo que o cerca. Levando a cabo este viés interpretativo estaríamos, portanto, admitindo uma corrente filosófica apolítica, absolutamente indiferente aos regimes, governantes e corpos políticos. Consequentemente, tal forma de exposição da doutrina estoica, presume que o sábio não tenha outra preocupação além de seu ostracismo ignóbil e insensível, o pintaria sempre entregue e retirado ao seu ócio

---

<sup>1</sup> Doutoranda do departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo - USP. E-mail: taynambueno@hotmail.com.. Bolsista FAPESP.

especulativo, apartando-o, portanto, das possíveis discussões políticas que o circundassem. No entanto, como pretendemos demonstrar, não somente as questões políticas possuem lugar no pórtico, como são imprescindíveis em seu pensamento. Afinal, pensar o estoicismo nestes termos reduz inevitavelmente a importância das questões políticas na doutrina, pois ao afastar o sábio e sua *modelar* virtude dos assuntos da *res publica*, faz com que o *político* seja eclipsado do horizonte desta filosofia.

Ao contrário disso, acreditamos que não seja possível conciliar tal interpretação defensora do apolitismo da escola com a já conhecida participação e interesse de filósofos estoicos na política<sup>2</sup>, bem como seria impossível negligenciar o papel da política na reflexão ética estoica. O que é preciso, antes de anular o universo político da filosofia da *stoa*, é *diferenciar, em seu discurso, sua perspectiva modelar de seus apontamentos gerais*. Ora, para bem compreendermos os ensinamentos estoicos, devemos sempre ter em mente que seu discurso possui meandros e sua interpretação requer cuidados. Que o estoicismo, durante muitos séculos, fora por muitas vezes interpretado como escola apolítica, disso não temos dúvida. No entanto, uma análise mais atenta pode nos oferecer outro caminho para sua interpretação. A questão política, na filosofia estoica, ao contrário do que muitos pensaram, sempre obteve espaço nos debates e sempre foi alvo de discussões, desde o início da escola. Zenão de Cítio, seu fundador, tem entre os seus escritos um texto intitulado *República*, que infelizmente não foi preservado. Tal texto, talvez o mais famoso e comentado do fundador do estoicismo, parece dialogar com o texto platônico de mesmo nome, ainda que não saibamos corretamente se Zenão alinhava-se ou não às propostas do filósofo grego. O que nos importa, ainda assim, é constatar que a política orbitava entre os temas de interesse da escola, desde sua fundação. Crisipo escreveu *Sobre os governos*<sup>3</sup>. Panécio escreveu sobre as magistraturas, Diógenes da Babilônia sobre as leis<sup>4</sup>, Atenodoro de Tarso e Ário Dídimos foram mestres de Otaviano<sup>5</sup>, o primeiro dos imperadores romanos. Sêneca nos deixou

---

<sup>2</sup> Desde seu início, a *stoa* demonstrou interesse na política. Para citar alguns exemplos, Zenão de Cítio, (considerado o criador da doutrina estoica em aproximadamente 300 a.C), mesmo não tendo participação direta na política, ao ser soliciado por Antígono Gonatas, então rei da Macedônia, enviou em seu lugar seus discípulos, alegando estar muito velho para a tarefa. Sêneca, como sabemos, após cumprir o *cursus honorum* romano, foi preceptor de Nero e seu conselheiro durante o início de seu governo. Marco Aurélio foi imperador de Roma do ano 161 até sua morte, em 180, e dividiu-se entre o império e seus estudos filosóficos. Muitos outros filósofos tiveram interesse, atuaram na oposição de governos ou na participação direta na política romana, como Mussônio Rufo, Thræsea Paetus e Catão de Útica. Para conhecer o papel da *Stoa* na política helenística c.f. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. VII, 6 e ERSKINE, A. *The Hellenistic Stoa: political thought and action*. p. 80.

<sup>3</sup> DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. VII, 131

<sup>4</sup> CÍCERO, *Das Leis*. (*De Legibus*). III, 5-6.

<sup>5</sup> C.f.: DIÃO CÁSSIO; *História Romana*, Séc. III, II, 16 e PLUTARCO; *Vidas Paralelas*, Vida de Marco Antônio, I, 80.

diversas obra nas quais a preocupação política é evidente. Especificamente no caso deste último, suas consolações, alguns de seus diálogos (com atenção especial ao *De Clementia*) e em textos como *De Ira* e *Epistulae Morales ad Lucilium*, revelam o persistente interesse dos estoicos na *res publica*, na política e na vida em comum. Além do mais, não se deve esquecer Marco Aurélio, que além de filósofo estoico tornou-se imperador romano. O estoicismo e seus filósofos, por conseguinte, sempre manifestaram interesse na política; fato que deslegitimaria, em grande parte, a interpretação que considera o pörtico como escola apartada dos assuntos da *res publica*. Mas não somente este interesse garante espaço à política na ética estoica. Existem diversos outros fatores que merecem nossa atenção.

De modo a evitar equívocos, convém deixar claro que muitas opiniões acerca do estoicismo são baseadas não nas obras de seus filósofos, mas nos relatos de historiadores, doxógrafos, biógrafos e adversários da *stoa*<sup>6</sup>. O estado fragmentário de muitos textos, a inexistência completa de outros, as apropriações, reinterpretações e cópias manuscritas ao longo dos séculos, o descrédito que alguns exemplos históricos deixaram, enfim; tudo isso contribuiu para a formação equivocada desta imagem de apolitismo e indiferença da escola. No caso de Sêneca e sua tortuosa experiência com Nero, por exemplo, o legado histórico comumente propagado é aquele em que um *princeps* educado para a virtude transforma-se em um governante tirânico e violento. Em outras palavras, um legado malogrado de intervenção política por parte do pörtico. No entanto, no que pouco se insiste é que, apesar do insucesso de Sêneca em formar Nero para um governo justo e virtuoso, os cinco primeiros anos de seu governo – justamente aqueles em que Sêneca teve participação direta e determinante – são considerados anos de ouro do império<sup>7</sup>. Além do mais, avaliar a importância da política na filosofia estoica por meio de seus exemplos históricos revela desconhecimento quanto ao funcionamento mesmo da ética estoica, na qual uma ação não adquire seu valor moral pelos resultados que obteve, mas sim pela intenção que a motivou. Em outras palavras, dentro do estoicismo, se Nero progrediu para a virtude ou não, não é passível de julgamento, pois não se avalia as ações por seus fins, mas por elas mesmas. Ações virtuosas, nascem virtuosas. Diz o autor romano: “Além disso o sábio pode responsabilizar-se pelas suas decisões, não pelo sucesso das mesmas. Se o início [das ações] depende de nós, o resultado depende da fortuna.”<sup>8</sup> Neste sentido, o realmente importante neste exemplo histórico é a intenção de Sêneca, sua tentativa de tornar Nero um governante virtuoso. Não estamos, portanto, diante de uma ética de resultados. O estoicismo, por fim, não julga uma ação pelo seu êxito, mas

---

<sup>6</sup> É o caso, apenas para ilustrar, de Plutarco com o texto *De stoicorum repugnantíis*, no qual o autor não preocupava-se em demonstrar a doutrina, mas sim em apontar-lhe contradições, muitas vezes fruto de uma má interpretação por parte de Plutarco.

<sup>7</sup> Fala-se aqui daquilo que os historiadores chamam *quinquennium neronis*, ou os cinco primeiros anos do governo de Nero, tidos como justos e com grande desenvolvimento e estabilidade em Roma.

<sup>8</sup> Sêneca, *Epist.* 14, 15.

por seu início, uma vez que a ação reta é produzida pela sabedoria<sup>9</sup>. Uma ação moral, quando correta e virtuosa, o é desde seu princípio, desde a inclinação primeira de seu agente. Afinal, como nos diz Sêneca, “Uma ação não pode ser correta se não for correta a vontade, pois é desta que provém a ação.”<sup>10</sup> Finalmente, não devemos mensurar a importância da política no estoicismo por meio de seus resultados históricos, mas sim pelo interesse inerente de sua filosofia nestas questões. Em outras palavras, não se deve pautar a filosofia política estoica apenas por seus exemplos históricos. É preciso ir além. É preciso compreender sua ética para afirmar sua posição.

Para além disso, a comum imagem do sábio estoico, pintado de forma sentimentalmente estéril, também corrobora tal interpretação. Mas, não nos deixemos enganar: *a impassibilidade do sábio não se traduz como indiferença ao político*. Lembremos da sentença de Plutarco, que nos relata que Crisipo, sistematizador do estoicismo, dizia que “o sábio participará da vida política se nada o impedir”<sup>11</sup>. Ao sábio, portanto, é aberta a possibilidade da política, apesar de sua denominação enquanto *indiferente (adiaphora - indifferens)*<sup>12</sup> para o alcance da vida feliz. Mesmo a política sendo considerada um indiferente para a aquisição da virtude e para a manutenção da felicidade do sábio, ainda assim os mestres estoicos recomendam a sua participação na coisa pública. Além do mais, a impassibilidade do sábio não se traduz como ausência de sentimentos, mas sim como controle dos mesmos<sup>13</sup>. O sábio, assim como todos os outros homens, sente dor, frio, calor, amor, etc. No entanto,

---

<sup>9</sup> Cícero, *De Finibus*. III, 32.

<sup>10</sup> SÊNECA, *Epist.* 95, 57.

<sup>11</sup> PLUTARCO, *De stoicorum repugnantiiis*. 1045D

<sup>12</sup> Na ética estoica, somente a virtude possui valor absoluto. Todo o resto é considerado indiferente (tudo aquilo que não possui valor em si mesmo, por exemplo, como riqueza, saúde, pobreza e etc.). Entre os indiferentes, os estoicos dividem três tipos distintos: os que estão de acordo com a natureza e são, portanto, preferíveis. Em segundo lugar, os absolutamente indiferentes porque não estão nem contra, nem a favor da natureza (se o número de cabelos é par ou ímpar, por exemplo) e, por fim, os indiferentes que devem ser rejeitados por não estarem de acordo com a natureza. No entanto, vale lembrar que os indiferentes configuram uma escala de valores relativos e que somente o *sapiens* poderá efetivamente saber quando uma ação será preferível ou não. Por exemplo, em uma tirania que convoque todos os homens saudáveis para uma batalha injusta, seria mais adequado não ter saúde. Somente o sábio, por ter suas ações perfeitas, saberia quando seria melhor ter saúde ou estar doente. Já os homens comuns, por sua vez, devem pautar-se pelos indiferentes preferíveis, realizando ações comuns alinhadas aos deveres (*kathekon, officium*), como, por exemplo, honrar a pátria e defender os familiares das injustiças.

<sup>13</sup> Da mesma forma que o *sapiens* não prefere a solidão. O homem é, para os estoicos, um animal social antes de ser um animal político. Parece haver uma precedência do *koinonikos* (κοινωνικός) sobre o *politikos* (πολιτικός). BANATEANU, Anne. *La théorie stoïcienne de l'amitié. Essai de reconstruction*. p. 102

diferentemente dos homens comuns, os sábios não sucumbem a eles<sup>14</sup>. É o que nos diz o autor romano:

“Para que te não pareça que a virtude estoica paira para além do humanamente possível, dir-te-ei que o sábio também pode estremecer, sofrer, perder a cor, pois tudo isso são sensações fisicamente naturais.”<sup>15</sup>

Talvez a grande dificuldade seja a tradução do vocábulo grego ἀπάθεια (apatheia) para a língua latina, motivo de muitos mal-entendidos na compreensão do sábio estoico. Traduzido normalmente por *impatientia* em latim, o termo grego *apatheia* pode significar tanto a ausência de *pathos* (sofrimento, afecção, paixão), quanto a invulnerabilidade do ânimo frente ao *pathos*. Por *impatientia*, Sêneca pretende “aludir a alguém capaz de repelir o sentimento da dor” mas, lembra o autor, “a palavra pode entender-se como significando a incapacidade de suportá-la.”<sup>16</sup> Nesta segunda acepção, o termo é erroneamente compreendido, pois tal interpretação levará a pensar o sábio como aquele que evita todo o sofrimento, dada sua incapacidade de suportá-lo. Neste sentido, nosso autor questiona se não seria “preferível falarmos em invulnerabilidade do ânimo (*invulnerabilem animum*), ou em ânimo situado para lá de todo sofrimento (*animum extra omnem patientiam positum*)”<sup>17</sup>, de modo a evitar tal equívoco. Esta diferença vocabular interfere diretamente na interpretação do sábio estoico, já que pode ser erroneamente entendido como aquele que não possui sentimentos, quando, na verdade, o sábio estoico *sente*, mas não *sucumbe a eles*. Ainda sobre essa questão, nosso filósofo trata de diferenciar a proposta estoica da cínica, dizendo que “A diferença entre a nossa escola [estoica] e a deles [cínicos – recuperados aqui por uma crítica feita por Epicuro à Estilbão, filósofo megárico do séc. III a.C] é que o sábio, na nossa concepção, embora o sinta, domina todo o sofrimento, na deles, nem sequer o sente.”<sup>18</sup> Talvez, ao invés de falarmos em impassibilidade do sábio, devamos falar em invulnerabilidade do mesmo. Ainda assim, o âmago da questão política permanece intacto. Impassível ou invulnerável o sábio *não é indiferente*. E a política, *mesmo considerada um indiferente para a aquisição da virtude absoluta*, tem

---

<sup>14</sup> Diz Sêneca: “As pessoas inexperientes [os não sábios] vêm-se em grandes dificuldades para superar as dores físicas precisamente porque não se acostumaram a contentar-se com a vida da alma, e dão portanto ao corpo grande importância. Por isso mesmo, o homem entregue de coração à sabedoria separa a alma do corpo e ocupa-se mais da primeira – sua parte melhor, de natureza divina –, e apenas dá ao corpo – frágil e sempre queixoso” – os cuidados estritamente indispensáveis.” SÊNECA, *Epist.* 78, 10. O sábio tem dor, mas não compromete sua virtude por ela.

<sup>15</sup> SÊNECA, *Epist.* 71, 29.

<sup>16</sup> SÊNECA, *Epist.* 9, 2-3.

<sup>17</sup> *Idem, Ibidem.*

<sup>18</sup> *Id. Ibidem.* “Hoc inter nos et illos interest: noster sapiens vincit quidem incommodum omne sed sentit, illorum ne sentit quidem”.

valor na ética, na medida em que pode contribuir com o desenvolvimento moral dos homens comuns e constitui, por isso, um importante espaço de ação do *sapiens*. Em termos técnicos, o correto é afirmar que o sábio é *invulnerabilis* aos *indifferens*, mas nunca *indiferente* ou *insensível ao político*. Como nos diz Laurand:

“Se engajar na cidade, de uma maneira ou de outra, é uma consequência lógica da *oikeiosis* [apropriação de si mesmo] e do sentimento natural de justiça que isso engloba: a natureza chama desde os primeiros impulsos e, uma vez que a cidade [comum] constitui esse tipo de ponto de união que permite aos insensatos conhecer aproximadamente a ligação social que ela exige, a cidade particular se transforma em lugar privilegiado, mas ambíguo, de ação do sábio.”<sup>19</sup>

Pensar o estoicismo como apolítico tem ainda uma outra motivação e diz respeito ao significado de paixão (*affectum, pathos*)<sup>20</sup>. Sêneca, por exemplo, ao analisar a ira oferece uma detalhada explicação do funcionamento das paixões, sua significação exata e o que pode ou não ser considerado uma paixão. Esta questão é central, na medida em que nos permite compreender tudo aquilo que o sábio estoico deve ou não sentir. A ira, assim como as demais paixões, não são movimentos fortuitos da alma, tais como o riso espontâneo ou o entristecer-se frente aos suplícios ou encenações teatrais. Sobre todas estas coisas, Sêneca afirma que “são movimentos de almas que, todavia, não querem ser movidas; não são paixões, mas princípios que preludiam as paixões.”<sup>21</sup> Pois, como sabemos, as paixões, assim como os vícios, são movimentos *voluntários* da alma. À estes movimentos voluntários é que o sábio deve resistir, deve combater com ânimo forte. Assim, o alegrar-se ou entristecer-se frente aos sofrimentos ou júbilos dos homens, o querer bem sua pátria, o amor aos filhos, cônjuges e cidadãos, a amizade, a raiva frente as injustiças diárias, tudo isso pode e deve ser sentido pelo sábio. Pois, como diz nosso autor:

“Nada dessas coisas que impelem *fortuitamente* a alma devem ser chamadas de paixões: a alma, por assim dizer, sofre-as mais do que as produz. Portanto, a paixão não é ser movido em função de imagens que nos ocorrem dos fatos, mas entregar-se a elas e seguir esse movimento fortuito. Realmente, se alguém considera um indício de paixão e um sintoma do estado da alma a palidez e

---

<sup>19</sup> LAURAND, L. *La politique stoïcienne*. pp. 125-126.

<sup>20</sup> Paixão, muitas vezes traduzida em latim como *perturbatio animi*, é a grosso modo uma implusão irracional que excede a harmonia da razão, tanto do homem, como do mundo. E, por isso, deve ser compreendida como algo contra a natureza. C.f. DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. VII, 110.

<sup>21</sup> Sêneca, *De Ira*. II, 2, 5.

as lágrimas caindo, a excitação de um desejo obscuro ou um suspiro profundo, um olhar repentinamente mais acerbo ou algo semelhante a tais coisas, engana-se e não entende que estes são impulsos do corpo.”<sup>22</sup>

O sábio, portanto, sente igualmente estes prelúdios das paixões, da mesma forma que os homens comuns. No entanto, a diferença é que o sábio não dá o seu assentimento à este primeiro movimento da alma. Isto é, os mantém sob o jugo da razão. O sábio somente dá o seu assentimento às *representações catalepticas*<sup>23</sup>, ao verdadeiro. Esse é um dos motivos que faz com que os filósofos estoicos afirmem que somente o sábio tem ciência, somente o sábio conhece verdadeiramente. O sábio estoico seria, neste sentido, σοφός (*sophós – sapiens*). Por ter este conhecimento perfeito, por dar somente seu assentimento às representações verdadeiras, por conformar-se inteiramente à Natureza é que se diz que toda a ação empreendida pelo sábio é uma ação correta (*kathortoma - rectum/perfectum officium*). Neste sentido, a invulnerabilidade do sábio tem relação direta com a aceitação das determinações da Natureza, com a aceitação *voluntária* dos desígnios da fortuna.

“O sábio não se lamenta se lhe acontecer algo daquilo que a condição humana está sujeita. Conhece as próprias forças, sabe que não vergará sob o peso. Com isso eu não estou a colocar o sábio à parte do comum dos homens nem a julgá-lo inacessível à dor como se de um penedo insensível se tratasse. Apenas recordo que o sábio é formado de duas partes: uma é irracional, e sensível, portanto, às feridas, às chamas, à dor; outra é racional, dotada de convicções inabaláveis, inacessível ao medo, indomável. É nesta parte que reside o supremo bem para o homem.”<sup>24</sup>

O sábio, neste sentido, é aquele atingiu a perfeição de sua racionalidade, que a elevou ao seu mais alto grau, realizando sempre ações retas e virtuosas. Em outras palavras, é aquele que realizou seu bem específico enquanto homem, que alinou-se à razão universal. Diz Sêneca:

“No homem, enalteçamos só aquilo que se lhe não pode tirar, nem dar, aquilo que é específico do homem. Queres saber o que é? É a alma e, na alma, uma razão perfeita. O homem é, de fato, um animal possuidor de razão; por

---

<sup>22</sup> SÊNECA, *De Ira*. II, 3, 1.

<sup>23</sup> Do grego *phantasia kataleptike* (φαντασία καταληπτική), traduzido para o latim por *visum comprehendibile*. C.f. CÍCERO, *Academica*, I, 40-41.

<sup>24</sup> SÊNECA. *Epist.* 71, 26-27. (S.V.F II, 762) (S.V.F II, 879 e III, 20) e também *Epist.* 72,5.

consequente; se um homem consegue a realização do fim para que nasceu, o seu bem específico atinge a consumação. A razão não exige do homem mais do que esta coisa fácil: viver segundo a sua própria Natureza!”<sup>25</sup>.

O sábio difere-se do insensato por suas ações, pela conformidade que mantém com a natureza. Pois, como sabemos, “o bem supremo consiste em viver de acordo com a Natureza”<sup>26</sup>. Viver de acordo com a Natureza equivale dizer, segundo os estoicos, que o fim último de cada ser vivo é viver conciliando-se tanto à sua própria Natureza, quanto à *physis* universal, constantemente atualizando-a. Viver de acordo com a natureza, para o homem e contrariamente aos animais seria, portanto, viver de acordo com a razão, dado que a racionalidade é uma característica humana que deve ser levada à perfeição. Seria uma espécie de apropriação de si mesmo, apropriação das qualidades e características que são exclusivas daquele ente vivo<sup>27</sup>. Ora, o que haveria de mais específico aos seres humanos? Sêneca nos responde ao dizer que o “homem é, de fato, um animal possuidor de razão”<sup>28</sup>. Desta forma, a racionalidade é apontada como característica exclusiva dos homens (bem como dos Deuses), uma vez que o *logos* humano é um fragmento do *logos* divino, da *ratio* universal<sup>29</sup>. Assim, é no exercício da razão que o homem encontrará o bem supremo, é conciliando-se e apropriando-se à sua própria *physis* (racional) que ao mesmo tempo ele se apropriará e participará da razão universal. O sábio, neste sentido, é aquele que levou sua natureza específica à sua excelência, conformando-a com a Natureza universal. Ele é, por fim, pura racionalidade em seus atos, apesar de, como já vimos, demonstrar sentimentos. O sábio, aquele que age exclusivamente sob o crivo da razão, é exemplo daquilo que os homens devem alcançar. Aliás, Sêneca sempre coloca a figura do sábio como exemplo a ser seguido, como modelo no qual devemos nos espelhar. Diz o autor: “Que a nossa alma, portanto, tenha um modelo a quem venere e graças a cuja autoridade torne mais nobre mesmo o seu mais íntimo recesso.”<sup>30</sup> Por fim, devemos compreender que o sábio tem função paradigmática, desempenhando uma espécie de *paradigma pedagógico* para a formação dos homens. O sábio é aquele exemplo para o qual todas as ações que se pretendem corretas concorrem. Ele seria, em nossa interpretação, o *ponto de fuga das ações dos homens insensatos*, indicando o caminho a ser seguido para que a sabedoria seja alcançada.

---

<sup>25</sup> SÊNECA. *Epist.* 41, 8

<sup>26</sup> SÊNECA. *De Otio*. V, 1. (*Solemus dicere summum bonum esse secundum naturam uiuere: natura nos ad utrumque genuit, et contemplationi rerum et actioni.*)

<sup>27</sup> Trata-se aqui, mais uma vez, da ideia estoica de *oikeiosis* – *concordatio*.

<sup>28</sup> SÊNECA. *Epist.* 41, 8.

<sup>29</sup> SÊNECA. *Epist.* 76, 9.

<sup>30</sup> SÊNECA. *Epist.* 11, 9.

Percebe-se, portanto, que a figura do sábio estoico deve ser interpretada muito mais com *contornos modelares* que propriamente factuais, caso queiramos estabelecer a política como central na ética estoica. Se, como pensam aqueles que não creditam ao estoicismo uma preocupação política, a única forma válida de pensar a cidade<sup>31</sup> fosse aquela na qual somente o sábio e sua excelência moral constituíssem um verdadeiro corpo político, então seria insubsistente toda prática política mundana, com suas cidades particulares e suas comunidades. Isto é, “nós podemos pensar que toda cidade se encontra invalidada nos seus fundamentos frente à excelência da Natureza e do sábio, uma vez que ela (a cidade comum) reúne uma esmagadora maioria de insensatos.”<sup>32</sup> Em outras palavras, levando às últimas consequências a partição entre pequena cidade (a cidade comum, particular) e a grande cidade, o *cosmos*, chegamos à conclusão que o único espaço de participação política possível para o sábio é aquele “reduzido à uma moral perfeita, que consiste em colaborar ao destino e a ser cidadão do mundo”<sup>33</sup>. Sob este ponto de vista, o sábio deveria se afastar dos assuntos mundanos, da política particular e, portanto, indiferente<sup>34</sup> aos propósitos de um homem virtuoso. Caímos novamente naquela imagem do estoico fechado em si mesmo, mais preocupado com o ideal de virtude professado pela doutrina que pela vida cotidiana. Caímos na ideia do sábio que não investe suas forças na *res publica* que o cerca uma vez que esta é imperfeita e habitada por insensatos, fazendo-nos pensar que nunca alcançaremos a virtude.

Pensar a ética e, portanto, a política estoica em termos tão extremados, como na oposição vício / virtude, insensato / sábio, é, primeiramente, reduzir muito o poder de reflexão da *stoa* e, além disso, não compreender bem o cerne da escola, o caráter pedagógico e ambíguo de seu discurso<sup>35</sup>. Afinal, que sentido teria aconselhar aquele que atingiu a perfeição moral e a vida virtuosa (sábio) ou, na outra extremidade, o completo insensato, o homem comum? Se de um lado temos o sábio que, como vimos, realizou plenamente sua finalidade específica, exercendo sua racionalidade de forma a viver de acordo com a Natureza, de outro temos os homens comuns, não sábios, imensa maioria existente nas

---

<sup>31</sup> Devemos lembrar que, no estoicismo em geral e igualmente para Sêneca, o tema das *duas repúblicas* é sempre presente. Em sua filosofia, deve ser entendido que existe a cosmópolis, fruto da universalidade da razão no homem, fazendo com que, no limite, todos sejamos iguais independentemente de qualquer outro atributo, social ou espacial. E a república particular, como as pequenas cidades (Roma, Atenas, etc.). Explica o autor: “Em espírito aprendemos duas repúblicas: uma, grande e verdadeiramente pública, que abarca deuses e homens, na qual não nos confinamos a este ou àquele canto, mas na qual os raios do sol marcam os limites de nossa cidade; outra, à qual nos atribui nossa condição de nascimento (essa será a dos atenienses ou dos cartagineses ou alguma outra cidade qualquer), que não se estende a todos os homens, mas a alguns determinados.” SÊNECA, *De otio*. IV, 1.

<sup>32</sup> LARAUND, V. *La politique Stoïcienne*. p.06.

<sup>33</sup> LARAUND, V. *La politique Stoïcienne*. p.06.

<sup>34</sup> Do grego *adiaphora* (ἀδιάφορα - indiferentes).

<sup>35</sup> C.f. GAZOLLA, R. O Ofício do filósofo estoico: *O duplo discurso da stoa*. Ed. Loyola. São Paulo: 1999

idades. Frente à condição raríssima e até mesmo duvidosa da existência do sábio, os estoicos admitiam um conceito fundamental para resguardar o espaço de ação moral entre homens comuns. Trata-se da ideia de progresso moral. Pois, se a sabedoria absoluta, tal qual como concebida e exercida pelo sábio, é inacessível aos homens; a estes cabe o exercício dos deveres como meio de agir virtuosamente.

Sem entrar no mérito das ações perfeitas (*katorthomata*), das ações que são exclusivas de sábios e deuses por serem absolutamente perfeitas, voltemos nossos olhos para as ações possíveis, as ações dos homens comuns, vivendo em sociedade. Seria possível resguardar um espaço para a moral entre eles? Se pensarmos a ação virtuosa como exclusiva do sábio, toda a ação entre homens comuns perde sua força. No entanto, se considerarmos que, aquém da excelência do sábio existe a possibilidade de uma virtude entre os homens, então será possível dotar as ações comuns de algum valor moral, ainda que relativo frente ao valor absoluto da virtude. Tais ações “relativas”, acessíveis a todos os homens, é o que permite o plano político e moral aos insensatos. Estamos tratando, portanto, não da cosmópolis e do sábio (com suas ações perfeitas), mas da *res publica* particular e dos homens comuns (com suas ações suscetíveis ao erro).

Entre as ações comuns, umas são preferíveis por estarem mais próximas da natureza, outras devem ser evitadas por serem prejudiciais ao alcance da virtude, outras ainda são completamente indiferentes. Para alcançarmos a virtude e o bem viver seria preciso alinharmos-nos o máximo possível de nossa *physis*, tanto particular, quanto universal. Deveríamos, caso quiséssemos ser homens virtuosos, agir de acordo com a razão, agir o mais alinhado possível com a *ratio* universal. A este agir de acordo com a razão os estoicos chamam de *kathēkonta* (ações preferíveis) em grego, termo traduzido por Cícero por *commune officium*, ou simplesmente *officium*, e por Sêneca pela palavra *convenientia*. Tendo, todos esses vocábulos o mesmo significado: agir, na medida do possível, de forma a apropriar-se de sua própria natureza, atualizando-a e conciliando-se a ela. Frente à excelência da figura do sábio (*σοφός* – sapiens) e da perfeição de suas ações, é colocada a figura do homem prudente, guiado pela *φρόνησις* (*phrónēsis* / *prudentia*) na tentativa de aproximar-se da virtude e da vida feliz. A moral equivale, entre homens insensatos, a um código de conduta prática, por meio do qual aqueles que tiverem boa vontade em alcançar a virtude poderão se exercitar. Dessa forma, diz Banateanu:

“existe um lugar para uma virtude humana ao lado da virtude do sábio, uma virtude que não é sabedoria e saber absoluto (*σοφός*), mas prudência (*φρόνησις*) e reflexão racional. Esta prudência consiste em fazer todo o nosso possível para atingir o objetivo a natureza que nos é proposta.”<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> BANATEANU, Anne. *La théorie stoïcienne de l'amitié. Essai de reconstruction*. p. 62.

Com isso, temos o desenvolvimento de uma filosofia que torna-se cada vez mais parenética, mais preocupada e “especializada nos preceitos concernentes a vida cotidiana”<sup>37</sup>. Pouco a pouco o estoicismo vai se afastando das especulações metafísicas para se concentrar em conselhos práticos, para transformar-se em *ars vivendi*<sup>38</sup>. Afinal, a filosofia, assim como a virtude, não é obra do acaso. Ambas pressupõe um árduo caminho para ser trilhado<sup>39</sup>. Para Sêneca, a natureza não nos dá a virtude: alcançá-la é tarefa dos homens, *é tarefa da filosofia*. É por meio de suas ações, da correta escolha delas, da prática das *kathékonta* que o homem poderá aproximar-se da virtude e obter uma vida feliz. Mas, não nos enganemos, para usar uma frase de nosso autor: “A via que conduz ao cume da dignidade é extremamente árdua” e, caso se queria obter êxito em alcançar a virtude, é preciso tanto conhecer, quanto agir. Ao homem comum, que tanto não conhece como não age de forma perfeita (em contraposição ao sábio – este sim que possui o verdadeiro conhecimento e é capaz de realizar ações perfeitas, como vimos) é preciso, caso queira progredir rumo ao “cume da dignidade” levar uma vida de acordo com a Natureza. Isto é, uma vida de racionalidade.

O bem viver estaria, deste ponto de vista, absolutamente ligado ao exercício da filosofia, uma vez que, diz o filósofo, “não há filosofia sem virtude, nem virtude sem filosofia”<sup>40</sup>. A prática filosófica seria, na concepção do autor romano, o meio por excelência de alcançar a tão almejada vida virtuosa e são muitos os trechos que nos afirmam que o exercício da filosofia é o meio mais eficaz para alcançarmos a vida feliz. Sêneca nos comenta: “Quem duvidará, Lucílio amigo, que, se devemos a vida aos deuses imortais, é à filosofia que devemos a vida virtuosa?”<sup>41</sup>. Mais que isso, a filosofia funcionaria como guia para as ações comuns dos homens. Funcionaria como condutora das ações virtuosas. Diz Sêneca: “ela [a filosofia] ordena a vida, regula a ação, mostra o que deve ser feito e o que deve ser evitado, está no leme e dirige o curso hesitante dos que erram a esmo”<sup>42</sup>. A filosofia seria a arte do bem viver, longa arte (como bem lembrado por Sêneca ao retomar a famosa frase de Hipócrates: “a vida é breve, longa é a arte”<sup>43</sup>), arte que permitiria ao homem alcançar a virtude, sendo o filósofo um “artista da vida”<sup>44</sup>, artista do bem viver.

No entanto, como sabemos, a filosofia não se trata de arte ociosa, despreendida da vida em comum. Ela é, ao mesmo tempo, modo de ação. Esta exortação à filosofia não se

---

<sup>37</sup> BANATEANU, Anne. *La théorie stoïcienne de l'amitié. Essai de reconstruction.* p. 62.

<sup>38</sup> Falamos aqui da ideia segundo a qual a filosofia adquire a função de terapia da alma, calcada em seu aspecto de aconselhamento moral.

<sup>39</sup> C.f. SÊNECA, *Epist.* 90,2

<sup>40</sup> SÊNECA. *Epist.* 89

<sup>41</sup> SÊNECA. *Epist.* 90,1

<sup>42</sup> SÊNECA. *Epist.* 16

<sup>43</sup> HIPÓCRATES. *Aforismos*, 1.1

<sup>44</sup> SÊNECA. *Epist.* 90, 27

identifica com a contemplação alheia à atividade pois, ainda segundo a concepção filosófica estoica, não poderia existir contemplação sem ação. O próprio exercício da filosofia seria, em última instância, movimento e ação alinhados à contemplação da Natureza. Fato que está plenamente de acordo com os gêneros de vida expostos pela doutrina estoica<sup>45</sup>. Pois, para os estoicos, a vida que se guia pelo *logos* reveste tanto a prática, quanto a teoria. Trata-se do *logikos bios* (λογικος βιος), gênero que engloba tanto a vida contemplativa, quanto a atividade; tal qual Sêneca descreve a verdadeira filosofia. Afinal, a vida racional, como sabemos, é a vida pautada pela natureza e, ainda de acordo com Banateanu, “viver de acordo com a natureza é viver de acordo com a razão e esta nos guia tanto na teoria, quanto na prática. A virtude é, portanto, ao mesmo tempo teórica e prática.”<sup>46</sup> Igualmente a “a filosofia”, diz Sêneca, “ensina a agir, não a falar”<sup>47</sup>. E também a própria virtude é composta por estas duas partes, pois Sêneca a define levando em consideração teoria e prática. Diz nosso autor: “A virtude reveste dois aspectos: um, a contemplação da verdade, outro a ação”<sup>48</sup>.

A filosofia seria, portanto, o meio por excelência para alcançar a vida virtuosa. Vida esta que une em si tanto a apropriação da *physis*, da atualização em si da *ratio* universal, quanto o dever da ação, o dever de ser útil senão ao maior número possível de outros homens, no mínimo a si próprio. Diz Sêneca:

“Assim, vivo segundo a Natureza, já que a ela me entreguei totalmente, já que sou eu seu admirador e servo. Entretanto, a natureza quer que eu faça duas coisas: agir e dedicar-me à reflexão. Tanto uma quanto a outra eu realizo, pois não pode haver contemplação sem alguma forma de ação”<sup>49</sup>.

Não se trata de pura *dogmata*, mas igualmente de conselhos capazes de guiar ações. Há, portanto, uma indissociabilidade entre o plano da reflexão e o plano da ação política, tal como existe uma indissociabilidade entre a teoria e a prática. Na visão de Sêneca, dedicar-se à Filosofia é, ao mesmo tempo, entregar-se à um tipo de ação. Se não é possível estar diretamente envolvido nos assuntos da corte ou enfiado nos palácios, ainda assim é possível agir. Ainda assim é possível intervir. Pois, como sabemos, os estoicos acreditavam

---

<sup>45</sup> Diz Diógenes Laércio que, dentre os três gêneros de vida descritos pelo estoicismo, o melhor para alcançar a verdadeira felicidade é o gênero racional. Diz o autor: “Dos três modos de vida – o contemplativo, o prático e o racional – os estóicos dizem que se deve escolher o terceiro, pois a natureza criou o ser racional adaptado para a contemplação e a ação” DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. VII, 130.

<sup>46</sup> BANATEANU, Anne. *La théorie stoïcienne de l'amitié. Essai de reconstruction*. p. 86.

<sup>47</sup> SÊNECA. *Epist.* 20

<sup>48</sup> SÊNECA. *Epist.* 94, 45. Vale lembrar que a discussão de *praecepta* x *dogmata* é recuperada e sistematizada por Sêneca nas cartas 94 e 95 de suas *Epistulae*.

<sup>49</sup> SÊNECA. *De Otio*. IV

que uma das formas (talvez a mais sublime) de cumprir as determinações da Natureza era entregar-se ao estudo da filosofia, uma vez que a contemplação filosófica tem em si mesma a característica de servir ao conjunto dos homens em tempos futuros, de intervir em suas sociedades, de os formar.

“A Filosofia não é uma habilidade para exhibir em público, não se destina a servir de espetáculo; a filosofia não consiste em palavras, mas em ações. O seu fim não consiste em fazer-nos passar o tempo com alguma distração, nem em libertar o ócio do tédio. O objetivo da filosofia consiste em dar forma e estrutura à nossa alma, em ensinar-nos um rumo na vida, em orientar os nossos atos, em apontar-nos o que devemos fazer ou pôr de lado, em sentar-se ao leme e fixar a rota de quem flutua à deriva entre escolhos. Sem ela ninguém pode viver sem temor, ninguém pode viver em segurança. A toda hora nos vemos em inúmeras situações em que carecemos de um conselho: pois é a filosofia que no-lo pode dar.”<sup>50</sup>

Desta forma, a contemplação filosófica e a vida dedicada à Filosofia seria, de acordo com o estoicismo de Sêneca, igualmente uma vida de ação e – em última instância, uma vida de ação política, uma vez que, sendo a filosofia o instrumento para o aperfeiçoamento moral dos homens, seria da mesma forma instrumento de aperfeiçoamento político deles. Por meio do ensino da virtude, tarefa por excelência da filosofia, pode-se pensar em transformar cidadãos particulares em cidadãos do mundo, universalizando-os pela ampliação (apropriação) de sua racionalidade. E, como já dissemos, também a política pode ser interpretada enquanto instância indiferente que pode propiciar o acesso dos insensatos à justiça, pelo menos. É sempre preferível, portanto, ter uma vida ativa, manter-se em movimento. Pois a política e a *res publica* particular, mesmo sendo considerados *indiferentes* para a aquisição da virtude e da vida feliz, ainda assim resguardam algum valor entre os homens comuns, já que podem ser interpretadas enquanto *indiferentes aos quais atribuímos valor relativo*. A política é, portanto, um *preferível*. E, sendo um preferível, devemos sempre buscá-la em nossas ações de homens comuns, em nossos *deveres*. A política, neste sentido, deve ser compreendida assim como a filosofia, como instrumento que permitiria o desenvolvimento moral dos homens. Neste sentido, o ócio é indicado pelos estoicos apenas quando toda e qualquer tentativa de ação na esfera pública se mostrar inócua. E, ainda assim, o sentido da palavra *ócio* merece uma interpretação cuidadosa: não se trata de ócio indiferente, mas sim de

---

<sup>50</sup> SÊNECA. *Epist.* 16, 3.

um retiro da vida pública imediata tendo em vista uma ação posterior<sup>51</sup>. Pois Sêneca, retomando os ensinamentos de Zenão e Crisipo, diz que também no ócio pode-se empreender grandes feitos.

Diz o autor:

“Somos nós [os estoícos] certamente que afirmamos tanto de Zenão quanto de Crisipo terem feito eles maiores coisas do que se tivessem conduzido exércitos, exercidos cargos honrosos, promulgado leis – que aliás eles promulgaram, não para uma só cidade, mas para todo o gênero humano.”<sup>52</sup>

Isto é, mesmo sem tomar parte nos negócios públicos, tais filósofos, nos lembra Sêneca, “não levaram vida inerte: descobriram o modo de tornar sua inatividade mais útil aos homens que a agitação e o suor de outros.”<sup>53</sup> É preciso, não somente ter em mente os ensinamentos da filosofia, mas igualmente coloca-los em prática<sup>54</sup>.

Toda a discussão se concentra na seguinte relação: o *sapiens* está para a sociedade do gênero humano assim como o filósofo está para os homens da *res publica*. Isto é, se de um lado temos o sábio como o exemplo das ações morais para os homens da *cosmópolis*, de outro temos o filósofo como condutor das ações convenientes nas sociedades particulares. De acordo com esta interpretação, vemos que o papel educador do filósofo se sobressai. E, para além da ideia comumente atribuída ao filósofo estoico (igualmente ao *sapiens*) como retirado e impassível frente aos sofrimentos do mundo, ganha espaço o filósofo que possui uma das mais nobres funções, a *educação*. É construída a imagem da filosofia como formadora dos homens, na qual o filósofo assumiria a função de pedagogo. Não qualquer pedagogo, mas o filósofo teria como função o ensinamento da virtude. Diz Sêneca, ao comentar sobre as artes de sua época<sup>55</sup>, que a única *arte* verdadeiramente liberal é aquela que garante a liberdade do

---

<sup>51</sup> O *otium* proposto por Sêneca igualmente não se confunde com o lazer. A vida dedicada à filosofia é louvável e, mesmo nela, a utilidade é estimada. Ao comentar o caso de Vátia, famoso figurão romano que resolvera afastar-se de Roma e retirar-se da vida política e social, de modo a não ser atormentado pelos problemas comuns, Sêneca fala à Lucílio: “Não, Vátia sabia esconder-se, isso sim, mas não viver; pois há uma enorme diferença entre viver no ócio ou viver na indolência.” In: SÊNECA. *Epist.* 55, 4.

<sup>52</sup> SÊNECA. *De Otio*. VI, 1.

<sup>53</sup> SÊNECA. *De Otio*. VI, 5.

<sup>54</sup> Diz Sêneca: “A pior crítica que nos podem fazer é a acusação de repetirmos as sentenças da filosofia sem pormos em prática seus ensinamentos.” In: SÊNECA. *Epist.* 24,15. Além do mais, a ação é sempre permitida e possível, seja ao *sapiens*, seja ao filósofo. Pois, diz nosso autor, “mesmo que algumas dificuldades o aflinjam, nem assim o sábio é impedido de ser útil aos outros.” In: SÊNECA. *Epist.* 85, 38.

<sup>55</sup> SÊNECA. *Epist.* 88, 4-5. Diz o autor romano neste trecho: “Vejam os mestres das artes liberais ensinam ou não a virtude; se não a ensinam, não podem transmiti-la; se a ensinam, então são filósofos.”

homem, ou seja, a filosofia: “A recompensa que te promete a filosofia é de longe superior: a liberdade permanente, a ausência de receio quer ante os homens, quer ante os deuses.”<sup>56</sup> E, não se pode deixar de comentar, tal arte é acessível à todos os homens. Deste modo, todos os homens, de qualquer república particular, podem agir virtuosamente se quiserem. É a universalidade da razão que possibilita os laços entre os homens, ainda que inconscientes. Aos filósofos, portanto, cabe exortar os homens a ter consciência destes laços, cessando de ceder às tendências de isolamento e solidão<sup>57</sup>. Pois é retomando a natureza *social* dos homens (*koinonikós*) que será restabelecida sua face política, para além da particularidade de qualquer República. A tarefa do filósofo, ao ensinar a virtude (ao ensinar a vida de acordo com a natureza), possibilita ações preferíveis e faz do espaço político (das sociedades particulares) uma instância capaz de resguardar o acesso à justiça e a equanimidade entre homens comuns (não sábios). Dedicar a vida ao ensino da filosofia é, neste sentido, uma das mais nobres atividades, dignas de uma grande alma. Pois, é na árdua tarefa do filósofo que, passando do modelo à ação, podemos vislumbrar a possibilidade da política, da boa política.

#### FROM MODEL TO ACTION: POLITICS IN SENECA AND THE PRAISE OF PHILOSOPHY

Abstract: In this article, we intend to demonstrate that stoicism is not a philosophy apart from political action, but, on the contrary, it is a philosophical current committed to the public sphere. In an attempt to exalt the role played by philosophy in the political formation of ordinary men, we seek to analyze Seneca's thinking in view of the established relationship between the modeling figure of the stoic sapiens and the philosopher's office in the construction of a field of political action.

Keywords: Seneca – Stoicism – Philosophy – *Sapiens* – Politics.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CÍCERO, M. T. *De Officiis (Dos Deveres)*. Trad e notas Angélica Chiapeta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *De Finibus bonorum et malorum (Do sumo bem e do sumo mal)*. Trad. e notas Carlos Ancide Nougué. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

---

<sup>56</sup> SÊNECA. *Epist.* 17,6

<sup>57</sup> C.f.: Chronis, N. (1984). p. 60. “Em resumo, o homem é um animal social não porque ele vive em sociedade, mas o homem vive em sociedade porque é um animal naturalmente sociável por sua participação ao *logos* universal.” In: BANATEANU, Anne. *La théorie stoïcienne de l'amitié. Essai de reconstruction*. p. 100.

\_\_\_\_\_. *Academicas*. Tradução, introdução e notas: José Seabra Filho. Belo Horizonte: Nova Acrópole, 2012.

BANATEANU, Anne. *La théorie stoïcienne de l'amitié. Essai de reconstruction*. Fribourg Éditions Universitaires. Le Cerf. Paris: 2001

BROUWER, R. "Sagehood and the Stoics". In: *OSAPh* 23, 2002. pp.181–224.

DIÃO CÁSSIO, *Historia Romana*. Trad. Earnest Cary. Cambridge: Loeb Classical in 9 vol, 1990.

DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas: Mário da Gama Kury. 2ª Edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

ERSKINE, A. *The Hellenistic Stoa: political thought and action*. Ed. Duckworth & Co. London: 1990

HADOT, I. *Sénèque: Direction spirituelle et pratique de la philosophie*. Paris: Vrin, 2014.

HIPÓCRATES. *Aforismos*. Tradução de Joffre Marcondes de Rezende. Campinas: Editora UNICAMP, 2010.

LAURAND, V. *La politique stoïcienne*. Paris: Presses Universitaires de France – PUF, 2005.

\_\_\_\_\_. *Le vocabulaire des stoïciens*. Paris: Ed. Ellipses, 2002.

PLUTARCO, *Against the stoics*. Trad. Harold Cherriss. Cambridge: Loeb Classical Vol. XIII, 1997

\_\_\_\_\_. *On Stoic self contradictions*. Trad. Harold Cherriss. Cambridge: Loeb Classical Vol. XIII, 1997

\_\_\_\_\_. *Oeuvres Morales*. Paris: Belles Lettres, 19-?.

REYDAMS-SCHILS, G., *The Roman Stoics: Self, responsibility and affection*. Chicago: University of Chicago Press. 2005.

RODIS-LEWIS, G. *La Morale Stoïcienne*. Paris: PUF, 1970

SANCHEZ, M. F. M. *El Ideal del Sabio en Seneca*. Publicaciones de la Excm. Diputación Provincial de Córdoba. Córdoba: 1984.

SCHOFIELD, M. "A ética estoica". In: Inwood, B. (org.). *Os Estoicos*. Tradução de Paulo Fernando T. Ferreira. São Paulo: Odisseus, 2006.

SELLARS, J. *The art of living: The stoics on the Nature and function of philosophy*. Ashgate Publishing Limited, 2003.

SÊNECA. *Cartas Consolatórias : Consolação a Márcia, Hélvia e Políbio*. Tradução de Cleonice Furtado Mendonça Van Raij. Campinas : Editora Pontes, 1992.

\_\_\_\_\_. *De Brevitate Vitae (Sobre a Brevidade da Vida)*. Edição Bilingue. Tradução, Introdução e Notas: Willian Li. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.

\_\_\_\_\_. *De Ira (Sobre a Ira)*. Tradução, introdução e notas de José Eduardo S. Lohner. São Paulo : Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

\_\_\_\_\_. *De la constance du sage. (De constantia sapientis)*. Traduzido por Émile Bréhier e Editado por Pierre-Maxime Schuhl. Paris : Gallimard, 2006.

\_\_\_\_\_. *De Otio (Sobre o ócio)*. Tradução, apresentação e notas de José Rodrigues Seabra Filho. Edição Bilingue. São Paulo : Nova Alexandria, 2001.

\_\_\_\_\_. *De Tranquillitate animi. (Sobre a tranquilidade da alma)*. Tradução, introdução e notas de José Eduardo S. Lohner. São Paulo : Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

\_\_\_\_\_. *De Vita Beata (Sobre a vida feliz)*. Edição Bilingue. Tradução, Introdução e Notas: João Teodoro D'Olim Marote. São Paulo: Nova Alexandria, 2005.

\_\_\_\_\_. *Epistulae Morales (Cartas a Lucílio)*. Tradução e notas de J. Segurado e Campos. 4ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991.

\_\_\_\_\_. *Tutte le opere. (Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia)*. A Cura di Giovanni Reale. Milano: R.C.S. Libri S.p.A. Ed. Bompiani, 2000.

VOELKE, A.-J. *La Philosophie comme thérapie de l'âme: études des philosophie hellénistique*. Fribourg: Editions Universitaires, 1993.

VOGT, K. M., *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa*. New York: Oxford University Press. 2008

# EXEMPLO E VEROSSIMILHANÇA: OS USOS DA HISTÓRIA NO PRIMEIRO *DISCURSO* DE J-J ROUSSEAU<sup>1</sup>

Ciro Lourenço Borges Júnior<sup>2</sup>

Resumo: Uma das principais críticas ao *Discurso sobre as ciências e as artes* foi acerca do uso dos dados históricos na fundamentação da sua tese. E mesmo recentemente asseverou-se sobre os “fracos argumentos históricos” de Rousseau nesta obra. Diante disso, pretendemos questionar tal perspectiva de modo a salientar um tratamento filosófico da história pretendido por Rousseau, sendo que, primeiramente, partindo de um esclarecimento acerca da concepção de “indicações históricas” no contexto do *Discurso*, introduzimos o conceito de verossimilhança como produto da relação entre causa e efeito, verificada não a partir dos fatos isolados, mas das relações entre os homens. Desta forma, concentrando-se nas ações descritas pelos historiadores, Rousseau não visa a verdade dos fatos, mas os princípios morais que amparavam essas ações. Assim, concluímos com a concepção de uma “história exemplar”, essencial para o desenvolvimento ulterior do pensamento moral rousseauiano.

Palavras-chave: Rousseau – Primeiro *Discurso* – História – exemplo – verossimilhança

*Je vois que c'est par l'histoire et les faits qu'il faudroit terminer cette dispute.*<sup>3</sup>

Conforme afirma Rousseau nas *Observações* ao rei da Polônia, uma das únicas objeções que ele define como “considerável” e que foi apresentada à sua tese acerca da relação necessária entre a cultura das ciências e das artes e a corrupção dos costumes foi

---

<sup>1</sup> Texto apresentado no VIII Colóquio Nacional Filosofia da História: Tempo, História e Sociedade e retomado em minha dissertação de mestrado intitulada *Verdade e virtude: os fundamentos da moral no pensamento de J-J Rousseau*, defendida em 2015 no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo- USP.

<sup>2</sup> Doutorando em Ética e Filosofia Política no Departamento de Filosofia – USP, sob orientação do professor Dr. Milton Meira do Nascimento. E-mail: cirolourenco@usp.br.

<sup>3</sup> *Observações*, OC (*Œuvres Complètes*), T III, p. 44 [p. 70]. A edição do *Discurso sobre as ciências e as artes* (abreviado *DCA*) que utilizamos é a das *Œuvres Complètes* lançada pela Gallimard em 5 vols. na coleção “Bibliothèque de la Pléiade”. A tradução em português utilizada é a realizada por Maria Ermantina Galvão, publicada pela Martins Fontes (2ª ed., 1999). Temos, afinal, como referência padrão o exemplo a seguir: *DCA*, OC, T III, p. 14 [p. 26], sendo, na sequência, (i) título da obra, (ii) abreviatura “OC”, (iii) tomo, (iv) página e, quando for o caso, (v) a página da edição da tradução utilizada entre colchetes. As respostas e refutações dos adversários de Rousseau referentes à polêmica são citadas segundo a edição de Michel Launay das *Œuvres Complètes* de Rousseau (Seuil, 3 vols., 1971), abreviada por *OC Launay*, precedida do nome do autor e título da resposta.

escrita por D'Alembert. Num trecho de sua *Resposta*, Stanislas questiona se acaso “não será ao temperamento, à falta de ocasião, à míngua de objeto, à economia do governo, aos costumes, às leis, a qualquer outra causa que não às ciências” que se deva considerar a origem dos vícios e, portanto, da corrupção dos costumes<sup>4</sup>. Em suma, trata-se da mesma questão que D'Alembert havia estabelecido no *Discurso Preliminar*<sup>5</sup>, todavia, o filósofo francês, afirmando como o rei que a corrupção dos costumes se deveria à “causas completamente diferentes”, afirma por seu turno que essa é uma questão que talvez nem a própria moral possa resolver. É o que parece decorrer, afinal, da própria letra de D'Alembert: “as letras contribuem certamente a tornar a Sociedade mais amável; seria difícil provar que os homens se encontram melhores e a virtude mais comum; mas é um privilégio que se pode disputar à própria moral”.<sup>6</sup>

Mas em que se baseia essa manobra evasiva que pretende buscar a origem da corrupção em “causas completamente diferentes”? Tanto Rousseau, ao afirmar que tal questão “encerra grandes concepções e exigiria esclarecimentos extensos demais”<sup>7</sup>, como D'Alembert, que julga que a “enumeração [destas causas] seria tão longa como delicada”<sup>8</sup>, parecem referir-se justamente ao método adotado pelo genebrino para auferir as provas necessárias à confirmação de sua tese geral, ou seja, o método histórico. Olhando para a estrutura do *Discurso sobre as ciências e as artes*, o que aparece logo após a fórmula “onde não há nenhum efeito, não há causa que procurar”<sup>9</sup> é justamente o início das enumerações de exemplos de povos retirados da história que, em suma, deveriam corroborar com o argumento rousseauiano. A problemática decorrente dos limites desse método não é ignorada por Rousseau, afinal, como ele afirma nas *Observações* ao rei Stanislas, “criticam-me de ter pretendido tomar os meus exemplos de virtude aos antigos. É bem provável que teria encontrado ainda mais se pudesse ter remontado a mais longe no tempo.”<sup>10</sup> Logo, deslocar o debate proposto por Rousseau do terreno da história para causas de outra natureza ou “da própria moral” pretende não somente salientar os limites de um tal método histórico como, em última instância, negar a validade que a história pode ter para questões que dizem respeito aos costumes e, portanto, de natureza moral.

---

<sup>4</sup> Stanislas, *Resposta*, OC Launay, T II, p. 73. Rousseau retoma em suas *Observações* esse trecho por completo. OC, T III, p. 43 [p. 68].

<sup>5</sup> E Rousseau faz questão de apontar isso a Stanislas: “aqui não posso deixar passar em silêncio uma objeção considerável que já me foi feita por um filósofo”. *Observações*, OC, T III, p. 42-43 [p. 68].

<sup>6</sup> D'Alembert, *Discours préliminaire*, p. 143.

<sup>7</sup> *Observações*, OC, T III, p. 43 [p. 68].

<sup>8</sup> D'Alembert, *Discours préliminaire*, p. 143.

<sup>9</sup> *Discours sur les sciences et les arts* [doravante *DCA*], OC, T III, p. 9 [p. 15].

<sup>10</sup> *Observações*, OC, T III, p. 42 [p. 67-68].

Desse modo, considerando que é o próprio Rousseau quem considera tais objeções razoáveis, como ainda podemos tratar o problema da história no contexto do *Discurso sobre as ciências e as artes* sem que, como implicitamente parece inferir Stanislas<sup>11</sup>, esteja Rousseau lançando mão de dados tomados arbitrariamente?

Muito já se salientou que a questão proposta pela Academia de Dijon em 1750 fazia referência a um determinado contexto histórico. Questionando, portanto, se os costumes haviam se aperfeiçoado com o reestabelecimento das ciências e das artes, a Academia acabou propondo não apenas um exercício de análise sobre os costumes desde o início do chamado Renascimento (ou Renascença), mas também não podia deixar de trazer à tona a comparação entre os costumes modernos e aqueles dos povos antigos<sup>12</sup>. Na primeira objeção endereçada ao genebrino, o abade Raynal, reunindo as opiniões dos leitores do *Mercur de France*, afirmava a necessidade de Rousseau “definir o ponto de onde parte para designar a época da decadência e, remontando a esta primeira época, comparar os costumes daquele tempo com os nossos”<sup>13</sup>

Em algumas passagens do *Discurso* poderíamos inferir que Rousseau, de fato, teria a intenção de estabelecer esses “pontos de partida” necessários para uma justa compreensão do processo de corrupção que se desenrolou sobre sociedades diversas. A primeira parte do *Discurso*, tal como Goldschmidt nos chamou a atenção, após os primeiros parágrafos que pretendiam dar uma resposta direta à questão acadêmica, destina a maioria de suas linhas à apresentar os “fatos” que de modo geral servem de provas para a tese de Rousseau. O que se tem são exemplos de povos que, por um lado, se lançaram no comércio das ciências e das artes e, de outro, aqueles povos que “preferiram outros exercícios àqueles do espírito”<sup>14</sup>. Tal como denominou Goldschmidt, na “tabela de presença” temos o Egito, a Grécia, a Roma imperial, Constantinopla, a China contemporânea; e na “tabela de ausência” encontram-se os Persas, os Citas, os Germânicos, a Roma republicana e a Suíça também contemporânea.<sup>15</sup>

Todavia, para além da identificação de povos e “testemunhos” que Rousseau utiliza para servir de prova ao argumento que as ciências corrompem costumes, é preciso notarmos, por um lado, a concepção de história difundida no século XVIII e, por outro, o valor que o

---

<sup>11</sup> Conforme Rousseau: “criticam-me ainda, numa máxima geral, de paralelos odiosos, nos quais entram, dizem, menos zelo e equidade do que inveja de meus compatriotas e irritação contra meus contemporâneos.” *Observações*, OC, T III, p. 42 [p. 68].

<sup>12</sup> Relembremos um importante debate que teve lugar nos fins do século XVII, adentrando o XVIII, e foi convencionalmente chamá-lo de a “querela dos antigos e dos modernos”. Rousseau foi, de certo modo, um dos últimos a contribuir para a querela. Cf. a completíssima coletânea de textos intitulada *La querelle des anciens et des modernes: XVIIe-XVIIIe siècles*, com organização de Marc Fumaroli e Anne-Marie Lecoq.

<sup>13</sup> Raynal, *Observações*, OC Launay, T II, p. 69 [p. 280-281].

<sup>14</sup> *DCA*, OC, T III, p. 12 [p. 18].

<sup>15</sup> Goldschmidt, *Anthropologie et Politique*, p. 28.

filósofo genebrino atribui aos ditos “fatos históricos”. No *Prospectus* da *Enciclopédia*, Diderot reduzia a história aos fatos ou, segundo “a explicação detalhada do sistema dos conhecimentos humanos”<sup>16</sup>, à memória; e, de acordo com o verbete *história*, escrito por Voltaire, em oposição à fábula, a história é ainda “o relato dos fatos tidos como verdadeiros”<sup>17</sup>.

Na economia do *Discurso*, fica claro que o recurso aos fatos e à história dos povos segue imediatamente após um dos parágrafos mais importantes e que afirma justamente sua “proposição geral”, tal como a define na sua *Carta* ao abade Raynal. “Nossas almas, sentença Rousseau, foram se corrompendo à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram para a perfeição.”<sup>18</sup> Assim como bem notou Goldschmidt, Rousseau parte de uma questão de fato, ou seja, a corrupção inequívoca dos costumes da época, para uma questão geral que, conforme ele estabelece no *Prefácio a Narciso*, é relativa à “influência que a cultura das ciências deve ter em qualquer circunstância sobre os costumes dos povos”<sup>19</sup> Ao propor, afinal, uma proposição geral que deve ser tratada e, em última instância, comprovada, Rousseau volta-se à história para recolher os “testemunhos” que a confirme (ou a contradiga).

A crítica à erudição como critério de verdade busca demonstrar que em tais questões, digamos, filosóficas, a memória deve se associar à razão<sup>20</sup>, logo, como podemos ler numa nota de suas *Observações* à refutação de Stanislas, enquanto seus adversários faziam as “listas de todos os bandos de salteadores que infestaram a terra e que, em geral, não eram homens muito sábios”, Rousseau exortava-os a “não se esfalfarem nessa pesquisa, a não ser que a considerem necessária para mostrar erudição”<sup>21</sup>. Não se trata de listar os povos ignorantes e corrompidos, afinal, a relação que o genebrino afirma ter provado está entre a cultura das ciências e artes e a corrupção dos costumes. É justamente essa questão que está na base da resposta irônica que Rousseau dirige a Gautier:

o Sr. Gautier se dá ao trabalho de informar-me que há povos viciosos que não são eruditos, e eu bem que já imaginava que os calmucos, os beduínos, os cafres não eram prodígios de virtude nem de erudição. Se o Sr. Gautier

---

<sup>16</sup> Diderot, *Prospectus*. “L’Histoire est des faits; et les faits sont ou de Dieu, ou de l’Homme, ou de la Nature. Les faits qui sont de Dieu appartiennent à l’Histoire sacrée, les faits qui sont de l’homme, appartiennent à l’Histoire civile, et les faits qui sont de la nature se rapportent à l’Histoire naturelle.”

<sup>17</sup> Voltaire, verbete “Histoire”.

<sup>18</sup> *DCA*, OC, T III, p. 9 [p. 15].

<sup>19</sup> *Prefácio a Narciso*, OC, T II, p. 965.

<sup>20</sup> “Eu poderia ainda deixar de lado as provas de raciocínio e, para colocar o Sr. Gautier em seu terreno, citar-lhe fatos.” *Carta a Grimm*, OC, T III, p. 69 [p. 55].

<sup>21</sup> *Observações*, OC, T III, p. 54, note \* [p. 285-286, nota 24].

houvesse tido os mesmos cuidados para mostrar-me algum povo erudito que não fosse vicioso, ter-me-ia surpreendido mais.<sup>22</sup>

Nesse sentido, portanto, seria preciso convirmos que ao lançar mão da história, Rousseau não pretende apenas recorrer à memória e aos fatos como um exercício de erudição, mas para atender os requisitos de seu pensamento neste *Discurso* e que se encontra resumido no *Prefácio a Narciso*: “comecei pelos fatos e mostrei que os costumes degeneraram em todos os povos do mundo à medida que o gosto do estudo e das letras se espalhou entre eles”. Seguindo o rastro deixado pelos fatos históricos e que chegaram por meio dos testemunhos dos historiadores, Rousseau conclui por meio das suas “indicações históricas” que “o gosto das letras sempre anuncia em um povo um começo de corrupção que ele acelera muito prontamente”<sup>23</sup>. Logo, é inútil “censurar-me [...] erros de história”<sup>24</sup>, diz Rousseau no *Prefácio de uma segunda Carta a Bordes*, enquanto não se apresentar as provas factuais que contradizem sua proposição.

Os fatos, por conseguinte, jamais terão para Rousseau um caráter objetivo e definitivo na busca pela verdade, de modo que a história será pensada apenas como “crônicas incertas” às quais é preciso suprir com “investigações filosóficas”<sup>25</sup>. Não há propriamente dizendo uma certeza histórica, uma verdade inerente ao fato. Enquanto testemunhos apresentados por outros homens, cujos interesses são praticamente impossíveis de perscrutar, o único produto desta relação entre observador e fato relatado, entre historiador e filósofo, é a verossimilhança. Os fatos, por exemplo, constantemente retomados no decorrer do *Discurso*, nos autoriza concluir que os primeiros gregos foram realmente virtuosos, contudo, essa verdade, enquanto nos chega por meio da linguagem soberba de seus historiadores, impõe, por sua vez, uma desconfiança que não se esvai senão à medida que se lança o olhar para mais perto<sup>26</sup>. O que é posto em dúvida, todavia, não são os fatos em si mesmos, mas a validade dos relatos, pois, como diz Rousseau, “as testemunhas são partes no processo”<sup>27</sup>.

---

<sup>22</sup> *Carta a Grimm*, OC, T III, p. 62 [p. 45].

<sup>23</sup> *Prefácio a Narciso*, OC, T II, p. 965.

<sup>24</sup> *Prefácio de uma carta a Bordes*, OC, T III, p. 105 [p. 130].

<sup>25</sup> *DCA*, OC, T III, p. 17 [p. 25].

<sup>26</sup> Num trecho bastante curioso de sua *Última Resposta*, Rousseau apresenta claramente sua desconfiança a respeito da integridade absoluta dos fatos: “Eu disse que os primeiros gregos foram virtuosos antes que a ciência os houvesse corrompido e não quero retratar-me acerca desse ponto, conquanto, examinando-os mais de perto, não deixo de desconfiar da solidez das virtudes de um povo tão tagarela, nem da justiça dos elogios que tanto gostava de se prodigalizar e que não vejo confirmados por nenhum outro depoimento.” *Última Resposta*, OC, T III, p. 80-81 [p. 95].

<sup>27</sup> *Carta a Grimm*, OC, T III, p. 61 [p. 44].

Todavia, é preciso salientar que decorre desta constatação que no primeiro *Discurso* os fatos “não se prendem à questão” – expressão cara ao contexto do *Discurso sobre a desigualdade* –, afinal, como verificamos na forte constatação da primeira parte, eles representam a própria questão: “onde não há nenhum efeito, não há causa que procurar; porém aqui o efeito é certo, a depravação real”.<sup>28</sup>

A crítica à história como erudição, portanto, opõe Rousseau não apenas à ideia de história concebida por seus contemporâneos como, por outro lado, abre um caminho para que pensemos acerca sua utilidade para a compreensão do pensamento rousseauiano, sobretudo, no *Discurso sobre as ciências e as artes*. De um lado, de nada serve essa história que se alimenta apenas de tiranos, guerras e conspiradores, afinal, só oferecem maus exemplos; e de outro, é justamente esses relatos centrados em indivíduos e particulares que, ainda que sejam reis ou rainhas, diz muito pouco ou quase nada sobre a verdadeira condição do povo em geral. O que Rousseau define como o método mais apropriado a estudar os costumes de um povo a partir da história encontra-se numa nota muito interessante e que é importante retomar por completo:

Quando se trata de objetos tão gerais como os costumes e as maneiras de um povo, deve-se tomar cuidado para não se restringir a visão sempre aos exemplos particulares. Seria um meio de nunca perceber as fontes das coisas. Para saber se tenho razão de atribuir a polidez à cultura das letras, não é preciso investigar se este ou aquele erudito são pessoas polidas; mas é preciso examinar as relações que podem existir entre a literatura e a polidez e depois ver quais são os povos entre os quais tais coisas estavam reunidas ou separadas. Digo o mesmo do luxo, da liberdade e de todas as outras coisas que influenciam os costumes de uma nação e sobre as quais ouço, todos os dias, tantos raciocínios deploráveis. Examinar tudo isso em detalhes e acerca de alguns indivíduos não é filosofar, é perda de tempo e de reflexões, pois pode-se conhecer a fundo Pierre ou Jacques e ter-se feito muito pouco progresso no conhecimento dos homens.<sup>29</sup>

Deste modo, a leitura que Goldschmidt nos apresenta da “universalidade da tese” reivindicada por Rousseau no *Discurso sobre as ciências e as artes* é fundamental. “É notável, diz o comentador, que uma questão de fato seja resolvida por uma lei geral e que uma questão que diríamos sociológica, proposta pela Academia, desemboque em investigações

---

<sup>28</sup> DCA, OC, T III, p. 9 [p. 15].

<sup>29</sup> *Observações*, OC, T III, p. 53, note \* [p. 285, nota 23].

concernentes à filosofia da história”.<sup>30</sup> Quando pensamos, enfim, no uso que Rousseau faz da história, fica claro o caráter filosófico que ele pretende aplicar, contudo, é preciso compreendermos melhor o estatuto dessa filosofia da história no contexto do primeiro *Discurso*.

Em *Ilustração e História*, Maria das Graças de Souza nos apresenta duas perspectivas que são essenciais para pensarmos qualquer filosofia da história: na primeira, ressalta-se o modelo cíclico utilizado pelos historiadores gregos e romanos em que não se considera “o futuro de maneira prospectiva”, de modo que “tudo o que acontece tem o mesmo caráter no passado e no futuro”<sup>31</sup>. A segunda perspectiva, associada à visão cristã do mundo, na qual se passou a colocar Deus como uma referência lógica e também histórica: estando o próprio deus no início de todas as coisas, passa a se considerar que “o mundo teve um começo” e, portanto, a história só pode ser concebida sob um aspecto linear<sup>32</sup>. Tratando-se, portanto, de duas posições irreconciliáveis, é preciso apontarmos para qual modelo se adequaria o *Discurso sobre as ciências e as artes*.

A leitura que Maria das Graças propõe parte da constatação de que a tese de Rousseau sobre a corrupção dos costumes diante do gosto pelas letras alinha-se ao modelo de sentido linear, afinal, como ele próprio afirma no primeiro *Discurso*, “nossas almas foram se corrompendo à medida que nossas ciências e nossas artes avançaram para a perfeição.”<sup>33</sup> Como ela muito bem observou, “há portanto um antes e um depois”, ao qual ainda poderíamos adicionar o fato que Rousseau afirma a irreversibilidade dessa condição afinal “nunca se viu um povo, uma vez corrompido, voltar à virtude.”<sup>34</sup> É, aliás, justamente essa irreversibilidade que permite dizer que essa “concepção linear da história” está marcada pela “degeneração”. Numa passagem fundamental deste comentário, Maria das Graças afirma: “nessa espécie de teologia laicizada da história, é como se ficássemos apenas com os momentos do paraíso e do pecado. Não há, parece, redenção à vista.”<sup>35</sup>

Analisando, todavia, a filosofia da história decorrente das teses do primeiro *Discurso*, gostaríamos de salientar um problema que decorre muito diretamente da possibilidade, ou não, desta redenção. No âmbito dos escritos concernentes à problemática levanta pelo *Discurso sobre as ciências e as artes*, uma passagem do *Prefácio a Narciso* nos remete ainda a esse fatalismo aparentemente próprio da obra: “quando não há mais costumes deve-se preocupar apenas com a polícia”<sup>36</sup>, pois “não se trata mais de fazer com que os homens ajam bem, mas

---

<sup>30</sup> Goldschmidt, *Anthropologie et Politique*, p. 45.

<sup>31</sup> Souza, *Ilustração e História*, p. 66-67.

<sup>32</sup> Souza, *Ilustração e História*, p. 67-68.

<sup>33</sup> *DCA*, OC, T III, p. 9 [p. 15]. Grifo nosso.

<sup>34</sup> *Observações*, OC, T III, p. 56 [p. 83].

<sup>35</sup> Souza, *Ilustração e História*, p. 72.

<sup>36</sup> *Prefácio a Narciso*, OC, T II, p. 973.

somente distraí-los de fazer o mal”.<sup>37</sup> Entretanto, ainda de acordo com este *Prefácio* e como já citamos anteriormente, a tese sustentada por Rousseau é que “o gosto das letras sempre anuncia em um povo um começo de corrupção que ele acelera muito prontamente”<sup>38</sup>, ou seja, a história linear segue da proposição geral que Rousseau sustenta no *Discurso*. Para dizermos de outro modo, a perspectiva linear da história pensada nesta obra atende os critérios da “universalidade da tese”, pois as ciências e as artes servirão sempre e em qualquer lugar de divisor de águas que estabelece um antes e um depois.

Embora Rousseau apresente uma tese universal para explicar o processo de corrupção dos costumes, ele não pretende sobrepor-se às especificidades de cada povo, ou seja, ele não é universalista<sup>39</sup>. O artigo indefinido da passagem citada do *Prefácio* é muito significativo, pois “um povo”, um determinado povo, onde quer que ele se encontre, estará realmente sempre sujeito à proposição geral estabelecida por Rousseau, mas ela não pretende dizer que uma vez que esse determinado povo inicie seu processo de corrupção, todos os povos da terra forçosamente se corromperão. É o que explica, por exemplo, a coexistência de povos corrompidos e aqueles que defendiam suas virtudes. “Os costumes de Esparta sempre foram propostos como exemplo a toda a Grécia”, diz Rousseau na sua *Última resposta*. “A Grécia inteira estava corrompida, ele prossegue, e ainda havia virtude em Esparta; a Grécia inteira era escrava, somente Esparta ainda era livre”<sup>40</sup> Se não há, de fato, qualquer possibilidade de redenção para a antiga Grécia ou a França contemporânea, é possível vislumbrar nos exemplos da igualmente antiga Esparta ou a Suíça natal de Rousseau uma esperança de manutenção das virtudes dos seus habitantes e, por fim, de sua liberdade.

Dessa maneira, não podemos deixar de notar que Rousseau não se afere totalmente ao modelo linear de história, pois restam algumas características da história cíclica dos antigos nas entrelinhas do *Discurso sobre as ciências e as artes*, em especial, nessa perspectiva de que “os eventos do passado poderão acontecer de novo de maneira similar”<sup>41</sup>, conforme nos mostrou Maria das Graças. O papel que os exemplos representam no contexto desta obra é fundamental, afinal, a vida desses Sócrates e Catões tem muito a oferecer para o filósofo que vai analisar suas histórias e também para os atuais governantes porventura responsáveis pela conservação de seu povo. Desta maneira, somente os exemplos retirados da história, por mais monstruosos que pareçam, para lembrarmos uma importante passagem das *Considerações sobre o governo da Polônia* de Rousseau, podem ensejar a pergunta: “o que nos impede de ser

---

<sup>37</sup> *Prefácio a Narciso*, OC, T II, p. 972.

<sup>38</sup> *Prefácio a Narciso*, OC, T II, p. 965.

<sup>39</sup> Cf. Radica, *L'histoire de la raison*, p. 16 et seq.

<sup>40</sup> *Última Resposta*, OC, T III, p. 83 [p. 99].

<sup>41</sup> Souza, *Ilustração e História*, p. 49.

homens como eles?”<sup>42</sup>. Desta forma, é importante afirmar com Bento Prado Jr. que “a própria ideia de exemplo é indissociável de algo como uma possível imitação, ela implica necessariamente um mínimo de normatividade, e a norma remete sempre ao que deve ser normatizado.”<sup>43</sup>

Para Rousseau, portanto, o recurso constante aos exemplos históricos, tal como nos apresenta Baucher, distancia o filósofo genebrino das correntes que privilegiavam a “o espírito de sistema e a demonstração analítica”, sendo que tal escolha segue fundamentalmente uma necessidade de se buscar não verdades abstratas, mas “a via verdadeiramente humana da verdade”<sup>44</sup>. O exemplo histórico, por conseguinte, representa não apenas um papel ilustrativo, mas uma ferramenta que visa fundar a própria demonstração das verdades a qual segue um modelo indutivo, isto é, do particular ao geral.<sup>45</sup> É somente a partir desta perspectiva que podemos concluir, com Bento Prado Jr., sobre o caráter normativo inerente aos exemplos. Seu encadeamento segue uma regra previamente estabelecida, isto é, os costumes degeneraram à medida que as ciências e artes se aperfeiçoaram, de modo que, ao fim e ao cabo, se instaure o que Baucher denomina como um “sistema de ecos”<sup>46</sup>, o qual permite passarmos de um caso ao outro e, por fim, à regra geral.

Assim sendo, conforme observou Maria das Graças, o “verdadeiro conhecimento dos fatos é inseparável do de suas causas e de seus efeitos” e nessa busca pelas causas, Rousseau reconhece nos exemplos históricos os princípios da boa ação e da virtude. Por conseguinte, podemos afirmar que “a história preconizada por Rousseau é, antes de tudo, uma história exemplar”, pois trata-se de “uma história da qual se possa extrair lições morais”<sup>47</sup>. Assim como em suas obras posteriores, já no *Discurso sobre as ciências e as artes*, todavia, podemos afirmar com Maria das Graças que “a história está tão ligada à moral, que não se pode conhecer uma sem estar em condições de conhecer a outra”<sup>48</sup>.

---

<sup>42</sup> “Quando lemos a história antiga, acreditamo-nos transportados para um outro universo e entre outros seres. O que têm em comum os franceses, os ingleses, os russos, com os romanos e os gregos? Nada quase além da aparência. As fortes almas destes últimos parecem aos outros exageros da história. Como é que eles, que se sentem tão pequenos, pensariam que houve tão grandes homens? Existiram, contudo e eram humanos como nós: o que nos impede de ser homens como eles?”. *Considerações sobre o governo da Polônia*, OC, T III, p. 956 [p. 26].

<sup>43</sup> Bento Prado Jr., *A retórica de Rousseau*, p. 104.

<sup>44</sup> Baucher, ‘La fabrique des exemples dans le Discours [...]’, p. 456.

<sup>45</sup> Cf. Baucher, ‘La fabrique des exemples dans le Discours [...]’, p. 459.

<sup>46</sup> Baucher, ‘La fabrique des exemples dans le Discours [...]’, p. 463.

<sup>47</sup> Souza, *Ilustração e História*, p. 49.

<sup>48</sup> Souza, *Ilustração e História*, p. 49. Ver ainda *Emílio*, OC T IV, p. 348 [p. 124].

## EXAMPLE AND VERISIMILITUDE: THE USES OF HISTORY ON J-J ROUSSEAU'S FIRST *DISCOURSE*

Abstract: One of the main critiques on the *Discourse on the sciences and the arts* is focused on the use of historical data that supports his thesis. And even recently some scholars have argued on the Rousseau's "weak historical arguments" in his discourse. Therefore, we intend to put this perspective in question to highlight the philosophical treatment of history intended by Rousseau. Proceeding, primarily, from a clarification of the concept of "historical inductions" in the context of the *Discourse*, we introduced the concept of verisimilitude as a product of a cause and effect consideration, not observed from the isolated facts, but emerging men in relation. Thus, focusing on the actions described by historians, Rousseau does not seek truth from facts, but from the moral principles that motivates these actions. Thus, we conclude with the concept of an "exemplary history" that is essential for the further development of Rousseau's moral thought.

Keywords: Rousseau – First *Discourse* – History – example – verisimilitude

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAUCHER, Bérengère. La fabrique des exemples dans le *Discours sur les sciences et les arts*: de la morale à la politique. *Dix-huitième siècle*, Paris, n° 39, p. 455-469, 2007.

D'ALEMBERT, Jean le Rond. *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*. Introd. e notas Michel Malherbe. Paris: J. Vrin, 2000.

DIDEROT, Denis ; D'ALEMBERT, Jean le Rond. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.* University of Chicago: ARTFL Encyclopédie Project (Spring 2013 Edition), Robert Morrissey (ed). Disponível em: <http://encyclopedia.uchicago.edu>. Acesso em: 18 de dezembro de 2014.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Anthropologie et Politique*: les principes du système de J-J Rousseau. 2ème ed. Paris: J. Vrin, 1984.

PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Trad. Cristina Prado; Org. e apresentação Franklin de Mattos. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

RADICA, Gabrielle. *L'Histoire de la raison – Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2008.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres Complètes*. Éd. Bernard Gagnebin et Marcel Raymond. 5 Tomes. Paris: Éditions Gallimard, 1957-1995. "Bibliothèque de la Pléiade".

\_\_\_\_\_. *Œuvres Complètes*. Préf. Jean Fabre. Introd., présent. et notes Michel Launay. 3 Tomes. Paris: Éditions du Seuil, 1971. "L'Intégrale".

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre as ciências e as artes*. Cronologia e introd. Jacques Roger. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Emílio ou Da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Considerações sobre o Governo da Polônia*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, 2001.

# BAYLE E HOLBACH: PRINCÍPIOS E FUNDAMENTOS DE UMA ETOCRACIA

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo<sup>1</sup>

Resumo: Nossa contribuição a esta homenagem mais do que merecida à professora Maria das Graças de Souza por todas as suas pesquisas e todos os seus trabalhos acadêmicos concernentes ao pensamento filosófico dos séculos XVI, XVII e XVIII será a reflexão sobre o estabelecimento dos princípios e fundamentos de um governo etocrático em Pierre Bayle e Barão d'Holbach. Este último, apesar de ser o inventor do termo “Etocracia”, em sua obra *Ethocratie ou le Gouvernement fondé sur la morale*, que remete a um regime governamental estritamente apoiado sobre os princípios da moral, tem seus antecedentes teóricos já nos escritos de Pierre Bayle, principalmente na *Continuation des pensées diverses sur la comète* e na *Réponse aux questions d'un provincial*, já que o filósofo de Carla defendia a política separada da religião e, já antes do Barão, uma esfera política atea. Nesse sentido, nosso trabalho pretende explorar as aproximações entre os autores no tocante à questão proposta.

Palavras-chave: Bayle – Holbach – etocracia – política - moral.

## I.

Desde 1675 em seu *Cours* de filosofia sobre a moral, Bayle já formulara o conúbio ou, nas palavras de Mori, o “oximoro”, que se trata de “uma moral sem Deus”<sup>2</sup>, depois retomado e radicalizado em seus *Pensées diverses*, na *Continuation* e na *Réponse*. Bayle tratara mais especificamente sobre o que é a moral e qual seu respectivo objeto: “Como há duas coisas as quais a posse torna o homem feliz, a saber, o conhecimento da verdade e o amor do que é honesto, e que o espírito humano tem necessidade de diversos recursos para adquirir esses dois bens, não basta que ele tenha uma Lógica para conduzir o entendimento à verdade, mas é preciso ainda uma outra ciência que conduza a vontade, e é o que nós chamamos de Moral, a qual se define a arte de conduzir as ações humanas para o bem.”<sup>3</sup> Definido o conceito e o objeto desta ciência que é a condutora das ações humanas para o bem, Bayle define o que seja uma ação humana, isto é, não como uma ação qualquer efetivada pelo homem, mas “somente as que ele produziu pela determinação de sua vontade, as quais sendo feitas com liberdade & resultante da razão,

---

<sup>1</sup>Bolsista PNPd UFS/CAPES e professor colaborador na Universidade Federal de Sergipe. E-mail: marceloprino\_sp@hotmail.com.

<sup>2</sup>MORI, Gianluca. *Bayle philosophe*. Paris: Honoré Champion, 1999, p. 194.

<sup>3</sup>BAYLE, Pierre. “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 258a.

podem ter o caráter do vício ou de virtude.”<sup>4</sup> O amor a um deus ou pela virtude, o ódio ao pecado, o afastamento da desordem são ações que “chamam de costumes ou morais.”<sup>5</sup> Bayle precisa mais o que seriam os costumes, isto é, hábitos ou modos de agir a respeito de um objeto honesto, e se tais modos “são conformes à reta razão, eles são bons, e se eles são contrários, eles são maus.”<sup>6</sup> Quando se diz que alguém vive bem ou mal em termos morais, entende-se que tal indivíduo tem o costume de fazer ações virtuosas ou viciosas, pois se se trata de um hábito que não tem o vício ou a virtude como escopo, mesmo que se aja com total liberdade, não é agir bem ou mal moralmente falando.<sup>7</sup> Logo, para Bayle “é uma prova que os atos da vontade são o objeto da moral, enquanto se os relaciona a um objeto honesto.”<sup>8</sup>

Bayle dá um contorno mais preciso na sua definição dos princípios da moral, apontando para a necessidade do reconhecimento de alguns axiomas morais, mesmo sendo evidente a corrupção do homem que entende “que os princípios da Metafísica têm mais evidência para ele que os da moral. Mas isso não impede que esses últimos sejam princípios verdadeiros universalmente e evidentemente.”<sup>9</sup> Mesmo em seu tom pessimista a respeito do homem no que concerne à moral, Bayle reconhece que ainda existem no homem alguns resquícios de uma justiça universal, que faz com que ele reconheça o que é justo e honesto e que permite-lhe diferenciar do que é injusto e vergonhoso, pois “há uma certa lei da natureza que todos os homens entendem sem regras e sem preceitos, e que põe a diferença entre o bem e o mal.”<sup>10</sup> Contudo, Bayle admite que se a reta razão dita ao homem seguir os axiomas morais, é necessário ter em conta que toda regra tem a sua exceção: se um mandamento exige que é necessário, por exemplo, honrar e amar os pais, tal exigência se esvai a partir do momento que eles ensinam más coisas aos seus filhos ou dando-lhes maus exemplos em sua conduta moral, já que “a mesma razão do homem que conhece a certeza de uma regra conhece também as exceções que aí é preciso fazer.”<sup>11</sup> Para Bayle, não há povo que seja tão bruto para desconhecer a honestidade de fazer bem ao seu benfeitor, de cumprir à risca as promessas e os contratos estabelecidos por ambas as partes, prezar a amizade de outrem, de não causar o mal a quem não fez mal algum. E esses mesmos povos também reconhecem

---

<sup>4</sup>BAYLE, Pierre. “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 258a.

<sup>5</sup>BAYLE, Pierre. “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 258a.

<sup>6</sup>BAYLE, Pierre. “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 258a.

<sup>7</sup>Bayle dá um exemplo: “Assim, um pintor que pinta livremente, muitas vezes não é censurado por agir bem ou mal moralmente, seja que ele siga as regras de sua arte ou que não as siga.”[“Ainsi un peintre que peint librement, souvent n’est point censé agir bien ou mal moralement soit qu’il suive les règles de son art ou qu’il ne les suive pas.”] “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 259b.

<sup>8</sup>BAYLE, Pierre. “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 259b.

<sup>9</sup>BAYLE, Pierre. “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 259b.

<sup>10</sup>BAYLE, Pierre. “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 259b.

<sup>11</sup>BAYLE, Pierre. “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 259b.

que toda ação contrária ao bem é desprovida de honestidade e virtude. Logo, “resta em todos os homens alguma noção da bondade moral.”<sup>12</sup>

Bayle estabelece a divisão da moral entre natural e adquirida. Primeiramente ele define o que é a moral natural, esta sendo “uma certa luz natural que brilha na alma pela força da qual não há homem que não reconheça os primeiros princípios gerais dos costumes.”<sup>13</sup> Nesse sentido, se há uma lei natural que delimita o que é agir bem ou agir mal, um exemplo desta lei seria no caso de um réu culpado absolvido por seu juiz, mas que posteriormente ficará atormentado com remorsos na consciência, mesmo cometendo um crime sem testemunho algum e nada tendo a temer da justiça humana. Curiosamente, Bayle aqui evoca um sentimento geral no tocante à louvação das boas ações e o repúdio às ações criminosas, “o que os celerados não fariam, se a luz natural não os advertisse que o bem é louvável e o mal censurável.”<sup>14</sup> Esta luz natural é denominada por Bayle de consciência, isto é, um julgamento de ordem prática do entendimento, que dita quando e como fazer uma coisa sendo honesta, como quando é preciso evitar uma coisa má: “em uma palavra, é um conhecimento da lei natural, pelo qual cada um julga qual coisa é honesta e fazê-la, e alguma outra que é vergonhosa e evita-la.”<sup>15</sup> e os que se conduzem somente por ela “levam uma vida conforme à equidade,” supondo-se “ter a moral natural”.<sup>16</sup> Da moral natural é oriunda a moral adquirida, definida como uma “arte composta de preceitos”<sup>17</sup> que os homens, auxiliados por fatores de diversas ordens como pela experiência e pelo raciocínio, foram “construídos sobre a lei natural, após ter examinado com mais atenção e exatidão os deveres que a virtude impõe, e as doenças de nossa alma.”<sup>18</sup> E qual seria a diferença entre uma moral e outra? Segundo Bayle a principal distinção seria que a moral natural “é a mesma em todas as Nações”<sup>19</sup> ao passo que a adquirida “varia segundo os povos e as nações e segundo as seitas.”<sup>20</sup> A relatividade da moral adquirida consistiria no fato de que uma coisa sendo boa a uma nação, poderia ser perniciososa à outra, indo para além da universalidade dos preceitos da moral natural, pois “o que parecia honesto aos Gregos, parecia desonesto aos Romanos, e os Estóicos falam de outra maneira da virtude do que os Epicuristas.”<sup>21</sup> Bayle ainda empreende uma divisão da moral adquirida, a saber, a habitual, “a que está na alma do

---

<sup>12</sup>BAYLE, Pierre. “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 260a.

<sup>13</sup>BAYLE, Pierre. “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 260a.

<sup>14</sup>BAYLE, Pierre. “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 260a.

<sup>15</sup>BAYLE, Pierre. “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 261a.

<sup>16</sup>BAYLE, Pierre. “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 261a.

<sup>17</sup>BAYLE, Pierre. “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 261a.

<sup>18</sup>BAYLE, Pierre. “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 261a.

<sup>19</sup>BAYLE, Pierre. “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 261a.

<sup>20</sup>BAYLE, Pierre. “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 261a.

<sup>21</sup>BAYLE, Pierre. “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 261a.

Moralista”<sup>22</sup> e a sistemática, a “que se ensina, segundo um certo método, ou de viva voz, ou por escrito.”<sup>23</sup> E nesta divisão há uma outra, a divisão entre moral teórica, que é de caráter geral, proporcionando “princípios gerais de conduta, fazendo abstração das circunstâncias particulares”<sup>24</sup> e a moral prática, que aplica tais preceitos “segundo as circunstâncias nas quais é preciso fazer uma ação de temperança ou justiça.”<sup>25</sup> Segundo o filósofo de Carla, é certo que a moral teórica ensina como é preciso agir em determinadas ocasiões, contudo, as mesmas variando *ad infinitum*, torna-se algo impossível prever todas, de tal forma que os preceitos podem ser observados como gerais e independentes das circunstâncias particulares. Nesse sentido, é mister “uma prudência perfeita para bem aplicar as regras.”<sup>26</sup>

Bayle, afirmando que sendo comum dizer que uma ação boa moralmente é quando é feita de acordo com a reta razão, aponta para a necessidade de verificar qual é o seu significado:

Mas, como se diz ordinariamente que uma ação é boa moralmente quando ela é conforme à reta razão, é preciso ver o que é a reta razão. Os Filósofos chamam assim o julgamento que a alma tem naturalmente sobre conclusões práticas ou pertencentes aos costumes, tiradas de princípios práticos.<sup>27</sup>

O que estaria em sintonia com a reta razão seria definido como algo bom, pois a razão humana não seria tão corrompida e tampouco a luz da razão seria tão fraca para a alma chegar ao ponto de não ter um discernimento sobre o que é honesto ou desonesto. Como ainda subsiste no homem uma luz natural, através da qual ele julga sem se equivocar em relação às verdades conhecidas por si mesmas, a ele é possível julgar a respeito de conclusões hauridas dessas mesmas verdades. Assim sendo, quando um preceito é conhecido *per se*, ou que é decorrente de um princípio conhecido por ele mesmo, “então se pode dizer que esse princípio é conforme à reta razão, e que as ações feitas por esse princípio também lhe são conformes.”<sup>28</sup> Nessa tomada de posição claramente racionalista em seus primeiros escritos, Bayle já lança as bases de uma moral atea: se todos os homens reconhecem os princípios da moralidade, logo, tal reconhecimento é atribuído aos ateus e seus argumentos, estando em “consonância com seus escritos seguintes impede de considerá-los como tomadas de

---

<sup>22</sup>BAYLE, Pierre. “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 264a.

<sup>23</sup>BAYLE, Pierre. “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 264a.

<sup>24</sup>BAYLE, Pierre. “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 264a.

<sup>25</sup>BAYLE, Pierre. “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 264a.

<sup>26</sup>BAYLE, Pierre. “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 264a.

<sup>27</sup>BAYLE, Pierre. “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 261a.

<sup>28</sup>BAYLE, Pierre. “Morale”. *Œuvres diverses* IV, p. 261a.

posições contingentes.”<sup>29</sup> Em uma palavra, os axiomas morais são oriundos tão e somente da natureza das coisas, constituindo-se como um *corpus* de leis sem a necessidade de um legislador, ou de um juiz divino distribuidor de benefícios ou sanções.

Em um parágrafo da *Continuation*, Bayle toca em um ponto que remete, de certa forma, às suas teses do *Cours* de moral no tocante às ações humanas ou a respeito do móbil de tais ações. Ele questiona se um ateu poderia imaginar que há uma diferença tanto natural quanto moral entre o vício e a virtude. Segundo Bayle, somente haveria duas maneiras de o ateu confundir um com o outro:

A primeira é que, não crendo que uma inteligência infinitamente santa tenha ordenado nada nem proibido nada ao homem, eles devem se persuadir que nela mesma nenhuma ação é boa ou má, e o que se nomeia bondade moral ou falta moral só depende da opinião dos homens. De onde se segue que de sua natureza a virtude não é preferível ao vício, e que se pode indiferentemente preferi-la, ou adia-la segundo o que o coração diz. A segunda é que não crendo na Providência eles devem se persuadir que não há outras recompensas nem outras penas que as que podem vir do homem, e que assim é completamente indiferente ater-se antes à virtude do que ao vício, ou antes, ao vício do que à virtude, significando que se tome bem suas medidas em relação às leis humanas.<sup>30</sup>

Na primeira parte da passagem, se uma inteligência divina é descartada, que nada ordenou e também tudo permitiu ao homem, este entende que se nenhuma ação pode ser denominada como boa ou má, as noções de bondade ou maldade à luz da moral tem unicamente como parâmetro a opinião de outrem. Por sua natureza, a virtude não seria melhor que o vício e vice-versa, e a preferência por um ou outro ficaria limitada ao âmbito da indiferença, não tendo motivos propriamente ditos para uma escolha deliberada e consciente. Quanto à segunda parte o raciocínio é o mesmo: se uma providência divina é negada e junto com tal negação a recusa em acreditar que existam recompensas para boas ações e castigos para as más ações, e sendo indiferente preferir a virtude ou o vício, a justa medida das ações seriam as leis estabelecidas pelo homem. Entretanto, Bayle muda o locus da questão, afirmando que é provável e não fato consumado que houve certos ateus que pensaram de tal forma, como é também provável que os ateus viram que louvaram a virtude *per se* e execraram o vício por si mesmo:

---

<sup>29</sup>MORI, Gianluca. *Bayle philosophe*. Paris: Honore Champion, 1999, p. 192.

<sup>30</sup>BAYLE, Pierre. “Continuation des pensées diverses”. *Œuvres diverses* III, p. 405b.

Eu convenho que é bastante provável que vários Ateus raciocinem assim, e não são os piores de todos, porque eles conservam motivos de preferência pela virtude, no caso em que a educação, o temperamento, o amor aos louvores e à bela glória, o medo da censura e tais outras considerações os ajudem a reprimir os atrativos do vício. Mas é muito possível que então Ateus filosofem diferentemente, e que eles encontrem na virtude uma honestidade natural e no vício uma desonestidade natural.<sup>31</sup>

Esta passagem é fundamental, pois mostra o quanto Bayle não dá um ganho de causa cego aos ateus, mas vê a problemática em todos os seus aspectos. Claramente, ele menciona que podem existir ateus que, simplesmente por motivos de interesse próprio e por fatores diversos de ordem interna e externa, – o temperamento, a educação e outros – podem pender para a virtude a partir do momento que tal propensão os favorece de alguma forma, quando possibilita alguma vantagem de cunho material, uma boa reputação em um determinado meio ou o temor de ser censurado de alguma forma. Entretanto, o contrário também é plausível, pois podem existir ateus que simplesmente põem em segundo plano seus interesses pessoais e prezam a virtude por si mesma, isto é, por sua própria natureza a virtude é algo louvável e digna de ser cultivada. E o vício, por sua vez, entendido como algo naturalmente desonesto, é suscetível de ser descartado uma vez que é o pilar e o móbil de uma certa moral de interesse denunciada por Bayle, quando o vício toma ares de amor à virtude motivado pela vontade de se obter algo em proveito próprio, ou seja, fazendo da virtude um meio e não um fim. Se o cultivo da virtude por si mesma é perfeitamente concebível para os ateus, na *Continuation*, Bayle diz:

Que nos impede de supor uma parecida conduta nos Ateus? Eles devem imaginar segundo seus princípios que a ignorância e a ciência, que o vício e a virtude são coisas tão perfeitas nelas mesmas umas como as outras tendo em conta o universo. Mas eles não sentem evidentemente que elas pareçam tão perfeitas tanto umas como outras em relação ao homem. Não ter espírito, ser tolo, ser desprezado são coisas que parecem completamente hediondas: o contrário parece belo e agradável. A virtude parece bela e honesta, o vício parece feio e desonesto. Por que quereis que essas aparências tenham menos atividade sobre os Ateus que sobre os Pirrônicos, e que elas não sejam o móbil e o recurso de suas ações como a dos Céticos?<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup>BAYLE, Pierre. “Continuation des pensées diverses”, *Œuvres diverses* III, p. 405b.

<sup>32</sup>BAYLE, Pierre. “Continuation des pensées diverses”, *Œuvres diverses* III, p. 405a.

Na *Réponse aux questions d'un provincial*, Bayle volta à questão: a religião é a base das sociedades? Segundo o filósofo, uma objeção poderia lhe ser levantada, a saber, que é comum os políticos entenderem como uma “primeira verdade nas máximas do Estado, que a religião é a base da segurança pública e a coluna ou o fundamento das Sociedades.”<sup>33</sup> Entretanto, à sua resposta já dada a tal objeção nas *Additions aux Pensées Diverses*, em 1694, Bayle acrescenta algo novo: os políticos não falaram dessa forma no tocante à religião em geral, mas somente em relação a que lhes pareceu boa, pois as outras doutrinas eram vistas como um câncer no seio do Estado, e somente “toleram-nas por pura necessidade ou por toda sorte de precauções.”<sup>34</sup> Faz-se necessário que eles entendam que a religião que eles adotaram, estabeleceram e que supuseram ser o liame indissolúvel da sociedade não seria suscetível de ser fragmentada, corroída internamente por inúmeras divisões, pois tal cisão acarretaria drásticas consequências políticas, pois não há “situação mais perigosa ao Estado, nem mais capaz de perturbá-lo do que quando se eleva das Seitas.”<sup>35</sup> Segundo Bayle, sempre haverá inconvenientes: se determinadas religiões são toleradas com uma condição privilegiada, surgirá o risco iminente dela querer se tornar igual ou superior às outras, culminando em diversos confrontos e dissidências. Se outras são absolutamente privadas de qualquer benefício do Estado, a tendência é se revoltarem contra os governantes, sempre tratando com rispidez algum estrangeiro quando seus dogmas são preponderantes em algum país vizinho. Sendo vítimas de um massacre, o ódio é instigado nessas religiões, deixando frágil o Estado e expulsando-as do território, o enfraquece mais ainda, pois sempre o sentimento de vingança será iminente da parte rechaçada. E forçando-os a professar exteriormente a religião vigente do Estado, o resultado é o aparecimento de inimigos em seus próprios domínios.<sup>36</sup> Daí Bayle infere: “Seria fácil provar que a maior parte dos Políticos sustentando de um lado que o Estado não pode prescindir da Religião, sustentam, por outro, que só deve ter uma Religião.”<sup>37</sup> Os teólogos, por sua vez, facilmente aceitam tal ideia, entendendo que a diversidade de religiões é tanto um mal eclesiástico como um mal político, que tem de ser evitado quando e como puder.

Entretanto, a adoção por parte dos políticos de uma religião única dá margem à intolerância. Isto é, doutrinas menores nos Estados são proibidas de exercícios de religião exteriores, tornando-se enclausuradas em seus redutos de culto e não sendo toleradas pelos partidários da religião dominante. Nessa perspectiva, a tolerância nada mais é do que algo pernicioso ao Estado, não podendo sequer ser mencionada em contextos políticos de caráter ortodoxo. E quais seriam os motivos da recusa em tolerar uma multiplicidade de doutrinas?

---

<sup>33</sup>BAYLE, Pierre. “Réponse aux questions d'un provincial”, *Œuvres diverses* III, p. 952b.

<sup>34</sup>BAYLE, Pierre. “Réponse aux questions d'un provincial”, *Œuvres diverses* III, p. 952b.

<sup>35</sup>BAYLE, Pierre. “Réponse aux questions d'un provincial”, *Œuvres diverses* III, p. 952b.

<sup>36</sup>BAYLE, Pierre. “Réponse aux questions d'un provincial”, *Œuvres diverses* III, p. 953a.

<sup>37</sup>BAYLE, Pierre. “Réponse aux questions d'un provincial”, *Œuvres diverses* III, p. 953a.

Segundo Bayle, os políticos temem as lutas intestinas causadas pelos inovadores em religião, cujas divisões causariam uma ordem deveras devastadora sem proveito algum ao Estado. Cada seita se vira contra a outra, e o governante tem de voltar suas preocupações para sanar tais conflitos, deixando de lado forçadamente coisas mais importantes a fazer no que concerne à prosperidade de seu país. Daí Bayle retoma uma questão que lhe foi feita por Jurieu – seu preceptor e depois algoz implacável – e a lança para Jacques Bernard, isto é, era melhor viver em um Estado com uma parte considerável de papistas ardorosos comandadas por monges, ou por pessoas indiferentes à religião? Citando o exemplo da intolerância religiosa no Reino Unido, Bayle lança uma curiosa indagação à Bernard:

Proporei uma questão semelhante ao Sr. Bernard. Se a peste tornasse desertas algumas províncias da Inglaterra, e que precisasse escolher para repovoá-las ou uma colônia de espinosistas ou uma colônia de Papistas, bem provida de Missionários pela Congregação de *Propaganda*, credes que o Parlamento da Inglaterra preferiria esta a aquela? Estou certo de que me responderá que não, e que seria o primeiro a condenar um Parlamento que ordenasse uma tal preferência. Não há Protestante na Inglaterra que não temesse mais problemas e mais desordens no governo, se a nova tribo fosse muito zelosa pelo Papismo, do que ela não se preocupasse nem com o Papismo, nem com nenhuma outra Religião.<sup>38</sup>

Bayle não hesita em dizer qual “tribo” o parlamento inglês escolheria: sem dúvida, a dos espinosistas. Podem ser cogitados seus motivos: eles não temeriam punições nem recompensas, não se dividiriam em uma diversidade de seitas e não fomentariam guerras de religião. A alusão de Bayle ao papismo não é gratuita: o papismo é uma das religiões mais intolerantes, empreendendo conversões à força, devastando doutrinas menores e por que não, devido à sua própria condição de huguenote. Entretanto, Bayle desfecha também um duro golpe no protestantismo, mostrando a intolerância dos protestantes em relação às religiões pouco expressivas, mostrando que o elo comum em todas as doutrinas é a lógica da dominação, uma vez dominantes em um território qualquer. Prosseguindo em sua argumentação, Bayle chega a cogitar que os protestantes franceses prefeririam um rei espinosista a um rei católico, mas as razões são óbvias, pois a revogação do edito de Nantes em 1685 que quebrou o cumprimento de uma série de concessões feitas aos protestantes pelos católicos, somente instigou o ódio nos refugiados. Logicamente, eles aceitariam um rei

---

<sup>38</sup>BAYLE, Pierre. “Réponse aux questions d’un provincial”, *Œuvres diverses* III, p. 954a, grifos do autor.

que fosse ateu ou indiferente à religião em vez de aceitarem ser governados por um rei de uma religião diretamente oposta e inimiga:

Estou certo que de todos os Protestantes Franceses que foram banidos de sua Pátria não há, nem mesmo entre aqueles que foram menos maltratados pelos dragões, que não estejam prontos para assinar que valeria mais às Igrejas Reformadas da França ter um rei Espinosista, e o qual todos os outros Súditos teriam sido espinosistas, do que ter um Monarca cheio de zelo pelo Papado, e o qual a maior parte dos Súditos fossem animados do mesmo espírito. Efetivamente, se o Rei da França e todos seus outros súditos não tivessem tido nenhuma Religião, eles estariam pouco preocupados que os Huguenotes tivessem uma, visto que, no resto, eles fossem vistos afeitos ao Estado e perfeitamente submetidos às leis civis.<sup>39</sup>

A preferência mencionada por Bayle dos protestantes franceses por um Estado no qual um rei fosse ateu e com súditos ateus a um Estado governado por um papista ardoroso e dogmático e acompanhados de súditos com a mesma verve, nas entrelinhas, mostra uma coisa: o governo mais tolerante seria o regido pelo ateísmo. Em tal Estado, pouco importaria qual doutrina o cidadão faria parte, qual deus reverenciasse, qual dia fosse à igreja. O fundamental, e isso Bayle diz claramente, é que ele fosse obediente às leis estabelecidas pelo governante. Conforme a passagem citada, *efetivamente* seria mais benéfico aos refugiados estarem sob os auspícios de um regime ateu, pois poderiam exercer seu direito de professar a sua religião e não se preocupar com oposições políticas temperadas por um sentimento religioso oposto e que está no poder. Bayle cita a religião protestante, mas todas as religiões que respeitassem os limites estipulados pelo Estado, seriam toleradas não no sentido de serem meramente suportadas, mas com o pleno direito civil de optar por uma religião qualquer e exercê-la sem maiores preocupações de caráter doutrinal. Todavia, Bayle diz:

Primeiramente, deveis considerar que quando há em um Estado duas Religiões as quais cada uma crê que a outra é inimiga de Deus e o grande caminho da condenação eterna, as animosidades se tornam tão grandes, que cada Seita imputa à outra de atrair sobre toda a Sociedade as maldições de Deus: a peste, a fome, as inundações, as tempestades, a perda das batalhas, etc. Então, a Seita que tem a orelha do Soberano não deixa de fazer-lhe protestos e de dizer-lhe que para fazer cessar esses flagelos de Deus, ele deve impedir que a heresia não seja mais pregada em seus Estados ou que a

---

<sup>39</sup>BAYLE, Pierre. “Réponse aux questions d’un provincial”, *Œuvres diverses* III, p. 954a.

Idolatria aí não seja mais suportada. Ele render-se-á mais facilmente a esses protestos como será persuadido, com todos os Teólogos, que os Heréticos ou os Idólatras não estão, de forma alguma, de boa fé no erro, mas por um efeito de sua malícia. De modo que não é mais preciso desculpar suas blasfêmias e suas impiedades sob pretexto dos pretensos direitos da consciência, como os homicídios que são cometidos por pessoas que estão ébrias. Que problemas, que desordens são a consequência de uma tal preocupação que jamais cairá no espírito de um Espinosista!<sup>40</sup>

Bayle não deixa muita coisa para as religiões: toda e qualquer seita verá a outra como sua opositora direta, e o resultado inevitável é a desolação entre os homens em nome de um deus que não consegue ser definido por doutrina alguma. E se alguma seita dominante está próxima de um soberano influenciável, começará a conspirar contra tudo que lhe seja um entrave à sua dominação. A sociedade, por sua vez, ficará refém de infindáveis contendas religiosas de ordem teórica e prática, não conseguindo encontrar um apoio seguro que garanta a sua liberdade de consciência. Aqui, a crítica de Bayle não é restrita a uma seita em particular, mas todas passaram sob seu crivo: nenhum adepto de qualquer religião que seja erra inocentemente, mas é um erro calculado, visando a dominar e a aniquilar o opositor, caso seja necessário. O outro é um “flagelo”, um errante, um idólatra ou um herético, todos incorrendo nos mesmos equívocos e todos carregando consigo mesmos o ódio e a vontade de dominação. E o espinosista? Este é a figura paradigmática do ateu virtuoso forjada por Bayle: é o que não destina suas preocupações a querelas de cunho doutrinário, é o *esprit fort* por excelência que sempre age pela reta razão, defendendo o direito da coexistência de seitas tão opostas umas às outras, o seu exercício é o da tolerância e que permite vislumbrar o binômio, agora longe de ser inconcebível, entre ateísmo e virtude.

## II.

A *Etocracia ou o governo fundado sobre a moral* foi publicada pela primeira vez em Amsterdam, em 1776, empreendedora de uma reconstrução crítica e pontual do papel do materialismo do século XVIII e, particularmente o de Holbach, na crítica dos aparatos ideológicos feudais por meio de um conceito renovado tanto da moral como da política.<sup>41</sup> Este escrito propõe um amplo projeto ético e político alicerçado em especificações ulteriores e em uma sistematização aperfeiçoada das ideias principais enunciadas em algumas obras anteriores de Holbach, como o *Sistema da natureza*, por exemplo. A ocasião escolhida para a

---

<sup>40</sup>BAYLE, Pierre. “Réponse aux questions d’un provincial”, *Œuvres diverses* III, p. 955ab.

<sup>41</sup>TUNDO, Laura. “Introduzione”, in: D’HOLBACH, Paul-Henry Thiry. *Etocrazia o il governo fondato sulla morale*. Lecce: Milella, 1980, p. 15.

sua publicação permite supor que o autor tinha a esperança de influenciar, com suas proposições claramente expostas, o programa de reforma dos ministros iluminados, começando pela dedicatória da obra a Luís XVI e seu apelo às teses de Turgot. Nesse sentido, com a *Etocracia*, é possível analisar os modos particulares da crítica de Holbach aos resquícios feudais e a importante contribuição através da ideia de progresso e do bem-estar da sociedade. A polêmica decorrente do debate em torno da denúncia da cumplicidade entre poder político e poder religioso já apresentada no *Sistema* continua em suas obras posteriores, mesmo que “minimizada” devido ao autor não insistir muito no caráter subversivo de suas teses.<sup>42</sup>

A luta pela transformação da vida social e política levada a cabo por todo o círculo holbachiano foi, efetivamente, à luz do absolutismo iluminado, entrevendo aí o único caminho capaz de concretizar essa transformação, e mesmo os maus êxitos na prática não impediram Holbach de ainda fiar-se a essa possibilidade que o novo soberano começasse a empreitada almejada. A perspectiva de obter por meio de uma revolução o que a vontade de um príncipe parecia indisposta a conceder de antemão já era afastada por Holbach, pois ele via a revolução como um fenômeno descontrolado eclodido por fanatismos individuais, conduzida por charlatões controladores da massa apática. Dessa maneira, o projeto ético-político da *Etocracia* não traz em seu seio nenhuma solução radical ou revolucionária, tampouco novas concepções para uma sociedade completamente diferente, e muito menos ainda desígnios utópicos que estão bem distantes da mentalidade holbachiana, a qual sempre esteve bem adentrada no real. Contrariamente, esse projeto propõe um plano de reforma e de ajustes, gradualmente, por meio das estruturas fundamentais da sociedade a qual se destina.<sup>43</sup>

Por um lado, se esse reformismo que fundamenta essa reestruturação ética e política pode fazer com que se depreenda um conservadorismo político das proposições holbachianas, por outro podemos entrever uma moderação política nas apreciações do autor, aparentemente em contraste não propriamente com a incessante ação política levada adiante pelo círculo de Holbach, mas com a mesma obra de cunho crítico e polêmico onde ele tinha demonstrado um vigor certamente não comum à maioria de seus contemporâneos iluminados. Esta postura “possibilista” parece ter sido motivada pela subida ao trono de Luís XVI que, para Holbach, seria a chance derradeira para constatar a credibilidade do absolutismo iluminado com vistas a uma transformação social. Holbach insiste veementemente na crítica aos diversos resquícios feudais que têm de ser erradicados –

---

<sup>42</sup>TUNDO, Laura. “Introduzione”, in: D’HOLBACH, Paul-Henry Thiry. *Etocrazia o il governo fondato sulla morale*. Lecce: Milella, 1980, p. 16.

<sup>43</sup>TUNDO, Laura. “Introduzione”, in: D’HOLBACH, Paul-Henry Thiry. *Etocrazia o il governo fondato sulla morale*. Lecce: Milella, 1980, p. 17.

mesmo que a polêmica anti-religiosa não seja tão contundente – e, da mesma forma, propõe ideias claramente antecipadoras das soluções renovadoras da classe burguesa emergente cujos interesses vão cada vez mais aproximando dos seus, estando em plena consonância com os pressupostos da ideologia burguesa. No próprio contexto da *Etocracia* torna-se notória uma concepção política geral muito mais articulada e precisa do que a de muitos outros iluministas, sobretudo, pela coragem e audácia da reforma proposta por Holbach e a capacidade de alcançar um público mais abrangente.<sup>44</sup> Em suma, no programa<sup>45</sup> ético e político da *Etocracia* está exemplificada a refundação sobre a base da nova moral materialista, dos princípios inspiradores da práxis política, reestruturação a qual exige uma reforma radical imprescindível das leis fundamentais do Estado, com o escopo da realização de um governo da razão.<sup>46</sup> A sistemática obra de demolição, feita por Holbach, da absurdidade e da falsidade dos objetivos da religião antecede a demonstração de que a razão humana somente poderá avançar cada vez mais rumo ao progresso libertando-se desses grilhões, o que constituiria uma autêntica moral laica e contribuindo para a melhora da vida civil e política.

No prefácio da *Etocracia*, Holbach declara que o título já mostra o que será a tônica de toda a obra: ele é constituído por dois termos gregos, *éthos*, costumes ou caráter moral que descreve o conjunto de hábitos ou crenças que definem uma comunidade ou nação; e *kratos*, que significa força, potência, domínio ou governo, tentando demonstrar a possibilidade do primeiro ser a fundamentação do segundo, isto é, qual a plausibilidade de um governo fundado tão e somente na moral. Se esta é entendida filosoficamente como: 1) uma ciência de fato que tem como objeto de reflexão a conduta dos homens; 2) como uma ciência que se debruça sobre os juízos de apreciação sobre os atos qualificados como bons ou maus; 3) como um conjunto de prescrições consentidas em uma época e sociedade específicas, que se esforça para conformar-se a essas prescrições, exortando a segui-las, Holbach se atém a esse último significado, devido a sua tentativa de uma proposta de um regime político que se apoie unicamente em bases morais. Nesse sentido, o escopo do emprego da palavra *Etocracia* seria para

designar [...] um projeto de união entre a Moral e a Política, a ideia de uma legislação conforme à virtude que possa, ao mesmo tempo, ser vantajosa

---

<sup>44</sup>TUNDO, Laura. “Introduzione”, in: D’HOLBACH, Paul-Henry Thiry. *Etocraxia o il governo fondato sulla morale*. Lecce: Milella, 1980, p. 18.

<sup>45</sup>A respeito do programa de um regime etocrático e o alcance da influência do pensamento político holbachiano sobre Turgot ver NAVILLE, Pierre. *D’Holbach et la philosophie scientifique au XVIII<sup>e</sup> siècle*. Paris: Editions Gallimard, 1967, em particular p. 399-403.

<sup>46</sup>TUNDO, Laura. “Introduzione”, in: D’HOLBACH, Paul-Henry Thiry. *Etocraxia o il governo fondato sulla morale*. Lecce: Milella, 1980, p. 19.

para os Soberanos, para os súditos, para as nações, para as famílias e para cada cidadão.<sup>47</sup>

Longe de se pautar por elucubrações quiméricas destoantes de seu contexto, Holbach afirma que é perfeitamente plausível qualquer legislador instaurar um regime etocrático, desde que se disponha sinceramente a exercê-lo tendo em vista a felicidade pública. Nesse sentido, a concretização, funcionamento e perpetuidade de tal regime exige como motivação principal um fator crucial para o bom exercício de toda e qualquer política: a boa vontade para colocá-la em prática. Nenhuma das proposições contém “nada de quimérico ou que não possa ser facilmente seguido por qualquer legislador sinceramente animado pelo desejo de fazer a felicidade de seu povo: como é o monarca benévolo e justo que hoje é a esperança e a consolação dos Franceses.”<sup>48</sup> Quanto aos mais pessimistas que não depositam confiança em reforma política alguma, desesperançosos quanto à salvação da República, Holbach defende que tudo pode ocorrer quando um futuro governante possui a convicção política no tocante ao desejo de organizar e promover a felicidade daqueles que o elevaram ao poder. Aqui tudo gravita em torno da “saúde” do corpo político, uma vez que o desejo de seu fortalecimento e conservação torna-se o pilar principal das ações políticas. Assim,

diremos que tudo é possível à vontade firme e constante de um príncipe fortemente interessado no restabelecimento da ordem e da felicidade de seus súditos, sobretudo, quando se vê ajudado por ministros íntegros, virtuosos: em tais mãos pode, sem dúvida, esperar curar as suas feridas, de retomar força, de gozar, com o tempo, de uma saúde vigorosa.<sup>49</sup>

Segundo Holbach, somente um mau médico abdica da esperança de curar os males de seus pacientes, pois se a exemplo dos indivíduos, os Estados não estiverem em condições de prometerem uma felicidade perene, “que aproveitem ao menos os momentos favoráveis que o destino benevolmente lhes concedeu.”<sup>50</sup>

Holbach alude a Maquiavel, dizendo que é sabido que o pensador florentino não deu conselhos sinceros aos soberanos, mas a despeito disso, reconheceu que qualquer governante que almeje a imortalidade deve escolher como palco privilegiado da sua glória um Estado

---

<sup>47</sup>D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale*, Paris: EDHIS, 1776 [1967], “Avertissement”, p. 4.

<sup>48</sup>D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale* “Avertissement”, p. 4.

<sup>49</sup>D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale*, 1776 [1967], “Avertissement”, p. 4-5.

<sup>50</sup>D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale*, 1776 [1967], “Avertissement”, p. 5.

corrupto e decadente com fins de ter a honra de se tornar o renovador.<sup>51</sup> Para um déspota destruir um Estado, não lhe é preciso mérito e nem sapiência, seus motes principais sempre são a força e a maldade; contudo, para se governar sabiamente um Estado fragilizado pela corrupção, eliminar-lhe as desordens e os vícios, é fundamental um empenho político grande e sucessivo, com sabedoria e firmeza, virtudes as quais são quase que incomuns nos governantes. O filósofo francês comparativamente afirma que seria mais fácil o estabelecimento e a execução de leis racionais em povos simples, devido a pouca incidência de prevenções e vícios nestes povos, do que tentar implantar uma legislação apoiada na razão em nações mais sofisticadas, devido a toda sorte de vícios encontrarem espaço para se propagarem, tornando-se a fonte das mais infundadas opiniões e preconceitos. Nas nações ditas civilizadas, existe

uma multidão de cidadãos ignorantes, presunçosos ou perversos, que estão habituados a observarem seus costumes mais nocivos como coisa sacra, os seus preconceitos como princípios seguros, as suas falsas opiniões como máximas infalíveis e os seus interesses pessoais como os da nação inteira, as suas injustiças como direitos invioláveis: estes são os males obstinados dos quais um soberano corajoso e preocupado com a sua glória deve empreender a cura se quer aspirar à imortalidade.<sup>52</sup>

Neste diagnóstico dos reveses que desestabilizam ética, social e politicamente o Estado, Holbach aí entrevê a origem do vício e da tirania, como um cetro de ferro que submete e contém escravos sem razão e sem moralidade, cujos excessos somente o medo da força impedirá. Mesmo diante da – em termos práticos – raridade de determinadas virtudes morais e políticas imprescindíveis àqueles que querem exercer o poder visando ao bom funcionamento da *res publica*, Holbach as estabelece como a condição primordial de uma reforma política em suas bases, e em consequência, a glória daquele que a empreender, governando com leis sábias. Nestes termos, “a potência dos soberanos e a felicidade dos súditos estão fundadas sobre uma base que nada pode abalar.”<sup>53</sup>

No primeiro capítulo da *Etocracia*, Holbach entende que bons costumes e boas leis são complementares, interagindo reciprocamente, mas, para benefício tanto daquele que governa como dos que são governados, “A Política não pode se separar da Moral nem perdê-

---

<sup>51</sup>D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale*, 1776 [1967], “Avertissement”, p. 5-6.

<sup>52</sup>D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale*, 1776 [1967], “Avertissement”, p. 6-7.

<sup>53</sup>D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale*, 1776 [1967], “Avertissement”, p. 9.

la de vista um instante.”<sup>54</sup> Independente do regime político adotado por cada nação, os que têm a incumbência da autoridade pública estão empenhados de voltá-la para a felicidade. Entretanto, a condição dessa felicidade é o exercício dos deveres da vida em sociedade, na observação incessante das regras da justiça e no respeito pela virtude.<sup>55</sup> Com um tom abertamente moralista, Holbach busca em Cícero, por exemplo, que a lei prescreve o que é honesto e proíbe o que seja desonesto chegando a afirmar que os soberanos, quando promulgarem editos e regulamentos, deverão ser estritamente “os órgãos da justiça, seus fiéis intérpretes dos oráculos da Moral.”<sup>56</sup> Se de acordo com essa passagem, a Moral torna-se o critério de caráter jurídico para a definição do que seja bom ou mau à luz da letra e da interpretação da lei, e se, por experiência, os conflitos de interesses entre o soberano e seus súditos foi o fator que ocasionou a cisão entre Moral e Política, para que as duas esferas voltem a formar uma única coisa, Holbach recorre à mesma experiência que, uma vez constantemente guiando a razão, fará com que essa união se realize:

Se, como tudo demonstra, a divisão dos interesses do soberano e dos súditos produziu o fatal divórcio que se observa frequentemente entre Política e Moral, a razão, guiada por uma experiência longa e constante, deveria finalmente juntá-las.<sup>57</sup>

Essa junção entre ambas, Holbach afirma que jamais será da alçada de uma filosofia de gabinete apoiada ingenuamente na razão, de nada valendo nesta questão de ordem eminentemente prática:

A união assim desejável da Política e da Moral pode operar a reforma dos costumes, a qual uma filosofia privada de poder tentaria em vão, pois de que valem os conselhos estéreos da razão e as vãs exortações contra preconceitos radicados, contra paixões impulsivas, contra inclinações reforçadas pelo hábito?<sup>58</sup>

Recorrendo a Aristóteles, o pensador francês afirma que nenhuma moral prática pode ter sua plena eficácia sem o recurso à lei, pois somente discursar sobre a moral não é suficiente para uma reforma dos costumes. Os homens obedecem mais as suas necessidades do que as palavras, mais aos castigos do que as representações, pois a lei tem o poder de inibi-los. Se sentem aversão a uma determinada lei quando esta entra em rota de colisão com as paixões, nem por isso a repudiam. Holbach estabelece mais uma condição para uma autêntica reforma dos costumes: os legisladores devem ser virtuosos e bem instruídos acerca

---

<sup>54</sup> D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale*, 1776 [1967], I, p. 10.

<sup>55</sup> D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale*, 1776 [1967], I, p. 10.

<sup>56</sup> D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale*, 1776 [1967], I, p. 11.

<sup>57</sup> D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale*, 1776 [1967], I, p. 11.

<sup>58</sup> D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale*, 1776 [1967], I, p. 1.

dos deveres morais, sem o que uma legislação racional tornar-se-ia inviável. Neste sentido, viver segundo a razão e viver segundo a lei são coisas equivalentes.

O Barão evoca os antigos metodologicamente para refletir por comparação em relação a seu próprio contexto, acerca do que se entende por educação política e quais os malefícios de não vinculá-la à moral. Observando-se a educação privada que é dada comumente aos que o nascimento destinou ao governo dos impérios, nada mais é do que ensinar a adulação, máximas prepotentes, contaminando as côrtes e levando à tentação de se acreditar que, neste panorama, associar justiça bondade ao poder supremo é quase que inconcebível devido à perturbação oriunda das paixões:

Vendo as diversas paixões que agitam as nações, os interesses que, a todo momento, dividem seus líderes, as guerras atrozes e continuas que eles fazem com tanta mobilidade, a pouca boa fé que preside seus tratados, poder-se-ia crer que a Moral nada tenha em comum com os interesses do Estado, e que juntando-os, ambos se prejudicam.<sup>59</sup>

Holbach não aceita que todos os vícios e as paixões discordantes entre os homens sejam devido a fatores climáticos, pois esse tipo de argumento associa a causa de erros a um fatalismo geográfico que torna extravagante o desejo de ver a plausibilidade, praxiologicamente falando, de fazer a humanidade ter como móbil de suas ações a razão, a verdade, a moral, isto é, as instâncias que conduzem à felicidade e à sociabilidade. Devido à temeridade nas apreciações, muitas pessoas acreditaram que os males das nações as deixassem de tal forma desesperadas que era preciso deixá-las à própria sorte, e que seria mais temeridade ainda querer dar início à sua cura. Opinião, que segundo Holbach, macula por vezes os princípios do filósofo moral, advindos

de vãos declamadores, de entusiastas ridículos, empíricos, e até de cidadãos perigosos, os princípios que perturbaram inutilmente a sociedade habituada há muito tempo a suportar os seus males sem murmurar. Os reformadores políticos tratados menos severamente passaram por senhores honestos, cujas ideias poderiam ser convenientes à República Platônica ou a utopias quiméricas. Alguém disse justamente que os tolos recebem os conselhos dos sábios como os sábios recebem os conselhos dos tolos.<sup>60</sup>

Dessa forma, se a virtude não é compatível ou é mal vista em um mau governo, ela é o fundamento de um governo apoiado na razão, pois o soberano conhece os deveres que

---

<sup>59</sup>D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale*, 1776 [1967], I, p. 3.

<sup>60</sup>D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale*, 1776 [1967], I, p. 3-4.

lega ao seu povo e que o tornam o depositário de sua segurança recíproca. Através do estímulo, ele recompensa os talentos que julga tão primordiais ao bem do Estado, de utilidade mesmo à sua própria glória, capazes de contribuir para a felicidade geral, da qual seu poder e felicidade pessoais dependem. De tudo isso, Holbach arremata: “só um governo honesto pode comandar bons cidadãos. Um legislador iluminado pela razão e pela equidade é o único que pode formar os cooperadores de seus empenhos políticos.”<sup>61</sup>

Especificamente no capítulo VII, quando Holbach afirma a necessidade de se estabelecer leis morais para os ministros da religião, ele o diz como todas as letras:

Se, como tudo concorre a provar, obedecer a uma sábia legislação quer dizer conformar-se à regra da moral, não se pode duvidar que os ministros da religião devam estar submetidos às mesmas leis que ligam os cidadãos ao Estado e o Estado aos cidadãos.<sup>62</sup>

Assim sendo, se supostamente um deus foi quem fez os homens, deve amá-los tornando-os felizes e, da mesma forma, se ele é a fonte de toda a justiça, virtude e moral, ele deseja o bem-estar social. O Barão aprofunda mais a argumentação, entendendo que se os “ministros dos altares” são os intérpretes das intenções divinas, seu respectivo deus quereria que eles anunciassem aos povos os deveres que se impõem a todos os homens, deveres dos quais esses mesmos intérpretes não poderiam se eximir. Do contrário, um padre que não observasse esse princípio seria um rebelde perante à divindade a qual prescreve a moral que ele deve predicar a todos. Logo, conforme aos princípios de toda religião atrelada à moral, todo padre ardiloso e crápula que não observasse as leis justas de seu país, que se recusasse a ajudá-lo e a ser útil a seus pares,

seria um prevaricador, um ministro infiel, um traidor do seu Deus e poderia ser suspeito de não ter religião, de não reconhecer a autoridade divina. Uma legislação moral tem o direito de chamar aos seus deveres todos os que, por suas paixões ou interesses particulares poderiam distanciar-se.<sup>63</sup>

Holbach afirma que uma vez não considerado esse princípio, toda contravenção ou abuso de poder proporcionado por uma crença religiosa não poderia ser resultante do ser divino promulgador de leis justas. Se todo direito real se deve à estabilidade da justiça, toda autoridade que não seja vantajosa à sociedade não passa de usurpação de determinados direitos. Assim, se aquele que criou divinamente as leis é a justiça *par excellence*, jamais poderia

---

<sup>61</sup> D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale*, 1776 [1967], I, p. 9.

<sup>62</sup> D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale*, 1776 [1967], VII, p. 88.

<sup>63</sup> D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale*, 1776 [1967], VII, p. 89.

conceder direitos contrários à equidade e ao bem-estar a alguns poucos, pois o chamado direito divino tem de estar em total acordo com a felicidade pública. É importante atentar para o fato da ordem dos fatores afirmada por Holbach, quando afirma que quando um *corpus* de leis é moral ele é divino e não que quando uma lei é divina é moral, já que sob os auspícios das leis fundamentadas unicamente na moral, devem estar submetidos tanto os religiosos quanto os não-religiosos: “por isso, devíamos concluir que uma legislação verdadeiramente moral e justa é uma legislação divina e religiosa e que, conseqüentemente, essa tem o direito de comandar os ministros da religião como todos os cidadãos.”<sup>64</sup>

Nas entrelinhas da argumentação anterior, Holbach se preocupa e discorre a respeito do fenômeno da intolerância, pois “pregar a intolerância é como incendiar todo o universo.”<sup>65</sup> Se em algum momento, os membros clericais impedem a liberdade de consciência e a querer erradicar a “heresia” no Estado, devido à sua anti-sociabilidade, torna-se urgente a intolerância governamental a respeito, porque “um governo sábio deve mostrar-se intolerante somente com as opiniões dos loucos, dos perigosos ou os desordeiros interesseiros e cruéis que excitam os cidadãos a odiarem-se uns aos outros devido à diversidade de sua religião.”<sup>66</sup> Ora, se a caridade no vocabulário cristão equivale à humanidade e bondade moral, sendo uma das principais virtudes cristãs, é um perigo ao Estado o surgimento daqueles que, em sua minoria, querem ser os únicos predicadores do cristianismo. Pode ser paradoxal combater a intolerância agindo intolerantemente, mas se a paz estatal é o fim último de todo e qualquer governo que prima pelo livre pensamento e pela liberdade de culto, logo, “uma das primeiras preocupações de um soberano digno, humano e cristão deveria ser a de banir do seu Estado o espírito de intolerância e de fazer cessar todo conflito e perseguição.”<sup>67</sup> A um regime político cabe conter as paixões

---

<sup>64</sup>D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale*, 1776 [1967], VII, p. 90-91.

<sup>65</sup>D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale*, 1776 [1967], VII, p. 94.

<sup>66</sup>D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale*, 1776 [1967], VII, p. 95.

<sup>67</sup> D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale*, 1776 [1967], VII, p. 96. Ver a repercussão contemporânea dessa questão em um texto de Herbert Marcuse chamado “Tolerância repressiva”, que vai na direção da defesa de uma intolerância militante como um meio de luta e almejando a um fim maior, a saber, desvincular a própria noção de tolerância das ideologias dos poderes constituídos, não podendo mais ser “promovida” pelo Estado: “Não obstante, a alternativa ao processo semidemocrático vigente *não* é a ditadura ou a elite, por mais intelectuais e inteligentes, mas a luta pela democracia real. Parte da luta toma a forma de combate à ideologia da tolerância que, na realidade, favorece e fortifica a conservação do *status quo* da desigualdade e da discriminação. Para sermos mais exatos, essa prática já pressupõe a meta radical que se almeja atingir. Cometi esse *petitio principii* com o objetivo de combater a ideologia perniciosa que diz que a tolerância já está institucionalizada nessa sociedade. A tolerância, que constitui o elemento vital, o símbolo da sociedade livre, jamais será dádiva dos poderes constituídos. Poderá, nas condições predominantes de tirania da maioria, ser conquistada apenas pelo esforço permanente das minorias radicais, dispostas a derrubar a tirania e trabalhar pelo surgimento de uma maioria livre e soberana – em suma, de minorias intolerantes. Militantemente intolerantes, e desobedientes às normas de conduta que toleram a destruição e a opressão.”. “Tolerância

desenfreadas dos cidadãos e não garantir a impunidade de seus caprichos ou mesmo loucuras. Uma legislação de acordo com a moral e a religião não precisará auscultar os pensamentos mais íntimos tampouco se envolverá nas disputas a respeito de dogmas e mistérios reservados aos teólogos, pois o seu campo é a ação pública, consistindo em conter os cidadãos que queiram perturbar a paz social.

Retomando uma questão já levantada por Bayle nos *Pensamentos diversos sobre o cometa*, ao qual alude em *seu Sistema da natureza* – quando questiona se o ateísmo é compatível com a moral - ver cap. II, xii. – Holbach reflete sobre a capacidade de determinadas opiniões influírem sobre as ações. Supondo uma objeção que poderiam fazer-lhe em torno dessa suposta conexão necessária entre uma coisa e outra, o filósofo francês recorre à experiência e constata que os que fazem parte de uma religião dominante em nada seguem seus preceitos, e, por isso, não sabem mais nem agem mais retamente do que os que pertencem a uma seita oprimida ou meramente tolerada. Muito pelo contrário, a experiência mostra justamente que alguém pode ter opiniões bastante conservadoras e agir de forma totalmente destoante do que pensa. Da mesma forma, à esteira de Bayle, Holbach põe na balança quem, em matéria de coerência, aproxima mais as ações dos pensamentos, a saber, o devoto e o ateu:

Esta experiência mostra como se pode ser muito ortodoxo nas próprias opiniões e muito desregrado nos próprios costumes. Enfim, tudo isso demonstra que o devoto fanático, intolerante, desumano, faz mais mal aos seus semelhantes com as suas ações do que o incrédulo mais decidido com as suas opiniões e os seus escritos – Holbach estaria referindo-se a si próprio? – os quais são endereçados somente a poucos homens e rejeitados pela multidão.<sup>68</sup>

Nesse sentido, um padre carola tem todo o direito de pregar os seus dogmas àqueles que estejam dispostos a segui-lo. Entretanto, o incrédulo propaga discretamente suas opiniões feitas para um minúsculo número de cidadãos ou de sábios incapazes de perturbarem a paz do Estado. Holbach demonstra que a origem mesma e o progresso do ateísmo, daqueles que “rejeitam toda religião revelada”<sup>69</sup> na sociedade é devida ao espírito da intolerância e aos costumes sociais dos membros de uma religião dominante que, quanto mais acoissam, mais o efeito produzido é contrário às suas pretensões de acolherem discípulos. Se um deus quisesse aniquilar os homens por seus erros involuntários, jamais persuadiria o coração de um incrédulo honesto, já que “um deus privado de justiça e de

---

repressiva”, in: WOLFF, Robert Paul, MOORE JR., Barrington e MARCUSE, Herbert. *Crítica da tolerância pura*. Trad. de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970, p. 125-126, grifos de Marcuse.

<sup>68</sup> D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale*, 1776 [1967], VII, p. 97.

<sup>69</sup>D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale*, 1776 [1967], VII, p. 97-98.

bondade pareceria contrário à ideia de perfeição que formam da divindade, que conduziria ao ateísmo os pensadores que não saberiam conciliar esta doutrina intolerante com os atributos divinos.”<sup>70</sup> À guisa de conclusão, se a *Ethocracia* de Holbach, é a proposta de um regime político ancorado em bases morais laicas – mesmo com todos os limites históricos de tal concepção política – é salutar perceber a tentativa na prática do filósofo francês de querer empreender este regime devido ao momento oportuno para tal, em decorrência da mudança do cenário político e social francês ao final do século XVIII. Para Holbach, “em uma palavra, uma legislação bem feita deveria devolver à sociedade todas as pessoas que uma piedade mal-entendida, a sedução e a violência forçaram a tomar um modo de vida do qual resulta para elas somente desprazer e lágrimas.”<sup>71</sup>

### **BAYLE AND HOLBACH: PRINCIPLES AND FOUNDATIONS OF AN ETHOCRACY**

Abstract: Our contribution to this honor more than deserved to teacher and researcher Maria das Graças de Souza for all your research and all its academic papers concerning the philosophical thought of the sixteenth, seventeenth and eighteenth will be a reflection on establishing the principles and foundations of an ethocratic government in Pierre Bayle and Baron d'Holbach political thoughts. The latter, despite being the inventor of the term "Ethocracy" in its *Ethocratie ou le Gouvernement fondé sur la morale*, which refers to a strictly supported government system on the principles of morality, has its theoretical background already in the writings of Pierre Bayle mainly in the *Continuation des pensées diverses sur la comète* and *Réponse aux questions d'un provincial*, as the philosopher of Carla advocated separate religion and politics, even before the Baron, a sphere political atheist. In this sense, our work aims to explore the similarities between the authors on the issue proposed.

Keywords: Bayle – Holbach – ethocracy – political – moral.

### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BAYLE, Pierre. *Œuvres diverses*. La Haye: Compagnie des Librairies, 1737, 4 tomes. Paris: Hachette BnF, 2012.

\_\_\_\_\_. *Continuation des pensées diverses, écrites a un Docteur de Sorbonne, à l'occasion de la Comète qui parut au mois de Décembre de 1680 ou Réponse a plusieurs difficultez que Monsieur \*\*\* a proposées à l'Auteur*. Amsterdam: Herman Uytwerf, tome II, s.d.p. (versão fac-símile)

\_\_\_\_\_. *Pensées diverses sur la comète*. Paris: Librairie E. Droz, 1939, 2 vol.

\_\_\_\_\_. *Pensées diverses sur la comète*. Paris: Flammarion, 2007.

---

<sup>70</sup> D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale*, 1776 [1967], VII, p. 99.

<sup>71</sup> D'HOLBACH, Paul-Henri Thiry. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale*, 1776 [1967], VII, p. 108.

\_\_\_\_\_. *Réponse aux questions d'un provincial*. Rotterdam: Reinier Leers, 1703 (versão fac-símile)

HOLBACH, Paul-Henri Thiry Baron d'. *Ethocracie ou le gouvernement fondé sur la morale*. Paris: EDHIS, 1970 [Reimprimé d'après l'exemplaire de la Bibliothèque National de Paris.], versão fac-símile.

\_\_\_\_\_. *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral par Mirabaud, avec un discours préliminaire par Nageon*. Genève: Slaktine Reprints, 2011.

MORI, Gianluca. *Bayle philosophe*. Paris: Honoré Champion, 1999.

NAVILLE, Pierre. *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIII<sup>e</sup> siècle. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris: Éditions Gallimard, 1967.

TUNDO, Laura. "Introduzione", in: HOLBACH, Paul-Henri Thiry Baron d'. *Etocrazia o il governo fondato sulla morale*. Introduzione e traduzione a cura de Laura Tundo. Lecce: Edizioni Milella, 1980.

WOLFF, Robert Paul, MOORE JR., Barrington e MARCUSE, Herbert. *Crítica da tolerância pura*. Trad. de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970

# UTOPIA: DO IMPOSSÍVEL COMO POLÍTICO<sup>1</sup>

*Silvio Ricardo Gomes Carneiro*<sup>2</sup>

Resumo: O artigo é uma análise do caráter histórico de utopia. Para tanto, articula as reflexões de Souza e Finley sobre as utopias clássicas e desdobra a contemporaneidade do conceito pela perspectiva de Marcuse sobre o “fim da utopia”. Nesse sentido, o artigo opera o pensamento utópico enquanto crítica da Modernidade.

Palavras-chave: Utopia – Historicidade – Teoria Crítica – Modernidade

*A map of the world that does not include Utopia is not worth even glancing at, for it leaves out the one country at which Humanity is always landing. And when Humanity lands there, it looks out, and, seeing a better country, sets sail. Progress is the realization of utopias.*

Oscar Wilde

Em primeiro lugar, este texto leva em consideração um curso dado pela profa. Maria das Graças, que assisti como ouvinte, a respeito dos modelos de utopias. Decerto, grande parte deste curso pode ser encontrado no artigo “O real e seu avesso: as utopias clássicas”.<sup>3</sup> Sobre esse curso, resalto a marca de sua diferença. Pois tratava-se de um estudo rigoroso de história das ideias, ou mesmo um percurso sobre a história da filosofia que um relato utópico carrega consigo. Um material diverso, portanto, que traz novas luzes aos modos como a crítica da modernidade pode ser conduzida.

É interessante notar, pois, como – às portas da Modernidade – as utopias surgem como modelos críticos fundamentais para escapar dos sistemas de racionalidade representativos da Modernidade; ou melhor dizendo, pois não se trata aqui de afirmar a utopia como um modelo de crítica da modernidade pela mera irracionalidade dos desejos impossíveis, tal experiência do pensamento utópico carrega consigo novas formas de

---

1 Apresentado no Colóquio Nacional de Filosofia na História: “Tempo, História e Sociedade”, em homenagem à profa. Maria das Graças de Souza (maio de 2015).

2 Professor de Filosofia do CCNH/UFABC. Pesquisador do grupo *Nexos Sudeste – Teoria Crítica e Pesquisa Empírica*. E-mail: [silviocarneiro@gmail.com](mailto:silviocarneiro@gmail.com)

3 SOUZA, Maria das G. “O real e seu avesso: as utopias clássicas”, in *Sexta-feira*, pp. 11-22.

racionalidade, talvez mais necessárias do que nunca se a questão final é como desenvolver uma crítica a Modernidade, que tem como princípio justamente a autocrítica contínua.<sup>4</sup>

Para tanto, falemos também de outro “M” a ser homenageado quando se trata de utopias. Pois, certamente, algum resíduo desse curso da profa. Maria das Graças alimenta meu interesse por autores que não dispensam a força crítica da utopia, como Herbert Marcuse. Lembro uma das provocações desse autor aos estudantes – grande parte formados nas diversas correntes do marxismo em 1968: “eu diria que nós estamos diante da possibilidade em que a tendência para o socialismo pode vir da ciência para a utopia (...) e não da utopia para a ciência”.<sup>5</sup> Nessa provocação, Marcuse inverte os passos marxistas rumo ao socialismo científico. Recupera, pois, a tendência da utopia que, talvez, Marx e Engels tenham dispensado de maneira severa e um pouco cega diante da ideologia do progresso.

É preciso compreender tal mudança nos termos conforme Marcuse. Pois, com isso, em primeiro lugar, ele não deseja organizar estratégias no fórum político baseadas na fragilidade do devaneio fantástico. Em segundo lugar, o autor não se afasta do pensamento marxista, mas aprofunda algumas das suas tendências, como o elogio crítico a Fourier, o único – segundo Marx e Engels – capaz de organizar o trabalho necessário em harmonia com as necessidades genuínas dos homens.<sup>6</sup> Força social que alimenta modelos sociais que atravessam o continente, com forte presença em muitas comunidades dos EUA.<sup>7</sup> Portanto,

---

4 Autocrítica que compreendemos em termos muito próximos aos de Foucault em seu ensaio “O que são as Luzes?”. Na análise da questão kantiana sobre o esclarecimento, Foucault não mede palavras para pensar os dois movimentos ali inaugurados. Por um lado, a noção epistemológica da constituição do conhecimento verdadeiro como possível, uma “analítica da verdade”. Por outro, e este nos interessa mais, uma “ontologia do presente”, apresentado por Foucault da seguinte maneira: “um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, uma ontologia da atualidade. Foi essa filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou um modo de reflexão no qual procurei trabalhar” (FOUCAULT, “O que são as luzes?” in FOUCAULT, *Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina – Ditos e Escritos – vol. VII*, p. 268).

5 MARCUSE, *Das Ende der Utopie*, p. 10.

6 MARCUSE, *Das Ende der Utopie*, p. 17.

7 Sem dispensar os problemas apresentados na arquitetura utópica de Fourier, notada pelo próprio Marcuse em *Eros e civilização*, no capítulo “A transformação da sexualidade em Eros” - um exemplo que lhe é caro, por ser suporte para uma nova ordem erótica. É bem verdade que toda a ordem de trabalho adotada nos falanstérios inspirados em Fourier, adotaria elementos que contrariam, de início, os vínculos agressivos do trabalho sobre a natureza externa, bem como alimenta novos princípios em que se efetivam a formação de grupos libidinais de amor e amizade, o estabelecimento de uma ordem harmônica, o desenvolvimento de grupos de trabalho conforme as “paixões” individuais - enfim, a possibilidade de realização dos desejos em uma nova ordem de trabalho, ou melhor, a dessublimação dos impulsos outrora alienados pelo chão de fábrica. No entanto, Marcuse não deixaria de notar problemas desta própria arquitetura, cuja planta ainda retém os elementos repressivos. Nesse ponto, o autor afirma que uma observação detalhada das plantas dos falanstérios, faz notar a liberação de potências através do gozo mais do que a liberdade propriamente. Neste espaço utópico reside aquilo que Marcuse interpreta como uma “organização gigante da administração”, correndo todo o risco de tornar o jogo livre em um novo ciclo de alienação do trabalho submetida não mais ao proprietário, mas ao todo coletivo que se expressa sob a forma da administração (MARCUSE, *Eros and civilization...*, pp. 217-218).

entender a crítica embutida nos discursos utópicos significa compreendê-los de antemão como estratégias que se dão no tecido social.

Em que medida isso é possível? Dúvida presente em Jürgen Habermas, que desloca o conteúdo utópico das estratégias críticas e, em defesa da Modernidade, reduz o esforço marcuseano a uma descrição romântica de certa “ressurreição da natureza caída”. Tal crítica pode ser encontrada quando Habermas descreve a alternativa marcuseana de uma possível interação com a natureza da seguinte forma:

Em vez da natureza explorada, buscar a natureza fraternal. Na esfera de uma intersubjetividade ainda incompleta podemos presumir subjectividade nos animais, nas plantas e até nas pedras, e *comunicar* com a natureza em vez de nos limitarmos a trabalhá-la com rotura da comunicação. E, para dizer o mínimo que dizer se pode, essa ideia conservou um atractivo peculiar, a saber, que a subjectividade da natureza, ainda agrilhoadada, não se poderá libertar antes de a comunicação dos homens entre si não estar livre da dominação.<sup>8</sup>

Habermas se refere aqui às decorrências da utopia marcuseana presentes nas imagens de Orfeu e Narciso, pelas quais a relação entre sujeito e objeto é preenchida pela linguagem erótica e pela expressão estética contrárias ao trabalho da dominação da natureza na imagem moderna de Prometeu.<sup>9</sup>

Decerto, há nessa crítica de Habermas um desvio curioso que retira do carácter utópico o seu potencial crítico. Algo que, em defesa das instituições modernas amparadas por uma crítica normativa que articula reformas internas no sistema de vida, produz interpretações equivocadas sobre a proposta marcuseana, encarada praticamente como uma revolução permanente de sujeitos românticos.<sup>10</sup>

---

Uma organização pouco diversa da sociedade unidimensional da libido administrada que descreve, alguns anos mais tarde; sobretudo, se considerarmos os novos modos de trabalho em sistemas pregados pela Google, que defende o tempo livre para a criação de produtos no interior de um modelo de metas produtivas.

8 HABERMAS, *Ciência e técnica como “ideologia”*, p. 53.

9 Não desenvolveremos estes temas aqui, por ter como finalidade a compreensão do projeto utópico de Marcuse. Interessa-nos o fundo da questão proposta por Habermas, que deixa de escanteio o potencial crítico utópico diante dos sistemas ideológicos modernos. Para o tema dos mitos, indicamos MARCUSE, *Eros and civilization...*, capítulo “The images of Orpheus and Narcissus”, pp. 159-171.

10 Algo que encontramos na leitura parcial de Ricardo Terra sobre a questão da revolução em Marcuse. Na conclusão de seu artigo “Herbert Marcuse: os limites do paradigma da revolução: ciência, técnica e movimentos sociais”, Terra acaba considerando a recepção brasileira de Marcuse acrítica quanto às possibilidades de certo, podemos dizer com Habermas, *fascismo de esquerda*, que retoma “o lado revolucionário de seu pensamento, não importando discutir sua efetividade” (TERRA, “Herbert Marcuse...” in NOBRE, M., *Curso livre de teoria crítica*, p. 156.). Sua crítica se pretende legítima a partir da crítica que Habermas dirige a Marcuse sobre os limites da racionalidade erótica no terreno da democracia. Não estaria Marcuse defendendo uma “ditadura da educação”,

Sem dúvida, o curso da profa. Maria das Graças continha uma crítica a essa compreensão habermasiana. Com “um passo atrás e dois à frente”, a professora preparava com a análise das utopias clássicas o terreno que sorverá estas narrativas alguns séculos depois, com a crítica da modernidade revolucionária. Nesse sentido, reconhece na descrição das utopias seu contraste narrativo no alvorecer da Modernidade. Perceber tal contraste, pois, faz da utopia não apenas um não-lugar deslocado da realidade, mas um isolamento em que fervilha o juízo crítico do bem-viver bloqueado pelos processos de um horizonte revolucionário da sociedade moderna. Não se trata aqui de um discurso nostálgico de um passado perdido (como aparecia nos discursos presentes na Antiguidade sobre a Idade de Ouro da humanidade). A cidade isolada da utopia continha em grande medida as promessas da modernidade sem suas mazelas. Mais ainda, compreende Marcuse, haveria uma história contida na narrativa das utopias, uma temporalidade que é própria delas. De modo que, mesmo em sua forma “a-histórica” ou “trans-histórica”, lembra Marcuse, a utopia deve ser concebida como um conceito histórico.<sup>11</sup>

### A utopia na ordem do tempo

Em geral, associada às metáforas do espaço, a utopia no registro marcuseano é pensada de outra maneira, em seu caráter temporal. Assim, é central se questionar *qual lugar a utopia ocupa na ordem do tempo?* Na verdade, mesmo em seu caráter a-histórico, a apresentação da utopia é histórica uma vez que pressupõe na realidade efetiva os limites da sua efetivação.<sup>12</sup> Isso porque seus elementos são um “avesso” da realidade social, conforme

---

nos moldes platônicos e rousseauístas, quando dispensa os ganhos de uma “unificação racional” para o corpo político da esfera pública democrática, recorrendo aos princípios de uma ditadura educacional em direção às revoluções culturais de uma nova sensibilidade? Para Terra, o próprio Marcuse reconheceria “mais tarde” (sem dizer onde nem quando) que esse termo não deve ser empregado. Há uma cortina de fumaça, pois a resposta é dada pelo próprio Marcuse logo em seguida e faltou ao intérprete um trabalho de reflexão a partir disso. Terra deixa de lado a resposta central de Marcuse a Habermas. Pois saber da convergência de uma “ditadura educacional na democracia” não é a “questão principal” para Marcuse. Certamente, não defende uma “ditadura educacional pura e simplesmente”. Antes de mais nada, trata-se de se constituir dois juízos de valor irredutíveis: “1. É melhor viver do que não viver; 2. É melhor, ter uma boa vida [gutes Leben] do que uma ruim (...). Quando alguém não aceita isso, então não é um debatedor” (MARCUSE in HABERMAS, *Philosophische-politische profile*, p. 287). Com efeito, toda a crítica de racionalidade deve levar em conta os aspectos utópicos – deixados de lado pela leitura de Terra – do conteúdo do juízo sobre o bem-viver. Elemento que não se consolida nas formas institucionais em si (seja na ditadura educacional ou mesmo na democracia efetiva do *status quo*). É a questão do bem-viver que deve anteceder os princípios das instituições e não o contrário. E, nesse sentido, é fundamental compreendermos os destinos da utopia no pensamento marcuseano. Pois ali, a articulação do bem-viver e das instituições se mostram evidentes. Decerto, a ausência deste aspecto – que, aliás, é bem mais articulada em Habermas - torna limitada a crítica de Terra ao pensamento de Marcuse. Talvez, um problema que possamos encontrar na recepção brasileira de Habermas.

11 MARCUSE, *Das Ende der Utopia*, p. 11.

12 MARCUSE, *Das Ende der Utopia*, p. 10.

também a profa. Maria das Graças, considerando assim a concretude utópica em contraste com a facticidade imediata. Consequentemente, dado este contraste, é possível dizer, na linguagem marcuseana, que a utopia tenha uma função crítica. Função que, por sua vez, precisa ser avaliada em sua historicidade.

Todavia, considerando o pensamento crítico como um exercício de reflexão sobre o presente, como se consolida o caráter utópico na contemporaneidade? Pois é nesse sentido que Marcuse inverte a proposição de Marx e Engels, conferindo, então, nova tendência no corpo crítico ao capitalismo pela direção que segue da ciência à utopia. Decerto, essa inversão não deve ser lida como uma “fuga da realidade”, como bem pode afirmar certo habermasianismo. Trata-se de compreender o destino da crítica enquanto “fim da utopia”, reconhecendo nessa formulação não a “finalidade” teleológica que orienta a tendência social, mas – dialeticamente – enquanto realização efetiva da historicidade das lutas. Nesse sentido, percebemos com Marcuse o paradoxo da utopia na contemporaneidade pelo qual seu “fim” seria a efetivação de seu conteúdo na realidade social. Mais ainda, trata-se de um exercício dialético refinado que exige nossa reflexão sobre a utopia junto à sua descrição fantástica, também em sua historicidade e, nisso, operar o campo utópico como uma reserva crítica da realidade estabelecida.

Para tanto, a história materialista das utopias é fonte indispensável. E aqui, o estudo da profa. Maria das Graças se mostra fundamental. Às portas da Modernidade, compreendemos com sua pesquisa a natureza utópica dos primeiros anos desse período nas figuras clássicas de Morus, Campanella e Bacon. Mas também, um terceiro “M” se faz importante nessas análises: Moses Finley – que, em um artigo em homenagem a Marcuse,<sup>13</sup> lança uma perspectiva materialista histórica sobre esse material utópico de maneira bastante complementar às investigações de nossa professora homenageada. Assim, o campo histórico pelo qual estes três “Ms” transitam confere à nossa investigação sobre a historicidade da utopia (e seu caráter crítico) um universo amplo que segue da Antiguidade ao período pós-Revolução Industrial. Notemos os desdobramentos disso.

### **O avesso materialista**

De um modo geral, Finley e Souza bebem da mesma fonte: a historiografia marxista britânica de análise econômica sobre a constituição da classe trabalhadora na aurora da Modernidade. Ambos não dispensam a articulação da estrutura econômica em que incidem as narrativas utópicas. Com efeito, ainda que com variações, concordam com o fato de que a utopia é uma construção narrativa própria à Modernidade. A autora segue a perspectiva de Raymond Trousson, para quem a utopia não tem lugar no mundo medieval ou antigo. Isso porque as imagens do Paraíso bíblico ou da Idade de Ouro da humanidade (descrita por

---

13 FINLEY, “Utopianism Ancient and Modern” in WOLFF & MOORE Jr., *The Critical spirit: essays in honor of Herbert Marcuse*, pp. 3-21.

Hesíodo) ou mesmo o reino da Cocanha (do século XI) não contém um elemento fundamental das descrições utópicas, a saber: “uma organização social ou política que tenha como fim assegurar o bem-estar dos indivíduos”.<sup>14</sup>

Finley, embora conceda certo teor utópico à Antiguidade,<sup>15</sup> também concorda com a perspectiva da autora. Para ele, as descrições das idades fantásticas remetem muito mais a um tempo mítico do que a um tempo histórico, de modo que, por exemplo, a Idade de Ouro de Hesíodo serve antes como sombra para definir por oposição a verdade da Idade de Ferro, período em que subjazem os males com os quais a humanidade deve conviver e, sobretudo, perecer. Nesse sentido, a Idade de Ouro antes se fixa, na verdade, no tempo mítico, deixando à Idade de Ferro a realidade do tempo histórico. Mesmo com a possibilidade de ressurgir a Idade de Ouro, como pregam movimentos milenaristas, esta virá “por ato de graça e não por uma ação social, e será uma Idade de Ouro somente para eleitos”.<sup>16</sup> Finley conclui, pois, que a marca da diferença dessas narrativas míticas para as narrativas utópicas se deve ao fato de que as primeiras remetem às sociedades “pré-políticas”, pelos quais não estão refletidas a “organização social capaz de assegurar o bem-estar dos indivíduos”, como afirmava a profa. Maria das Graças. Nos mitos encontram espaço os mártires e heróis; na utopia, o lugar é da política. Isso porque, ao invés da dinâmica mítica em que as narrativas tratam da mudança dos protagonistas da ordem, na utopia interessa a mudança da ordem em que os protagonistas operam.<sup>17</sup> No campo utópico, não se trata de uma inversão de papéis, mas de uma outra organização com outras funções sociais. As sociedades utópicas são, portanto, políticas na essência.

Na verdade, pensar o político do campo utópico permite compreender a paradoxal historicidade de seu caráter a-histórico. Pelo próprio neologismo de Thomas Morus, Finley compreende que o avesso transcende a articulação entre o fantástico desse não-lugar e a realidade a que se contrapõe. Pois o *topos* pretendido por Morus, não se reduz apenas ao sentido de negação do “não-lugar”. Finley encontra em Morus também o lugar político da “felicidade”, do “bem-viver”, do prefixo grego “eu”, posto que – das palavras de Morus –

---

14 SOUZA, “O real e seu avesso: as utopias clássicas”, p. 13.

15 O autor leva em consideração certas narrativas de teor utópico nas “fantasias privadas” e nas “práticas mágicas” que floresciam nas camadas populares em resposta às restrições que compunham suas vidas, tal como descrito em alguns versos da *Odisseia*. V. FINLEY, “Utopianism Ancient and Modern”, p. 8.

16 FINLEY, “Utopianism Ancient and Modern”, p. 7. Com esse mesmo argumento, Finley desconsidera a república platônica como uma utopia, mas sim uma construção de uma sociedade ideal e, portanto, externa às variações históricas. Ou ainda, pensando os movimentos milenaristas, é possível haver uma tendência de retorno à Idade de Ouro, ou ao Paraíso. No entanto, Finley lembra que tais movimentos antes liberaram rituais de martírio e sacrifício ao invés de processos de transformação social, um horizonte fundamental para as intervenções modernas da utopia (FINLEY, “Utopianism Ancient and Modern”, pp. 7-9).

17 Como exemplo dos limites das narrativas míticas antigas, Finley recorda a passagem da comédia *Ecclesiazusae* de Aristófanes cujos personagens de uma sociedade fantástica questionam por quem irá lavrar a terra na sociedade fantástica e, mantendo a ordem, tem na escravidão a melhor reposta. FINLEY, “Utopianism Ancient and Modern”, pp. 14-15.

o termo correto não é Utopia, mas antes o nome é Eutopia: o lugar da felicidade.<sup>18</sup> Algo muito próximo à “questão central” para Marcuse: o juízo de valor sobre o bem-viver que é o pressuposto maior das utopias.<sup>19</sup> Assim, o caráter histórico da utopia evita a aproximação ao idealismo, como um ideal regulador normativo. De outro modo, a ordem histórica da utopia se dá justamente naquilo que a impede de se efetivar na história: sua impraticabilidade, seu impossível – uma vez que, lembra Marcuse, se referem “a projetos para mudanças sociais consideradas impossíveis”.<sup>20</sup> Pois, na marca do impossível está a constituição histórica da utopia. Nesse ponto, a utopia não reproduz a temporalidade circular do mito, mas no caráter impraticável da sua “organização social” emerge a sua forma política e, por conseguinte, a pergunta crítica por excelência: afinal de contas, o que impossibilita efetivar o bem-viver na sociedade estabelecida?

### A ruptura com o contínuo, a ruptura com o mito

A maior precisão dessas elucubrações segue de uma caracterização mais precisa das utopias clássicas. Notemos como a profa. Maria das Graças e Moses Finley recobrem as categorias que estruturam narrativas utópicas a fim de perceber o sentido de sua ruptura com as estratégias míticas.

É notável o “insularismo” destas sociedades, a marca de seu isolamento espacial como sugere a descrição das utopias clássicas. Algo que, segundo a profa. Maria das Graças, possibilita duas interpretações complementares.<sup>21</sup> Primeiramente, o isolamento configura uma *proteção* contra as influências nefastas das sociedades realmente existentes. Através desta proteção, esta racionalidade pode ser composta por uma ordem autônoma de governo. Mas também, em segundo, toda a influência externa deve ser expurgada, compreendendo uma nova ordem dos seus elementos sociais. Há uma *ruptura* com a sociedade que permite notar o sinal invertido da utopia, potencializando ainda mais o isolamento em seu caráter crítico. Em especial, nessa configuração isolada, as utopias efetivam sua racionalidade no interior de uma sociedade de trabalho – em geral coletivista – organizada a tal ponto que o produto maior será o “bem-viver”. Seja por uma ordem política (como a *Utopia* de Morus) ou por uma ordem científica (como a *Nova Atlântida* de Bacon), é no reconhecimento do trabalho em vistas do “bem-viver” que a realidade utópica se efetiva e não mais, como no reino mítico paradisíaco, no ócio. Aliada do tempo da produção, a utopia rompe com o tempo circular do mito e das estruturas que reproduzem a ordem. Algo que se faz compreender através de Marcuse, quando afirma que as possibilidades utópicas não podem ser pensadas mais a partir da “continuação com o antigo, nem mesmo existindo no mesmo contínuo histórico que o

---

18 FINLEY, “Utopianism Ancient and Modern”, p. 3.

19 Ver acima nossa nota 9.

20 MARCUSE, *Das Ende der Utopia*, p. 10.

21 SOUZA, “O real e seu avesso: as utopias clássicas”, pp. 13-14.

delas. Antes, elas pressupõem uma ruptura com o *continuum* histórico; elas pressupõem a *diferença qualitativa* entre uma sociedade livre e sociedades que são ainda servis”.<sup>22</sup> Em outras palavras, o isolamento não é o sinal de uma fuga monástica do mundo, mas a composição de uma racionalidade constituída na ruptura com o *continuum* histórico, com o tempo circular mítico, na mesma medida em que se alia ao caráter produtivo das transformações históricas.

Ora, é nesse caráter histórico que a utopia também se estrutura e se modifica. Finley ressalta as diferenças que as narrativas utópicas apresentam no decorrer da Modernidade, sobretudo a partir da Revolução Industrial, quando afirma:

As utopias antigas ou dos primeiros anos da modernidade foram forçadas a aceitar a escassez de bens como um dado e, portanto, a ressaltar a simplicidade, o limite das vontades, o ascetismo e a sociedade estática. Depois, veio a liberação de novas fontes de energia e, com ela, um fluxo de imaginação utópica tecnológica, desde Condorcet a Fourier, através de Jules Verne e H. G. Wells. Eles compreenderam que, pela primeira vez na história, seriam criadas as possibilidades técnicas para uma nova espécie de utopia, em que a abundância substitui a escassez, em que as possibilidades humanas teriam um salto adiante para algo impensável anteriormente fora do mundo do mito.<sup>23</sup>

Com efeito, a própria utopia se estrutura historicamente nesse campo de transformações da realidade estabelecida, mobilizando novas fontes para a ordem social. É nesse sentido que Finley diferencia a utopia em dois níveis. Dada a escassez característica na aurora da Modernidade, as utopias clássicas tendem a se configurar como ordens sociais “estáticas” que asseguram o bem-estar no limite de sua produtividade. Com as novas fontes liberadas pela Revolução Industrial, no entanto, a utopia se configura como “dinâmica”, organizando em suas narrativas todo um universo das tecnologias – ainda que de um ponto vista crítico.

Decerto, como lembra a profa. Maria das Graças, Thomas Morus organiza sua utopia no avesso das transformações sociais que alteram toda a ordem de relações proprietárias na Inglaterra cada vez mais ocupada pelos carneiros e suas vantagens econômicas para as forças capitalistas em seus primeiros passos de acumulação primitiva.<sup>24</sup> Diante do cenário da escassez (e da terra devastada pela acumulação capitalista), a própria utopia de Morus expressa em sua ordem social a necessidade de garantir o bem-viver mediante restrições e controles materializados em aparatos conscientemente disciplinares que “desempenhavam não uma função econômica e higiênica, mas moral” em

---

22 MARCUSE, *Das Ende der Utopia*, p. 9.

23 FINLEY, “Utopianism Ancient and Modern”, p. 13.

24 SOUZA, “O real e seu avesso...”, pp. 18-19.

correspondência com certo ascetismo.<sup>25</sup> Todavia, tal caráter estático da utopia perde sentido diante da realidade pós-industrial.

### Marcuse e o fim da utopia

A narrativa utópica sofre, então, uma segunda ruptura após a Revolução Industrial, como lembra Finley, com a liberação de novas fontes de energia em vistas da produção de uma nova sociedade.<sup>26</sup> Nesse sentido, o avanço tecnológico altera o lugar social das narrativas utópicas. Movimento a que Marcuse era sensível, quando afirma, já no cenário do capitalismo tardio:

Hoje, qualquer forma do mundo concreto, de vida humana, qualquer transformação do ambiente técnico e natural é uma possibilidade, e o lugar desta possibilidade é histórico. Hoje, temos a capacidade de transformar o mundo em um inferno, e estamos nos encaminhando bem nesse sentido. Também temos a capacidade de transformar isso no oposto do inferno. Isto significaria o *fim da utopia*, isto é, a refutação daquelas ideias e teorias que usam o conceito de utopia para denunciar certas possibilidades históricas.<sup>27</sup>

A refutação é possível pois, a cada novo passo dos avanços tecnológicos: o que outrora era impraticável passa a ser uma alternativa viável. Eis o “fim da utopia”, a efetivação da mesma em uma nova ordem do tempo: quando o impossível passa a ser existente no horizonte político e social. Movimento que exige do pensamento crítico um esforço de reflexão maior sobre o salto qualitativo que propicia o limiar – por vezes, nada claro – entre o inferno de sociedades servis e as potencialidades das sociedades livres. Refuta-se, pois, o lugar impossível da utopia determinando-o como a possibilidade que temos de mais próxima. E entender os bloqueios, as resistências (e, por que não, repressões?) do *status quo* contra as “forças centrífugas” contidas nas utopias mostra-se um imperativo para o teórico crítico.<sup>28</sup>

---

25 FINLEY, “Utopianism Ancient and Modern”, p. 14.

26 No caso, Finley apresenta duas possibilidades. A primeira, conforme a citação acima, das utopias que valorizam o progresso tecnológico e as potencialidades sociais a partir dele. Mas é possível remeter a um segundo grupo, cético quanto aos avanços tecnológicos e de forte influência nos Estados Unidos, como as “propostas alternativas e críticas surgindo da análise e da crítica da sociedade industrial” de Thoreau e William Morris (FINLEY, “Utopianism Ancient and Modern”, p. 13).

27 MARCUSE, *Das Ende der Utopia*, p. XX

28 Lembremos aqui as passagens de *O homem unidimensional*, em que Marcuse compreende o “verdadeiro inimigo” contra o qual a sociedade industrial avançada se volta: “As capacidades (intelectuais e materiais) da sociedade contemporânea são incomensuravelmente maiores do que jamais foram – o que significa que o escopo da dominação da sociedade sobre o indivíduo é incomensuravelmente maior do que antes. Nossa sociedade se distingue pela conquista das forças sociais centrífugas [*centrifugal social forces*] mais precisamente

A leitura acurada dos textos marcuseanos compreendem o equívoco de tratar o “fim da utopia” como uma tecnofobia, como afirmaria Terra. Seguindo a esteira de Lebrun e Habermas, o intérprete acaba por considerar o risco de uma leitura contrária à tecnologia e às ciências a partir das denúncias críticas que Marcuse opera sobre o teor de dominação e da instrumentalização do saber científico e tecnológico. Em nota, o intérprete chega a considerar que a linha marcuseana seria contrária aos avanços das pesquisas sobre organismos geneticamente modificados, uma vez relacionados ao objetivo final na ordem capitalista do lucro, a despeito das descobertas que promovem organismos mais resistentes às pragas e capazes de reduzir o uso de agrotóxicos. Além disso, pensando na estabilidade de certos saberes científicos, Terra compreende como parte do pensamento marcuseano quase como um devaneio sobre os conteúdos científicos, cuja forma “revolucionária” de nova sensibilidade evitasse o racionalismo dominador dos conceitos a despeito de descobertas fundamentais como, por exemplo, a mecânica quântica.<sup>29</sup> O intérprete desafia, com Lebrun: “O que pode ser uma outra mecânica quântica?” (...) Ficamos esperando a resposta (...).<sup>30</sup>

Tal interpretação não poderia estar mais equivocada. Mas aceitemos a provocação como um recurso didático. Pois permite esclarecer o quanto a possibilidade de um “fim da utopia” não é o avesso da tecnologia, mas da ordem social em que ela se localiza. Decerto, como aponta Douglas Kellner e Steven Best, não se trata de uma crítica romântica aos avanços tecnológicos e científicos.<sup>31</sup> A questão central – que certos habermasianos teimam em não ver – não é o conteúdo científico e tecnológico, mas sua disposição social. Afinal, o que significa os grandes avanços genéticos em um sistema corporativo dominado e financiado por uma empresa como a Monsanto – sistema que, aliás, contraria a redução de agrotóxicos como demonstram inúmeras pesquisas de reconhecimento responsável? Mais ainda – e mais grave para nossa pesquisa: o intérprete deixa de lado a questão central está posta em *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, fundamental para a interpretação do exercício de reflexão em jogo diante da coisificação do saber. Segundo Horkheimer, diante de movimentos científicos da teoria tradicional como a Física da mecânica quântica,

Não há dúvidas de que tal elaboração representa um momento de revolução e desenvolvimento constantes da base material desta sociedade. Na medida

---

pela Tecnologia do que pelo Terror, sobre a dupla base da eficiência esmagadora e de um crescente padrão de vida” (MARCUSE, *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*, p. 32, com alterações nossas). No fim das contas, as guerras políticas (frias e assassinas) se voltam não entre as partes, mas contra a possibilidade de novas forças centrífugas, afastadas dos polos unidimensionais de oposição e, por isso mesmo, marcas de transformação sobre o *status quo*.

29 TERRA, “Herbert Marcuse...”, pp. 148-149.

30 TERRA, “Herbert Marcuse...”, p. 149, com citações de LEBRUN, “Sobre a tecnofobia” in NOVAES, A. (org.), *A crise da razão*.

31 V. BEST & KELLNER, *The postmodern adventure...*

em que o conceito de teoria é independentizado, como que saindo da essência interna da gnose [*Erkenntnis*], ou possuindo uma fundamentação a-histórica, ele se transforma em uma categoria coisificada e, por isso, ideológica.<sup>32</sup>

Ora, pensar o desenvolvimento da teoria genética ou mesmo da mais elementar mecânica quântica não é, pois, um problema para Marcuse e sua geração. No entanto, pensá-los de maneira independentizada – como, aliás, acaba transparecendo a defesa de Terra pelas pesquisas de organismos geneticamente modificados – é, de fato, o risco bem presente para uma perspectiva que não deixa de ver os problemas dos avanços da química utilizados nas câmaras de gás ou dos avanços da biologia em termos de controle de mercadoria e da economia da subsistência.

Pois bem, a noção marcuseana de “fim da utopia” em nada corresponde à tecnofobia e outros medos. De outro modo, a utopia “dinâmica” é antes, como já aponta Finley, baseada no potencial libertador das tecnologias e das ciências. Para Marcuse, colocar essa possibilidade nos termos de utopia em vias de efetivação significa não apenas uma diferença quantitativa de maior produtividade. No horizonte, nosso autor vislumbra um “salto qualitativo” que atinge a ordem social como um todo. Para Marcuse, a utopia “dinâmica” de Finley pode muito bem ser interpretada como a passagem dialética possível em que o reino da necessidade não é mais a oposição ao reino da liberdade (o que estrutura em grande medida o campo da escassez das utopias estáticas, como em Morus). Com as novas fontes da tecnologia pós-revolucionária, trata-se de compreender o reino da necessidade junto ao reino da liberdade.

Tal passagem fica mais nítida na conferência “The realm of freedom and the realm of necessity – a reconsideration” (1969), quando Marcuse trata de maneira mais direta a questão das novas relações entre liberdade e necessidade no desenvolvimento tecnológico do capitalismo tardio. Na ocasião, Marcuse descreve como os dois domínios da liberdade e da necessidade, outrora antagônicos,<sup>33</sup> têm suas fronteiras diluídas com o desdobramento tecnológico das sociedades industriais avançadas. Isso porque considera as mudanças nos processos de produção que, cada vez mais integram o trabalho intelectual, como a presença determinante de setores de engenharia e supervisão na organização racional (e, até, administrada) do trabalho.

---

32 HORKHEIMER, “Teoria tradicional e teoria crítica” in BENJAMIN et al., *Textos escolhidos*, p. 129.

33 E até mesmo *inescapavelmente* antagônicos, mesmo para a constituição de uma sociedade sem classes, como descrito em muitos textos de Marx, sobretudo aqueles em defesa do progresso das forças produtivas, elogiosas até mesmo de modelos tayloristas de produção. V. MARCUSE, “The realm of freedom and the realm of necessity – a reconsideration”, pp. 22-23.

Não se trata de um elogio “romântico” de Marcuse ao tempo livre do trabalho,<sup>34</sup> mas de um exercício fino de reflexão sobre as contradições em jogo, reformuladas no tabuleiro do capitalismo tardio. Pois, com a diluição das fronteiras entre a necessidade e a liberdade na também chamada sociedade da afluência, um domínio se justapõe ao outro. Movimento que implica em duas possibilidades. Por um lado, o reino da necessidade avança sobre o reino da liberdade com a oferta de novos aparatos que codificam os signos do homem livre sob a condição da circulação de mercadorias, no espetacular mundo do consumo. Por outro, é possível que o reino da liberdade avance sobre o campo das necessidades, com a produtividade reconhecidamente capaz de conferir um salto qualitativo dos padrões de vida. Daí, a conclusão:

Estas duas tendências, uma que estende o reino da necessidade ao reino da liberdade, a outra, a possível extensão do reino da liberdade para o reino da necessidade, expressam as contradições básicas do capitalismo em um estágio de progresso técnico competitivo: de um lado, o conflito entre o padrão crescente de vida por extensão da forma mercadoria dos homens e das coisas (...) e, de outro, o crescente potencial de liberdade no interior do reino da necessidade, a saber, a possível transformação do reino da necessidade pelos homens e pelas mulheres na determinação de suas próprias necessidades, de seus próprios valores e de suas próprias aspirações.<sup>35</sup>

Ora, o campo utópico se abre nesse segundo momento e tal afirmação, muitas vezes considerada ingênua pelos intérpretes, procura recolher a verdade da afirmação utópica contemporânea de Marcuse: “*Soyons realistes, demandons l'impossible!*” Afinal, o que seria esse impossível a ser requisitado?

---

34 Curiosamente, ao descrever os momentos em que Marx pensaria diversamente o reino do trabalho como um momento externo ao domínio da necessidade (alienante), Marcuse recusa como fundo de sua crítica a imagem famosa do trabalhador livre para caçar, pescar e fazer crítica literária, presente nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*; pois, por mais que este trabalhador fosse múltiplo em suas funções, nada dessa pluriatividade garante o fim da divisão social do trabalho e seu conseqüente regime de propriedades. De outro modo, para Marcuse, exemplar vem a ser as poucas linhas dos *Grundrisse* a respeito do automatismo das indústrias e a organização racional das necessidades – um cenário bastante próximo da realidade das sociedades industriais avançadas (MARCUSE, “The realm of freedom...”, p. 22). Seria nesse estágio que as fronteiras entre os domínios da liberdade e da necessidade passa a ser diluídas, abrindo o compasso para um novo regime de contradições, como veremos a seguir.

35 MARCUSE, “The realm of freedom...”, p. 24.

## Do impossível como político

A pergunta nos leva a uma última consideração sobre o caráter político e crítico da utopia. Afinal de contas, se a realização da liberdade no reino da necessidade é uma realidade possível, o que resta do impossível a ser demandado? Pergunta que coloca em xeque a possibilidade de criticar a própria realidade estabelecida, cujo domínio técnico permite materialmente efetivar os desejos do reino da liberdade. No entanto, Marcuse é atento para os desígnios dessa *Realpolitik*. O impossível não é uma mera questão de tempo a ser realizado, mas um imperativo a ser absorvido por uma nova racionalidade política.

Exigir o impossível é o avesso da esfera fechada da sociedade unidimensional. Nela, as contradições se estruturam de tal maneira que o sistema de oposições passa a ser integrado. De uma maneira mais imediata, é inegável que na sociedade industrial avançada o reino de liberdade esteja mais articulado, que os trabalhadores sejam reconhecidos, no limite, como sujeitos de direito. Na verdade, como Marcuse afirma em seu *Prefácio político* (1966), não “faz mais sentido falar sobre a libertação de homens livres (...) quando homens e mulheres gozam de mais liberdade sexual [mas não só] do que antes.”<sup>36</sup> Neste cenário, fazer a crítica da sociedade nesses termos não é suficiente, se é que faz algum sentido.

Contudo, Marcuse reconhece neste cenário a lógica das novas liberdades reduzidas às fronteiras do domínio da necessidade. É por isso que não apenas se estabelece um sistema de oposições integradas (diluindo e contendo as manifestações explosivas das contradições sociais), mas também explicita a verdade das novas liberdades reduzidas à necessidade dos tempos: a de que “esta liberdade e a satisfação estão transformando a vida na terra em um inferno”.<sup>37</sup> O realismo utópico está em considerar o inferno como a verdade que ilumina o todo, base crítica contra a *Realpolitik* que organiza este estágio social, em que é “fácil e sensível ver” nestes infernos “somente bolsões de pobreza e miséria dentro de uma sociedade em desenvolvimento capaz de eliminá-los gradualmente e sem uma catástrofe.” No entanto, complementa Marcuse, embora esta seja uma interpretação “realista e até mesmo correta”, fica a questão: “eliminadas a que preço? – não em dólares e centavos, mas em vidas humanas e liberdade humana?”<sup>38</sup>

Contrário ao realismo da *Realpolitik*, Marcuse reforça o realismo da utopia: a demanda pelo impossível tornado viável pelas condições materiais vigentes. Colocar o impossível como princípio político é andar no avesso das demandas possíveis; é indicar o lugar onde a sociedade apenas tocou, mas cuja racionalidade instituída impede qualquer

---

36 MARCUSE, *Eros and civilization: a philosophical inquiry into Freud*, p. XIII [colchetes nossos]. Consideramos também os novos direitos sociais que as sociedades industriais avançadas operam no *Welfare State*, conforme *O Homem Unidimensional*.

37 MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. XIII.

38 MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. XIII.

avanço, quando não o reprime. Nesse ponto, a utopia se torna uma chave crítica valiosa, uma vez que

há um único critério válido para a realização possível, a saber, quando as forças material e intelectual estão tecnicamente à mão embora sua aplicação racional seja evitada pela organização existente de forças de produção.<sup>39</sup>

A utopia revela aqui seu caráter crítico: a demanda pelo impossível não é exigir o que não se pode, mas a demanda por uma outra racionalidade pela qual o impossível não seja apenas o impraticável, mas o horizonte emancipável das realizações humanas.

#### **UTOPIA: ON IMPOSSIBLE AS POLITICAL QUESTION**

Abstract: This paper constitutes an analysis on historical contents of utopia. In this sense, it articulates reflections by Souza and Finley on classical utopias as well as develops the contemporaneity of this concept by Marcuse's perspective on "end of utopia". At the end, the paper intends to understand utopical thinking as a critical thinking on Modernity.

Keywords: Utopia – Historicity – Critical Theory – Modernity

#### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

BACON, Francis. *A nova Atlântida*. São Paulo, Abril Cultural, 1973.

BEST, Steven & KELLNER, Douglas. *The postmodern adventure: science, technology, and cultural studies at the Third Millennium*, New York, London: The Guilford Press, 2001.

DUBIEL, Helmut, *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

HABERMAS, Jürgen. "Einleitung zu einer Antifestschrift (1968)" in HABERMAS, J., *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984.

\_\_\_\_\_. *Discurso filosófico da modernidade: doze lições*, trad. Luiz S. Repa e Rodnei Nascimento, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2000.

HORKHEIMER, Max. "Teoria tradicional e teoria crítica" in BENJAMIN et al. *Textos escolhidos*, São Paulo, Abril Cultural, 1973.

---

39 MARCUSE, *Das Ende der Utopia*, p. XXXXX

FINLEY, Moses I.. “Utopianism Ancient and Modern” in WOLFF, Kurt H. & MOORE Jr., Barrington, *The Critical spirit: essays in honor of Herbert Marcuse*, Boston: Beacon Press, 1967, pp. 3-20.

FOUCAULT, Michel. “O que são as luzes?” in FOUCAULT, *Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina (Ditos e escritos – vol. VII)*, trad. Vera L. A. Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

MARCUSE, Herbert. *Eros and Civilization - A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press, 1966.

\_\_\_\_\_. *Das Ende der Utopie*, Berlin: Verlag Peter von Maikowski, 1967.

\_\_\_\_\_. “The Realm of Freedom and the Realm of Necessity: A Reconsideration”, *Praxis*, 5, no. 1(1969), pp. 20-25.

\_\_\_\_\_. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade avançada*, trad. Robespierre de Oliveira et al., São Paulo: EDIPRO, 2015.

MORE, Thomas. *A Utopia*, trad. Luís de Andrade, *Col. Os pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1972.

SOUZA, Maria das Graças de. “O real e seu avesso: as utopias clássicas” in *Revista Sexta-Feira*, vol. 6, São Paulo: Ed. 34, s/d, pp. 11-22.

TERRA, Ricardo R. “Herbert Marcuse –Os Limites do Paradigma da Revolução: Ciência, Técnica e Movimentos Sociais” in NOBRE, M. (org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*, Campinas: Papyrus, 2008.

## TRABALHO E ÓCIO NO *EMÍLIO* DE ROUSSEAU

Thiago Vargas<sup>1</sup>

Resumo: Ensinar trabalhos que tornem o homem autossuficiente e a preocupação em afastá-lo da ociosidade são questões que se encontram no centro das atenções de Rousseau, em especial na obra *Emílio*. O artigo pretende abordar a noção de trabalho sob três diferentes (e complementares) prismas: o primeiro, uma educação para o trabalho que afaste o ócio, tornando Emílio um jovem ativo e robusto, evitando doenças corporais ligadas à inação; em segundo lugar, a noção do trabalho na educação de Emílio pela perspectiva de sua contribuição para as habilidades cognitivas do jovem, isto é, como os exercícios do corpo e os trabalhos manuais ajudarão em sua formação intelectual; finalmente, em um terceiro instante buscar-se-á expor o passo fundamental da escolha de um ofício para o aluno, tendo em vista sua educação para a independência e para tornar-se útil para a sociedade na qual escolherá viver. Em um último momento, deixaremos entrever uma crítica à divisão do trabalho realizada por Rousseau.

Palavras-chave: Rousseau, Emílio, trabalho, ócio, preguiça, moral

*“Eu ainda era um artesão muito precário, embora o tempo e a necessidade me tenham transformado pouco depois em um mecânico natural completo, como acredito que teria acontecido com qualquer outro”.*  
Daniel Defoe, *Robinson Crusoe*.

A criação de um homem não constitui apenas a tarefa de conservação do corpo, mas sim a de fazê-lo agir, pensar, desenvolver suas faculdades, a mover-se, e evitar mantê-lo na inação. É preciso fazê-lo ativo para a vida: “viver não é respirar, mas agir”<sup>2</sup>. Do ponto de vista da saúde do corpo, a ociosidade e a preguiça representam a “degenerescência física da espécie e do indivíduo”<sup>3</sup>. Uma das preocupações iniciais do preceptor de Emílio é, portanto, evitar que um corpo débil e fragilizado comprometa a “educação da alma”<sup>4</sup>. O ócio deve ser evitado, como Rousseau já argumentara no *Primeiro Discurso*: “sei que é preciso ocupar as crianças e que a ociosidade é para elas o perigo que mais se deve temer”<sup>5</sup>. O aluno deverá

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (FFLCH – USP) em cotutela com a Université Paris 1 Panthéon – Sorbonne. Bolsista do CNPq.

<sup>2</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro I, p. 253; Ed. bras.: p. 16. As citações deste artigo foram traduzidas das *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau* e são de nossa responsabilidade. Optamos também por indicar ao leitor as páginas de uma edição brasileira (doravante, Ed. bras.:) de Emílio, conforme informado na bibliografia.

<sup>3</sup> VARGAS, Yves. *Promenades Matérialistes de Jean-Jacques Rousseau*. Pantin: Temps des Cerises, 2005. p. 196.

<sup>4</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro I, p. 268; Ed. bras.: p. 34.

<sup>5</sup> OC, III, *Discurso Sobre as Ciências e as Artes*, Segunda Parte, p. 24.

sempre manter-se em movimento, realizar exercícios que ponham o corpo em ação. É preciso nunca o deixar afundar-se na indolência ou na inação, capaz de provocar até mesmo a deformação da constituição física. Rousseau dá como exemplo os mil aparatos e “precauções extravagantes”<sup>6</sup> às quais são submetidas as crianças, e que só fazem impedir o movimento, prejudicando o desenvolvimento dos membros e da circulação: tais precauções têm sua origem na própria preguiça daqueles que cuidam da criança, pois, seguindo a lei do mínimo esforço, preferem submeter o jovem a ataduras e aparelhos que o paralisem, uma vez que tal artifício abreviaria ou o pouparia do próprio trabalho de cuidar<sup>7</sup>. Todas as prescrições que a princípio pareceriam contribuir para a boa saúde, terminam por degenerar o corpo:

A criança recém-nascida precisa esticar e mover os membros para tirá-los do entorpecimento em que, unidos como em um novelo, permaneceram por longo tempo. Os esticamos, é verdade, mas os impedimos de se moverem; chegamos até a prender-lhe a cabeça a testeiras. Parece que tememos que ela pareça estar viva (...) os lugares em que se enfaixam as crianças estão cheios de corcundas, de mancos, de cambaios, de raquíticos, de pessoas deformadas de toda espécie. Temendo que os corpos se deformem com os movimentos livres, apressam-se em deformá-los pondo-os entre prensas. De bom grado os tornariam paralíticos para impedi-los de se estropiarem<sup>8</sup>.

O excesso de ociosidade também torna os indivíduos sujeitos a doenças, e, para afastá-las ou curá-las, logo os homens optam por buscar consultórios médicos para seus males: a inação franqueia os caminhos para a ampliação desta que é, aos olhos de Rousseau, uma funesta ciência e uma “arte mentirosa”<sup>9</sup>. Neste cenário, Rousseau inicia seu severo ataque contra certo tipo de medicina praticada em grandes cidades como Paris, posicionando sua artilharia com pontaria para o flanco das questões morais (afinal, a ofensiva não é contra a medicina em si, mas sim contra determinado tipo de arte médica que sabe apenas instigar vícios e servir uma sociedade de costumes já muito corrompidos: “a ciência que instrui e a medicina que cura são muito boas, sem dúvida; mas a ciência que ilude e a medicina que mata

---

<sup>6</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro I, p. 254; Ed. bras.: p. 18.

<sup>7</sup> É a lei do mínimo esforço que rege a conduta de tais pessoas, que procuram furtar-se da obrigação de cuidar da criança. É mais fácil amarrá-la e fazê-la parar do que buscar orientá-la em sua liberdade: “Desde que as mães, desprezando seu primeiro dever, não mais quiseram alimentar seus filhos, foi preciso confiá-los a mulheres mercenárias que, vendo-se assim mães de filhos alheios, por quem a natureza nada lhes dizia, só procuraram furtar-se ao incômodo. Teria sido preciso zelar continuamente por uma criança em liberdade; mas, quando ela está bem amarrada, jogam-na a um canto sem se preocuparem com seus gritos” (OC, IV, *Emílio*, Livro I, p. 255; Ed. bras.: p. 19).

<sup>8</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro I, p. 254; Ed. bras.: p. 17.

<sup>9</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro II, p. 306; Ed. bras.: p. 77.

são más”<sup>10</sup>); não descartando a utilidade da medicina para alguns homens em particular, trata-se, entretanto, de uma arte “funesta para o gênero humano”; refúgio de ricos ociosos, torna-se uma *diversão* que acaba por deslocar o tempo útil à vida comum, fazendo com que pessoas “desocupadas”<sup>11</sup> gastem suas horas de lassidão em visitas a consultórios médicos.

Não obstante esta diatribe, Rousseau prescreverá sua própria receita para que a saúde do corpo seja observada, e o primeiro dos remédios, que será também a primeira das prevenções, será a recomendação ao trabalho: “A temperança e o trabalho são os dois verdadeiros médicos do homem: o trabalho aguça seu apetite e a temperança impede que abuse dele”<sup>12</sup>. Prescrito como remédio para os males (ou melhor, assumindo propriamente o papel de médico), o trabalho funciona como fonte de vida (“os exemplos das mais longas vidas são quase todos tirados de homens que mais fizeram exercícios e mais suportam a fadiga e o trabalho”<sup>13</sup>), sanidade e equilíbrio (um trabalho saudável conduz naturalmente a um bom uso da razão: que o aluno “trabalhe, aja, corra e grite, esteja sempre em movimento; que seja homem pelo vigor, e logo o será pela razão”<sup>14</sup>), isto é, exerce uma função medicinal muito mais proveitosa do que qualquer um dos gabinetes médicos parisienses poderia oferecer.

Para afastar Emílio de tais situações, será preciso iniciá-lo ao mundo do trabalho e dos ofícios. Se até aqui tratamos do trabalho do ponto de vista dos impactos da constituição física e da saúde corporal (e, podemos até mesmo afirmar, de um ponto de vista medicinal), isto não significa, entretanto, que sua importância se restrinja apenas a este recorte. Desta forma, passemos a partir de agora à análise dos efeitos intelectuais que o trabalho implica.

O trabalho opera de maneira indispensável na formação cognitiva do jovem, desenvolvendo suas habilidades corporais e mentais e fortalecendo seu temperamento. Nos termos de Denis Faïck, “o trabalho, enquanto relação com as coisas, enquanto relação com o mundo, se inscreve legitimamente na ordem cognitiva”<sup>15</sup>. Neste sentido, Rousseau recomenda que este estágio do processo de educação, no qual Emílio será apresentado aos mais diversos trabalhos, tenha como principal objetivo a formação de suas disposições mentais: “Leitor, não vos detenhais para ver aqui o exercício do corpo e a habilidade das mãos de nosso aluno, mas (...) considerai a cabeça que lhe vamos formar”<sup>16</sup>. Ora, a atividade intelectual é estreitamente ligada aos exercícios do corpo e ao trabalho das mãos: não se pode aprender a raciocinar bem quando mergulhado no mais completo *far niente*. É indispensável que a arte de bem pensar e raciocinar se ligue aos movimentos corporais, estando a

<sup>10</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro I, p. 270; Ed. bras.: p. 35.

<sup>11</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro I, p. 269; Ed. bras.: p. 35.

<sup>12</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro I, p. 271; Ed. bras.: p. 37.

<sup>13</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro I, p. 272; Ed. bras.: p. 38.

<sup>14</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro II, p. 359; Ed. bras.: p. 137.

<sup>15</sup> FAÏCK, Denis. *Le Travail. Anthropologie et Politique. Essai sur Rousseau*. Genève: Droz, 2009. p. 133.

<sup>16</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 460; Ed. bras.: p. 251.

inteligência ligada a uma atividade sensitiva: “Para aprender a pensar, é preciso exercitar nossos membros, nossos sentidos, nossos órgãos que são os instrumentos de nossa inteligência”<sup>17</sup>, e somente um corpo sadio e habituado aos exercícios poderá fazer o melhor uso possível destes instrumentos. Finalmente, é “a boa conformação do corpo que torna fáceis e seguras as operações do espírito”<sup>18</sup>.

O trabalho das mãos é, portanto, estreitamente ligado à formação das faculdades<sup>19</sup> intelectuais de Emílio: é pela atividade artesanal que se tornará um homem ativo e pensante. O trabalho permite o contato sensitivo com as coisas do mundo e estimulará o espírito do pupilo a desenvolver habilidades de inventividade e criatividade: a experiência concreta do trabalho, o plano sensível experimentado pelo labor das mãos, evita que o pupilo se entedie, fazendo-o participar ativamente de uma atividade criadora. A ação de ensiná-lo a trabalhar e de conhecer o funcionamento do máximo de instrumentos e ofícios possíveis o permitirá exercer o raciocínio de remontar dos efeitos às causas (como no caso do armário e da árvore), e também irá conduzi-lo a pensar por si próprio, sem admitir que, na cadeia de conhecimentos que pretende aprender, possa aceitar algo por mera suposição:

Em tudo o que vir, em tudo o que fizer, ele desejará conhecer tudo, desejará saber a razão de tudo; de instrumento em instrumentos, quererá sempre remontar ao primeiro; nada admitirá por suposição; recusar-se-ia a aprender o que exigisse um conhecimento prévio que não tivesse; se vir fazerem uma mola, quererá saber como o aço foi extraído da mina; se vir montarem um armário, quererá saber como a árvore foi cortada; *se ele próprio trabalhar, para cada instrumento de que se servir não deixará de dizer para si mesmo: se eu não tivesse esse instrumento, como me arranjaria para fazer um parecido ou dispensá-lo?*<sup>20</sup>

O trabalho irá contrapor-se à preguiça natural, apanágio presente em todos os homens, e também conduzirá Emílio ao desenvolvimento da razão e de um balanceado gosto pela reflexão. Através do trabalho o pupilo poderá realizar meditações e operar raciocínios que fazem dele um filósofo: “se eu o ocupo em uma oficina, suas mãos trabalharão em

---

<sup>17</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro II, p. 370; Ed. bras.: p. 149.

<sup>18</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro II, p. 370; Ed. bras.: p. 149.

<sup>19</sup> Ainda que, em *Emílio*, o desenvolvimento do juízo segundo a marcha da natureza seja a questão central a ser exposta e investigada, o trabalho funciona como um instrumento fundamental para que a educação do aluno seja bem-sucedida. Um exemplo da importância do trabalho pode ser encontrado, por exemplo, na gênese da ideia de propriedade, que será formada através de uma atividade laboriosa, representada no episódio das favas com o jardineiro Robert. Emílio será educado para aprender os mais variados trabalhos, com diversos tipos de instrumentos, e, desta forma, será preparado para viver em qualquer situação ou sociedade.

<sup>20</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 461; Ed. bras.: p. 251.

proveito de seu espírito; tornar-se-á filósofo, crendo ser apenas um operário”<sup>21</sup>. O raciocínio é desenvolvido mais adiante, na seguinte passagem:

Se até aqui me fiz entender, deve-se compreender como, com o hábito do exercício do corpo e do trabalho manual, dou imperceptivelmente ao meu aluno o gosto pela reflexão e pela meditação, para contrabalançar a preguiça que resultaria de sua indiferença pelos juízos dos homens e da calma de suas paixões. É preciso que ele trabalhe como um camponês e pense como filósofo, para não ser tão vagabundo como um selvagem. O grande segredo da educação é fazer com que os exercícios do corpo e os do espírito sirvam sempre de descanso uns para os outros<sup>22</sup>.

Finalmente, o trabalho também servirá como instrumento do educador nas questões relativas aos ensinamentos sociais, morais e políticos que Emílio deve receber.

Segundo Starobinski, em *Emílio* é desenvolvida uma “teoria utilitária do trabalho humano”, na qual se “relaciona a utilidade do trabalho à *independência* que ele assegura ao homem”<sup>23</sup>. Tal teoria, como assim a denomina Starobinski, parece-nos, entretanto, dividir-se em duas categorias fundamentais que se complementam: Rousseau estabelece que seu aluno deve observar uma dupla ordem pela qual deverá avaliar e julgar as artes e os trabalhos humanos.

A primeira é a ordem da utilidade<sup>24</sup>, pela qual Emílio deverá alçar ao topo de sua escala de valor os trabalhos mais úteis aos homens e à sociedade, isto é, as atividades mais imprescindíveis para a vida: assim, aos olhares de Emílio “o ferro deve ter um valor muito maior do que o ouro, e o vidro do que o diamante”<sup>25</sup>. Os trabalhos realizados por sapateiros e pedreiros deverão, ao julgamento do pupilo, ser mais valorosos do que “um Lampereur, um Le Blanc e todos os joalheiros da Europa”<sup>26</sup>. Enfim, a educação até então estabelecida estará inteiramente comprometida se Emílio “entrar com mais respeito na venda de um ourives do que na de um serralheiro”<sup>27</sup>. A ordem de classificar os trabalhos segundo sua utilidade busca seguir a ordem estabelecida pelas três classes de necessidades, como as lemos nos *Fragmentos Políticos*, no fragmento *Sobre a Influência dos Climas Relativamente às Civilizações*. Ao não conferir grande valor às artes luxuosas, como a joalheira ou o trabalho de um ourives, Rousseau pretende que Emílio seja ensinado a valorizar os trabalhos humanos segundo as

<sup>21</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 443; Ed. bras.: p. 231.

<sup>22</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 480; Ed. bras.: p. 274.

<sup>23</sup> STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard, 1971. p. 273.

<sup>24</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 459; Ed. bras.: p. 249.

<sup>25</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 459; Ed. bras.: p. 249.

<sup>26</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 459; Ed. bras.: p. 249.

<sup>27</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 457; Ed. bras.: p. 247.

necessidades que eles satisfazem, sendo os ofícios que preenchem as necessidades mais básicas aqueles que devem ser mais bem remunerados e valorizados. Se o trabalho dos homens deve ser julgado pelo aluno segundo critérios de utilidade, um bom julgamento também observará as relações com a segurança, bem-estar e conservação que determinada labuta proporciona. Trata-se, neste caso, de manter Emílio no domínio da relação sensível, visando afastá-lo das arbitrariedades criadas pela *estima pública*. As artes de segunda e terceira necessidades são produtos da opinião e do desejo por superfluidades, e subvertem a verdadeira ordem utilitária dos trabalhos:

Há uma estima pública ligada às diferentes artes na razão inversa de sua utilidade real. Essa estima mede-se diretamente pela sua própria inutilidade; e assim deve ser. As artes mais úteis são as que ganham menos, porque o número de trabalhadores é proporcional à necessidade dos homens e o trabalho necessário a todos forçosamente permanece tendo um preço que o pobre pode pagar<sup>28</sup>.

Nesse sistema, a valoração econômica da mão de obra também liga-se a uma valoração moral e social dos diferentes ofícios, uma vez que aqueles que realizam um trabalho indispensável às necessidades básicas são mal remunerados e mais pobres, estabelecidos em uma categoria social e econômica que gera uma situação de desigualdade, e são, assim, desprezados pelos ricos: “só quero ter os bens que o povo pode invejar”<sup>29</sup>, como assim evoca uma citação a Petrônio. Na economia criticada por Rousseau, o valor do produto e o próprio valor da mão de obra encontram seus parâmetros estabelecidos pela opinião, isto é, o preço do artigo de comércio reside não na necessidade que ele representa para os homens, mas na opinião agregada ao objeto:

Pelo contrário, essas pessoas importantes que são chamadas não de artesãos, mas de artistas, trabalhando unicamente para os ociosos e os ricos, põem um preço arbitrário em suas ninharias. E, como o mérito desses vãos trabalhos reside apenas na opinião, seu próprio preço faz parte desse mérito e são estimados proporcionalmente ao que custam. O interesse que despertam no rico não provém de seu uso, mas do fato de que o pobre não pode pagá-los<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 456-457; Ed. bras.: p. 246-247.

<sup>29</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 457; Ed. bras.: p. 247.

<sup>30</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 457; Ed. bras.: p. 246-247.

As ciências e as artes não suprem nossas necessidades vitais: assim, Emílio “daria toda a academia de ciências pelo menor confeitiro da rua dos Lombardos”<sup>31</sup>. Ora, o *Discurso Sobre as Ciências e as Artes* já havia exposto como as ciências são mesmo “perigosas pelos efeitos que elas produzem”<sup>32</sup>, e como “nascem da ociosidade e, por sua vez, a alimentam; e a perda irreparável do tempo é o primeiro prejuízo que elas necessariamente causam à sociedade”<sup>33</sup>. O *Primeiro Discurso* já apresentara um severo ataque contra o luxo, que tem sua origem na ociosidade e na vaidade dos homens<sup>34</sup>, e demonstrara como as ciências e artes sempre são acompanhadas do próprio luxo.

A segunda ordem pela qual Emílio deverá julgar o valor dos trabalhos dos homens será fundada no critério de independência, pois através dele “consideramos as artes segundo as relações de necessidade que as ligam, colocando em primeiro lugar as mais independentes e em último as que dependem de um maior número de outras”<sup>35</sup>. Em contraposição às tarefas especializadas e que dependem de uma cadeia de outras artes para serem realizadas, Rousseau faz uma apologia do trabalho simples e independente. Enquanto puder ser exercido em íntima relação com a independência individual de Emílio, o trabalho será não somente um *dever social*, mas uma fonte de contentamento e elemento garantidor da autonomia do trabalhador, não o deixando ao sabor da fortuna; assim, é preciso ensinar-lhe o maior número de ofícios manuais possível<sup>36</sup> e ensinar-lhe a utilizar a produzir muitos instrumentos: “não vedes que trabalhando para formá-lo exclusivamente para uma condição o tornais inútil para qualquer outra e, de acordo com a sorte, talvez tenhais trabalhado para torná-lo infeliz?”<sup>37</sup>. Neste sentido, o paradigma será Robinson Crusoe, o único livro que, neste estágio da educação natural, Emílio terá acesso. O personagem criado por Defoe, isolado em sua ilha, consegue por meio de suas habilidades e mediante muito trabalho, prover sua própria subsistência e sua conservação (até mesmo, segundo Rousseau, “uma espécie de bem-estar”<sup>38</sup>). O estado no qual encontra-se Robinson Crusoe servirá como o maior parâmetro de uma escala para medir a utilidade de uma atividade ou trabalho humano<sup>39</sup>.

---

<sup>31</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 459; Ed. bras.: p. 249.

<sup>32</sup> OC, III, *Discurso Sobre as Ciências e as Artes*, p. 18.

<sup>33</sup> OC, III, *Discurso Sobre as Ciências e as Artes*, p. 18.

<sup>34</sup> “É um grande mal o abuso do tempo. Outros males ainda piores seguem as Letras e as Artes. Tal é o luxo, nascido como eles da ociosidade e da vaidade dos homens” (OC, III, *Discurso Sobre as Ciências e as Artes*, p. 19).

<sup>35</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 459; Ed. bras.: p. 249-250.

<sup>36</sup> Com a ressalva de Rousseau de que “não é necessário exercer todas as profissões úteis para honrá-las todas; basta não considerar que alguma esteja abaixo de nós” (OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 477; Ed. bras.: p. 270).

<sup>37</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 468; Ed. bras.: p. 260.

<sup>38</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 455; Ed. bras.: p. 244.

<sup>39</sup> Segundo as notas de Pierre Burgelin, Robinson Crusoe seria um “herói normativo, abstrato”, que, sendo autossuficiente, é o modelo mais próximo possível do homem natural (BURGELIN, Pierre. *Notas sobre ‘Émile’*. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau. Bibliothèque de la Pléiade*, t. IV. p. 1430). Nos termos de Rousseau, o modelo de Crusoe serviria como parâmetro de utilidade e autossuficiência a ser alcançado por Emílio: “Eis como realizamos a ilha deserta que inicialmente me servia de comparação. Esse

No outro extremo do trabalho autossuficiente, encontra-se a divisão do trabalho, um dos agentes catalisadores da saída do estado de natureza; pois, rompendo com a ordem individual<sup>40</sup>, acelera as desigualdades e disputas que caracterizam o estado de guerra, submetendo os indivíduos a uma atividade contínua e permanente, gerando relações de dependência e subordinação que criam o quadro propício para a exploração e para a desigualdade: “trabalhando igualmente, um ganhava muito, enquanto o outro vivia a duras penas”<sup>41</sup>. Como lemos ao final da narrativa da Segunda Parte do *Discurso Sobre a Desigualdade*, as necessidades dos homens aumentam progressivamente e, no ponto em que se torna necessária a divisão do trabalho, subverte-se por completo o esquema tríptico da ordem natural dos desejos: bens relativos às necessidades da opinião e do luxo, isto é, objetos relativos à necessidade por superfluidades, sobrepõem-se às necessidades naturais e vitais ao homem. Além disso, um excedente de produção é criado à custa do esforço e trabalho de poucos, que permite que se sustente o ócio de alguns (os proprietários e os ricos):

A prática das artes naturais, a que um só homem pode bastar, leva à pesquisa sobre as artes de indústria, que exigem o concurso de muitas pessoas. As primeiras podem ser praticadas por solitários, por selvagens, mas as outras só podem ter origem na sociedade, e a tornam necessária. Enquanto só conhecemos a necessidades físicas, cada homem basta a si mesmo; a introdução do supérfluo torna indispensável a divisão e a distribuição do trabalho, pois, embora um homem trabalhando sozinho ganhe apenas a subsistência de um homem, cem homens trabalhando em harmonia ganharão a subsistência de duzentos. Portanto, quando uma parte dos homens descansa, é preciso que o concurso dos braços dos que trabalham supra a ociosidade dos que nada estão fazendo<sup>42</sup>.

Finalmente, o tempo deixa de ser organizado pelo próprio indivíduo ou, no limite, regulado por uma comunidade autárquica fundada em uma economia de subsistência e que tem em vista a satisfação de necessidades básicas, e passa a ser um tempo imposto, regido

---

estado não é, concordo, o do homem social; provavelmente não é o de Emílio, mas é através desse mesmo estado que ele deve apreciar todos os outros. O meio mais seguro de nos elevarmos acima dos preconceitos e ordenarmos os juízos de acordo com as verdadeiras relações entre as coisas é colocarmo-nos no lugar de um homem isolado e julgarmos tudo como tal homem deve ele próprio julgar, com relação à sua própria utilidade” (OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 455; Ed. bras.: p. 245).

<sup>40</sup> FAÏCK, Denis. *Le Travail. Anthropologie et Politique. Essai sur Rousseau*. Genève: Droz, 2009. p. 87.

<sup>41</sup> OC, III, *Segundo Discurso*, p. 174.

<sup>42</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 456; Ed. bras.: p. 246.

pela economia política. Eis o que Emílio, por seu lado, deve aprender: “a feliz criança goza o tempo sem ser sua escrava; aproveita-se dele e não sabe o seu valor”<sup>43</sup>.

O pupilo deverá aprender a ser útil para a sociedade na qual escolherá viver e, assim, para que sua educação seja bem-sucedida, deverá abranger o ensino de tantos ofícios manuais quantos forem necessários. Mas não se trata de instruí-lo em uma atividade manual *qualquer*: a independência individual de Emílio será assegurada por ofícios que lhe permitam, assim como Robinson Crusoe em sua ilha, um fazer artesanal que preze pela liberdade e que não esteja submetido às regras da divisão do trabalho, que necessariamente engendra a dependência do outro; somente com estas habilidades o pupilo poderá, independentemente do meio social ou da situação em que se encontrar, ser livre. É preciso também afastá-lo de “profissões ociosas”<sup>44</sup> e “ofício insalubres”<sup>45</sup>, pois é necessário que sua atividade esteja escorada por uma utilidade real das coisas<sup>46</sup> e que seu corpo se torne vigoroso e robusto<sup>47</sup>.

Desta forma, é preciso aproximá-lo do trabalho autossuficiente e autônomo apresentado no estado de *Juventude do Mundo*, como descrito no *Ensaio Sobre a Origem das Línguas* e no *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade*: enquanto os homens se aplicaram “a obras que um só podia fazer, e de artes que não necessitavam do concurso de muitas mãos, eles viveram livres, sãos, bons e felizes”<sup>48</sup>. Emílio deverá ser, portanto, artesão, pois este é o ofício que mais se aproxima da escala fundada no critério de independência: “de todas as ocupações que podem fornecer o sustento ao homem, a que mais o aproxima do estado de natureza é o trabalho manual; de todas as condições, a mais independente da sorte dos homens é a do artesão”<sup>49</sup>.

Ao instigar Emílio à realização de ofícios relacionados ao artesanato, Rousseau ainda utiliza outro contundente argumento para sua opção: ele rejeita a submissão do pupilo a uma ordem de divisão social do trabalho que, explorando sua mão de obra e alienando-o em uma atividade repetitiva e mecânica, retira seus traços de humanidade, transformando-o em uma espécie de máquina. Devendo aprender a controlar de forma harmoniosa sua mente e corpo, a ser independente e a não se reduzir a uma mera força de trabalho ou a um simples objeto, Emílio deverá afastar-se das “estúpidas profissões cujos operários, sem indústria e quase

---

<sup>43</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 459; Ed. bras.: p. 249.

<sup>44</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 473; Ed. bras.: p. 266.

<sup>45</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 476; Ed. bras.: p. 269.

<sup>46</sup> Segundo Rousseau, “eis o espírito que nos deve guiar na escolha da profissão de Emílio (...) e o único valor que reconhecerá nas coisas é sua utilidade real” (OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 474; Ed. bras.: p. 266).

<sup>47</sup> É preciso tornar Emílio forte e evitar “toda profissão sedentária e caseira, que efemina e enlanguesce o corpo, não lhe agrada nem lhe convém” (OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 476; Ed. bras.: p. 269). Afinal, é preciso torná-lo corajoso, pois “todo homem fraco, delicado, temeroso, é condenado por ela [pela natureza] à vida sedentária” (OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 476; Ed. bras.: p. 269).

<sup>48</sup> OC, III, *Segundo Discurso*, p. 171.

<sup>49</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 470 (grifo nosso); Ed. bras.: p. 262.

como autômatos, só aplicam as mãos em um mesmo trabalho (...) [nestas profissões] é uma máquina que conduz a outra”<sup>50</sup>.

\*\*\*

Estas considerações sobre as lições aprendidas por Emílio, ilustradas através da procura de um ofício e pelo exercício de atividades laborais, apresentam-se, portanto, como momentos essenciais para que o objetivo da educação, afinal, concretize-se. A noção de trabalho é instrumentalizada tendo em vista a formação do homem, pois, como argumenta o preceptor, “não somos somente aprendizes de trabalhadores, somos aprendizes de homens, e o aprendizado deste último ofício é mais penoso e mais longo do que o outro”<sup>51</sup>. Feitas estas ressalvas, determinadas considerações sobre a noção de trabalho ainda servirão como fios condutores que guiarão Emílio em direção a um importante domínio de sua vida social: a economia política.

Os passos iniciais que preparam o terreno para a introdução ao pensamento socioeconômico encontram seus fundamentos no episódio das favas, etapa na qual os elementos que remontam à ideia da origem da propriedade foram apreendidos, no Livro II, através da noção de trabalho<sup>52</sup>: é pela cultura da terra realizada em uma porção de solo no qual Emílio “colocou seu tempo, seu trabalho, sua labuta e, enfim, sua pessoa; que há nesta terra alguma coisa dele mesmo que ele pode reclamar contra quem quer que seja”<sup>53</sup>, para após descobrir que o terreno pertencia ao jardineiro Robert, que o princípio que constitui a propriedade fundiária será descoberto e ensinado. Em um primeiro momento, a teoria da propriedade de John Locke é mobilizada pelo preceptor, que, instigando o aluno ao cultivo das favas, faz perceber que ele mistura ao objeto de sua labuta algo de si próprio. O desdobramento da lição, entretanto, trará embaraços – ou, antes, uma crítica – à teoria lockeana dirigida ao pupilo: a descrição e os argumentos sobre a origem do direito de propriedade expostos no *Segundo Discurso* serão reformulados de forma a serem compreendidos pela criança. Em uma segunda etapa do desenvolvimento do episódio das favas, a ideia do direito de propriedade fundado unicamente sobre o trabalho (ou seja, o princípio de que o trabalho legitima a aquisição do direito de propriedade) é desde logo posta em segundo plano, dando lugar à noção do direito do primeiro ocupante: destruindo os melões de Malta plantados por Robert, verdadeiro proprietário do terreno, Emílio descobre

---

<sup>50</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 477; Ed. bras.: p. 271.

<sup>51</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 478; Ed. bras.: p. 272.

<sup>52</sup> De forma sucinta, esclarecemos que o episódio das favas, examinado a seguir, encontra-se compreendido no Livro II do *Emílio* entre as páginas 329 e 333 das *Œuvres complètes*, e encerra o seguinte aprendizado: “a propriedade remonta naturalmente ao direito do primeiro ocupante pelo trabalho” (OC, IV, *Emílio*, Livro II, p. 332-333). Com a introdução ao estudo da economia política no Livro III, Emílio deve “conhecer do governo em geral apenas o que se relaciona com o direito de propriedade, de que já tem alguma ideia” (OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 461).

<sup>53</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro II, p. 331; Ed. bras.: p. 105.

que seu trabalho de cultivo havia sido realizado em uma porção de solo cuja propriedade não lhe pertencia por direito, pois Robert precedia a ocupação da terra. Finalmente, uma importante constatação é ensinada à criança: não há terreno sem ocupação, isto é, todo o solo já foi repartido entre proprietários<sup>54</sup>. Junto à divisão do trabalho, esta situação ensejará a necessidade das trocas, princípio exposto na fase que sucede a infância e precede a puberdade, descrita no Livro III.

O grande movimento que compõe esta lição carrega consigo um importante corolário, enunciado em uma fala de Robert: “ninguém toca no jardim do vizinho”, pois é preciso respeitar “o trabalho dos outros, a fim de que o seu fique em segurança”<sup>55</sup>. Observada a ordem natural do aprendizado e os princípios da educação negativa, neste momento de formação o pupilo ainda não será inscrito na dimensão econômica e social de sua atividade, e tampouco poderá ter ideias sobre a divisão e especialização do trabalho: “daí até o direito de propriedade e as trocas não é mais que um passo, depois do qual devemos logo nos deter”<sup>56</sup>.

É no Livro III que a noção de trabalho – e, mais especificamente, a divisão social do trabalho – será mobilizada como concepção essencial que conduzirá aos estudos da economia política.

Estabelecidos os fundamentos da ideia de propriedade, Emílio aprende menos sobre as restrições do que sobre as funções que o exercício deste direito implica: o direito de propriedade é acompanhado por deveres, notadamente marcados por aspectos sociais e políticos<sup>57</sup>. No Livro III, as análises sobre a função do trabalho e da propriedade privada serão acompanhadas aos correlativos deveres de dimensão social, denominados por Rousseau de “dívida social”<sup>58</sup>. A dívida social não pode ser paga com bens ou propriedades adquiridos ou transmitidos por herança, pois seu saldo deve ser pago pelo trabalho individual realizado por cada um dos membros da sociedade. É o trabalho de cada membro, observada

---

<sup>54</sup> Respondendo ao argumento do preceptor, ao afirmar que após terem destruído a plantação de Robert se atentariam para não mais trabalhar em terreno já ocupado, o jardineiro faz a seguinte exortação: “Oh, senhores! Podeis, então, ficar tranquilos: não há nenhuma terra baldia. Trabalho naquela que recebi de meu pai; cada um, por sua vez, faz o mesmo, e todas as terras que vedes estão ocupadas há muito tempo” (OC, IV, *Emílio*, Livro II, p. 332). O espaço temporal a que se refere a sentença “há muito tempo”, deste limite das ocupações, remonta ao período localizado às portas do estado de guerra descrito no *Discurso Sobre a Origem da Desigualdade*, cuja descrição encontra-se sintetizada no seguinte trecho: “quando as heranças cresceram em número e extensão ao ponto de cobrir o solo inteiro e de tocarem-se umas às outras, umas somente puderam crescer a expensas das outras (...)” (OC, III, *Segundo Discurso*, p. 175).

<sup>55</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro II, p. 332; Ed. bras.: p. 106.

<sup>56</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro II, p. 333; Ed. bras.: p. 107.

<sup>57</sup> Céline Spector argumenta que a exposição das obrigações sociais no Livro III são as condições de possibilidade para a introdução do ensino sobre as obrigações no Livro V (SPECTOR, Céline. *Rousseau et la critique de l'économie politique. Lecture du Livre III de l'Émile* in *L'Economie politique et la sphère publique dans le débat des Lumières*, editado por J. Astigarraga e J. Usoz. Madrid: Collection de la Casa de Velázquez (135), 2013. p. 125-140. p. 136).

<sup>58</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 469; Ed. bras.: p. 261.

a medida de sua dívida segundo sua condição social<sup>59</sup>, que legitima o cumprimento desta obrigação. Citemos longamente o importante parágrafo no qual Rousseau desenvolve seu argumento da dívida social:

O homem e o cidadão, quem quer que ele seja, não tem outro bem para colocar na sociedade senão ele próprio, todos seus outros bens ali estão, malgrado sua vontade; e, quando um homem é rico, ou ele não goza de sua riqueza, ou o público também goza dela. No primeiro caso, ele rouba aos outros aquilo de que se priva; e, no segundo, nada lhes dá. Assim, enquanto pagá-la somente com seus bens, a dívida social permanece inteira para ele. ‘Mas meu pai, ao ganhar seus bens, serviu a sociedade...’. Que seja: ele pagou sua dívida, mas não a vossa. Deveis mais aos outros do que se tivésseis nascido sem bens, pois nascestes favorecido. Não é nada justo que aquilo que um homem fez para a sociedade desobrigue um outro daquilo que deve fazer: pois cada um, devendo a si próprio inteiramente, só pode pagar por si mesmo, e nenhum pai pode transmitir ao seu filho o direito de ser inútil aos seus semelhantes; ora, é, entretanto, o que ele faz, segundo vós, ao lhe transmitir suas riquezas, que são a prova e o prêmio do trabalho<sup>60</sup>.

Se a riqueza e a propriedade dos bens, assim como sua possível acumulação, é permitida, esta apropriação somente pode se realizar graças ao arranjo social existente, isto é, é graças ao que Rousseau denomina de *público*. Por um lado, o rico que lucra sobre um trabalho que não realizou, isto é, aquele que, sendo proprietário, ganha com as produções nas quais não labutou, mas que foram realizadas em sua propriedade (ou seja, aquele que faz com que o trabalhador produza em benefício do proprietário<sup>61</sup>) comete um abuso social de sua propriedade, caracterizado por Rousseau como *roubo*; procede da mesma forma aquele que vive de rendas. Por outro lado, o acúmulo de bens também constitui em um abuso, pois priva o público de gozar de seus bens. A apropriação de bens, portanto, é uma apropriação relativa à sociedade e ao público, e a riqueza e a propriedade, cuja aquisição legítima se dá pelo *prêmio do trabalho*, devem ser balizadas pelo princípio da dívida social. O trabalho é a moeda pela qual se paga o débito social. Neste sentido, Emílio, ensinado a prover sua própria subsistência independente do meio no qual se encontre, aprende, também, a dimensão social de seu trabalho:

---

<sup>59</sup> Veremos na nota a seguir que o rico, nascendo favorecido, deve mais aos seus semelhantes. Isso não isenta, entretanto, as outras categorias sociais de trabalhar em prol da sociedade, pois, como já citado anteriormente, “rico ou pobre, forte ou fraco, todo cidadão ocioso é um patife” (OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 270; Ed. bras.: p. 262).

<sup>60</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 269-270; Ed. bras.: p. 261-262

<sup>61</sup> Trata-se de situação análoga àquela descrita no *Discurso Sobre a Economia Política*.

Fora da sociedade, o homem isolado, não devendo nada a ninguém, tem o direito de viver como lhe apraz; mas, em sociedade, onde ele necessariamente vive à custa dos outros, ele deve em trabalho o preço de seu sustento; isto não comporta exceção. Trabalhar é, portanto, um dever indispensável ao homem social<sup>62</sup>.

O trabalho liga-se ao exercício de uma função social e econômica, da qual nenhum indivíduo pode escapar. Se Emílio é apresentado aos ofícios tendo em vista sua independência e liberdade, estes aspectos devem necessariamente observar uma obrigação social: “há muita diferença entre o homem natural que vive no estado de natureza e o homem natural que vive no estado de sociedade. Emílio não é um selvagem a ser relegado aos desertos: é um selvagem feito para morar nas cidades”<sup>63</sup>. O regresso ao estado de natureza não é possível, e, a partir da instauração da divisão do trabalho, o homem em sociedade e seus semelhantes obrigam-se, reciprocamente, ao pagamento de uma dívida social através do trabalho:

Sobre este princípio [da divisão do trabalho], um homem que quisesse considerar-se como um ser isolado, não dependendo de absolutamente nada e bastando a si próprio, só poderia ser miserável. Ser-lhe-ia mesmo impossível subsistir; pois, encontrando a terra inteira coberta do seu e do meu, e não tendo nada de seu além de seu corpo, de onde tiraria o necessário? Ao sair do estado de natureza, forçamos nossos semelhantes a saírem também; ninguém pode nele permanecer malgrado os outros, e querer nele permanecer já seria realmente sair, na impossibilidade de nele viver<sup>64</sup>.

Finalmente, permanecendo ainda nas lições de economia política expostas no Livro III, o pupilo será instigado a desenvolver sua compreensão acerca das funções das trocas e da moeda, domínios essencialmente ligados ao pensamento econômico. Ao examinar a organização da sociedade civil sob o ponto de vista de um sistema de trocas, Emílio é conduzido a formar a ideia de um fundamento primeiro das sociedades, isto é, a desenvolver a noção de uma primeira igualdade convencional<sup>65</sup>:

---

<sup>62</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 470; Ed. bras.: p. 262.

<sup>63</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 483-484; Ed. bras.: p. 278.

<sup>64</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 467; Ed. bras.: p. 260.

<sup>65</sup> SPECTOR, Céline. *Rousseau et la critique de l'économie politique. Lecture du Livre III de l'Émile*. in *L'Economie politique et la sphère publique dans le débat des Lumières*, editado por J. Astigarraga e J. Usoz. Madrid: Collection de la Casa de Velázquez (135), 2013. p. 125-140. p. 139.

Nenhuma sociedade pode existir sem troca, nenhuma troca sem medida comum, e nenhuma medida comum sem igualdade. Assim, toda sociedade tem por primeira lei alguma igualdade convencional, quer entre os homens, quer entre as coisas<sup>66</sup>.

Estabelecida em uma ordem jurídica consolidada e positivada por convenção, a igualdade convencional deve reger os princípios que formam as regras de comércio e ser assegurada pelo Estado, que regulará as condições das trocas: “a igualdade convencional entre os homens, bem diferente da igualdade natural, torna necessário o direito positivo, isto é, o governo e as leis”<sup>67</sup>. Não sendo o comércio um dado naturalmente originário que integra as relações entre os homens, caberá à legislação e ao Estado criar e aplicar normas, respectivamente, que assegurem o cumprimento da primeira igualdade convencional estabelecida, não deixando as práticas de troca à ordem espontânea dos interesses individuais, nem a um *laissez faire* econômico. Abusos no sistema de trocas e comércio que transgridam a igualdade devem ser impedidos. No Livro III, portanto, o exame sobre determinadas noções econômicas fornecerá a Emílio dados para a reflexão sobre aspectos que compõem o pensamento jurídico e político<sup>68</sup>.

\*\*\*

Concluindo, propusemos nesta apresentação uma tripla função do trabalho na educação de Emílio: a primeira, do ponto de vista medicinal; a segunda, do ponto de vista do desenvolvimento intelectual; e a terceira, do ponto de vista dos ensinamentos políticos. Expusemos, finalmente, alguns elementos para pensarmos o domínio da economia política através do princípio da divisão social do trabalho e da ideia de propriedade. Ponto de inflexão no projeto pedagógico rousseauiano, não é sem propósito que, alçado a um estatuto de noção fundamental para a criação de Emílio, o trabalho seja ligado mesmo à condição vital relacionada à ordem biológica e política, e que, portanto, não devemos nos espantar quando ao final do Livro V Rousseau ressalta:

A vida ativa, o trabalho dos braços, o exercício, o movimento, tornam-se de tal modo necessários para ele, que não poderia renunciar a eles sem sofrer. Reduzi-lo bruscamente a uma vida lânguida e sedentária seria o mesmo que aprisioná-lo, acorrentá-lo, mantê-lo em uma situação violenta e forçada; não duvido que seu humor e sua saúde igualmente se alterassem<sup>69</sup>.

---

<sup>66</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 461.

<sup>67</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro III, p. 461.

<sup>68</sup> BURGELIN, Pierre. *Notas sobre 'Émile'*. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau. Bibliothèque de la Pléiade*, t. IV. p. 1435.

<sup>69</sup> OC, IV, *Emílio*, Livro V, p. 801; Ed. bras.: p. 637.

## WORK AND IDLENESS IN ROUSSEAU'S *EMILE*

Abstract: Teaching works and handcrafts that are capable to make an individual self-sufficient and a concern with keeping him away from idleness are questions that occupy Rousseau's attention, especially in his book *Emile*. This paper aims to address the notion of "work" (*travail*) under three different (and complementary) points of view: firstly, an education for labor capable of keeping the student away from idleness, turning Emile into an active and vigorous young apprentice, and thus avoiding corporal illness linked to inaction; secondly, to focus on the notion of work in Emile's education considering its contribution to the cognitive abilities of the pupil, that is to say, how the exercises of the body and the learning of handcrafts will help him in his intellectual upbringing; finally, in a third moment we will seek to present a fundamental step, consisting in choosing a *métier* for the student, aiming his education to independence and to making him useful to the society in which he shall choose to live. In a last moment of this paper, we shall indicate how Rousseau paves the way for a critique of the division of labor.

Keywords: Rousseau – Emile – work – idleness – laziness – moral

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

#### FONTES PRIMÁRIAS

As obras citadas de Rousseau foram consultadas nas *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, da coleção *Bibliothèque de la Pléiade*.

ROUSSEAU. *Discours sur les sciences et les arts*, t. III, 1964.

\_\_\_\_\_. *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, t. III, 1964.

\_\_\_\_\_. *Émile ou De l'éducation*, t. IV, 1969.

Edição brasileira indicada ao leitor ao final das citações:

ROUSSEAU. *Emílio ou Da educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

#### BIBLIOGRAFIA CRÍTICA

BURGELIN, Pierre. *Notas sobre 'Émile'*. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau. Bibliothèque de la Pléiade*, t. IV, 1969.

FAÏCK, Denis. *Le Travail. Anthropologie et Politique. Essai sur Rousseau*. Genève: Droz, 2009.

SPECTOR, Céline. *Rousseau et la critique de l'économie politique. Lecture du Livre III de l'Émile* in *L'Economie politique et la sphère publique dans le débat des Lumières*, editado por J. Astigarraga e J. Usoz. Madrid: Collection de la Casa de Velázquez (135), 2013. p. 125-140

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard, 1971.

VARGAS, Yves. *Promenades Matérialistes de Jean-Jacques Rousseau*. Pantin: Temps des Cerises, 2005.

## RESENHA DE *ESCRITOS JUDAICOS* DE HANNAH ARENDT

Laura Degaspere Monte Mascaro<sup>1</sup>

Luciana Garcia de Oliveira<sup>2</sup>

Thiago Dias da Silva<sup>3</sup>

Como é comum entre grandes autores, Hannah Arendt deixou em sua gaveta inúmeros textos não publicados. Produzidos em várias ocasiões e para diversos fins, estes textos formam uma enorme massa de escritos que versam sobre muitos temas e que, há já algumas décadas, têm sido editados e publicados na Alemanha e nos Estados Unidos na forma de coletânea de textos. *Escritos judaicos*<sup>4</sup> é a tradução para o português de *The Jewish Writings*,<sup>5</sup> coletânea lançada em 2007 por Jerome Kohn e Ron H. Feldman. O volume traz a quase totalidade dos textos publicados anteriormente em *The Jew as Pariah* — lançada em 1978, não traduzida para o português e há muito esgotada — e uma série de outros textos. A tradução para o português ficou a nosso cargo e representa um trabalho feito no âmbito do Centro de Estudos Hannah Arendt, coordenado pela Professora Cláudia Perrone-Moisés, da Faculdade de Direito da USP. Produzidos em estreito vínculo com o momento na vida de Arendt, os textos da coletânea foram originalmente escritos em inglês, francês ou alemão e, embora a base desta edição brasileira tenha sido a edição americana, os tradutores recorreram aos originais sempre que a eles tiveram acesso, o que foi o caso dos três textos originalmente escritos em francês e de vários redigidos em alemão.

*Escritos judaicos* é talvez a maior das coletâneas de textos de Hannah Arendt publicada até então — rivalizada apenas por *Compreender* — e cobre um longo período da vida da autora: de 1932 a 1966. Como o título já indica, os escritos giram em torno da questão e da condição judaicas e dos problemas a elas vinculados nos tempos modernos, em especial o século XX. A organização cronológica do volume, separado por décadas, torna conspícuo o desenrolar

---

<sup>1</sup> Doutoranda em literatura francesa na FFLCH-USP e coordenadora do Centro de Estudos Hannah Arendt.

<sup>2</sup> Mestranda do programa de estudos árabes e judaicos da FFLCH-USP e pesquisadora do Centro de Estudos Hannah Arendt.

<sup>3</sup> Doutorando em filosofia na FFLCH-USP e pesquisador do Centro de Estudos Hannah Arendt.

<sup>4</sup> ARENDT, H — *Escritos judaicos* [Tradução de Laura Degaspere Monte Mascaro, Luciana Garcia de Oliveira e Thiago Dias da Silva]. Barueri, SP: Amarylis, 2016. 895 páginas

<sup>5</sup> ARENDT, H — *The Jewish Writings*. New York: Schocken Books, 2007.

do pensamento arendtiano sobre o tema em estreita proximidade com as histórias do século XX e da própria autora. A própria mudança dos assuntos ao longo da coletânea apresenta já um panorama das questões que envolveram os judeus e também o percurso da jovem intelectual judia e alemã que se viu forçada a pensar seu lugar na Alemanha dos anos 1930, que se viu obrigada a emigrar para a França e depois para os Estados Unidos, que assistiu com aflição à construção do estado de Israel e ao crescimento das tensões entre judeus e árabes na Palestina, que finalmente sofreu um duro ostracismo da comunidade judaica em reação a seu livro sobre o julgamento de Adolf Eichmann.

### **A Questão judaica (anos 30)**

Os primeiros textos arendtianos aqui presentes foram escritos na Alemanha e na França ao longo da década de 1930 e, refletindo os tempos sombrios, formam uma longa reflexão a respeito do lugar dos judeus na Europa. Como não poderia deixar de ser, Arendt aborda este problema servindo-se das ideias dos grandes autores significativos para a questão, como Herder, Mendelssohn e Lessing. A indisfarçada admiração por estes dois últimos acompanha a descrição das diferentes posições que o pensamento iluminista adotou relativamente à tensão causada entre as demandas de igualdade típicas do iluminismo e as dificuldades de assimilação dos judeus, oriundos de tradição tão distinta e fisicamente tão próximos (Cf. “O Iluminismo e a questão judaica”). Também como em outros escritos, Arendt recorre aqui bastante a fatos históricos, mais especificamente aos que marcaram as tensas relações entre judeus e os demais europeus ao longo da modernidade; daí a grande presença de *pogroms*, situações de privilégios, de preconceito, inveja de riqueza, proximidade com o poder, usura e tantos outros (Cf. “Antissemitismo”). O leitor já familiarizado com a obra de Arendt não deixará de notar aqui a proximidade entre estes textos e certas passagens de *Origens do totalitarismo* e da biografia que Arendt dedicou a Rahel Varnhagen. O que talvez apareça como novidade ao leitor é a preocupação de Arendt com certos problemas mais diretamente concretos, cotidianos mesmo, como a formação profissional de jovens judeus (Cf. “A reclassificação profissional da juventude”), o papel das escolas judaicas na vida de crianças judias (Cf. “Contra círculos privados”), o papel das *Aliyah* (Cf. “Jovens vão embora para casa”).

### **A Questão Palestina (anos 40-50)**

Ao longo da década de 1940, já nos Estados Unidos, Hannah Arendt torna-se uma militante pela paz no Oriente Médio. Em 1948 manifestou-se publicamente ante a presença de Menachem Begin, líder do “Partido Liberdade” (*Thuat Haberut*), classificado por ela como uma “organização terrorista, chauvinista e de direita da Palestina” (“Novo partido palestino”,

p. 691). Arendt relembra o evento conhecido como o massacre de Deir Yassin, um vilarejo árabe pacífico que foi impiedosamente cercado por bandos de terroristas liderados por Begin naquele mesmo ano, quando eclodiu o conflito Israel-Palestina.

Para a autora, a presença de Menachem Begin nos Estados Unidos, justamente em 1948, visava acima de tudo angariar apoio americano ao seu partido político para as próximas eleições israelenses e, da mesma forma, promover na grande comunidade judaica americana o programa político de Begin para a Palestina, baseado “em uma mistura de ultranacionalismo, misticismo religioso e superioridade racial” (“Novo partido palestino”, p.693). A negação de um modelo exclusivista israelense é afirmado em “Paz ou armistício no Oriente Médio?”, no instante em que defende a paz como resultado direto de negociações e de um compromisso mútuo entre árabes e judeus. Nesse passo, opõe-se veementemente à implementação de uma supremacia política e cultural de modo a ignorar o despertar dos povos coloniais.

O fracasso da coexistência pacífica entre árabes e judeus deveu-se à formação de uma estrutura econômica regional de forma isolada, salvo algumas poucas exceções como certas organizações exportadoras árabes e judaicas e algumas poucas fábricas na Palestina que empregava mão de obra árabe e judia. Hannah Arendt ainda lembra algumas iniciativas de acordos entre minorias árabes e judaicas que ambos os lados permitiram que caíssem no esquecimento, como a reunião de líderes sionistas e árabes em Damasco em 1913, o famoso Tratado de Amizade de 1919 entre o rei Faizal da Síria e Chaim Weizmann e a Conferência entre árabes e judeus em 1922 no Cairo. Arendt reitera que a construção da pátria judaica nunca dependeu da cooperação com os árabes, ao contrário, foi demasiadamente priorizado o “espírito pioneiro da mão de obra judaica e do apoio financeiro da comunidade judaica mundial” (“Paz ou armistício no Oriente Médio?” p.710). A ideologia sionista não considerou a realidade na Palestina, atentou-se apenas para a apatridia judaica, com a transmissão inconsequente da ideia de “uma terra sem povo para um povo sem terra”, sem considerar a população nativa da Palestina. O resultado imediato da guerra instalada na região foi o deslocamento de mais de 500 mil árabes dos territórios dominados por Israel e a dominação de um povo sobre o outro. A transferência de população aliada à recusa de Israel em readmitir os refugiados ao seu antigo lar, transformou o Estado judaico em uma entidade absolutamente negativa e conduziu Israel a um processo de balcanização. Ainda, toda a região tornou-se um campo de batalhas de interesses das grandes potências econômicas.

Um dos principais incômodos que acometem os estudiosos de Hannah Arendt, principalmente aqueles preocupados com o mundo e com a política: a natureza problematizadora, porém pouco propositiva de seus textos. Arendt refere-se ao sentido da política como sendo a liberdade, problematiza a possibilidade de conciliar as necessidades econômicas dos cidadãos com esse sentido; realiza uma crítica pungente do Estado-nação, cuja crise iniciara-se praticamente de maneira concomitante a seu surgimento, mas nunca, ou

quase nunca, aponta uma saída palpável e concreta. Ela aponta apenas para a direção da busca por um sistema político que funcione de forma a promover o sentido da política, sendo que os resultados materiais decorreriam da própria ação humana orientada pela liberdade.

Os textos desta coletânea escritos a partir do final da década de 1930 refletem, no entanto, o engajamento da autora com a questão Palestina e com a promoção da paz no Oriente Médio. Neles, o leitor encontra propostas concretas a respeito da estrutura de um novo Estado na Palestina. Arendt via como a única alternativa à balcanização, a proposta de uma federação regional que compreendesse um Estado binacional árabe-judeu, que não seguiria o modelo do Estado-nação europeu e em que árabes e judeus dividiriam governos autônomos locais por meio de conselhos mistos de judeus e árabes. A fonte do poder desse Estado seria a população comum de judeus e árabes convivendo em vizinhança, que se reuniriam para lidar com seus problemas cotidianos, e suas decisões ascenderiam em diversos níveis de conselhos. Entretanto, a realização desse modelo demandaria sacrifícios e muita habilidade, sobretudo por parte dos pioneiros judeus, em reassentar os deslocados árabes para dentro do Estado. Sem cooperação mútua, a autora alerta para o perigo da sobrevivência nacional.

Arendt trataria mais tarde, em *Sobre a Revolução*, de um sistema de conselhos como uma estrutura que teria surgido espontaneamente em diversos contextos revolucionários dos séculos XIX e XX no mundo, mas que teria sido negligenciado pelos próprios dirigentes revolucionários, que os viam como órgãos passageiros na luta revolucionária pela libertação, mas que não poderiam se consolidar como uma forma de governo. No entanto, o tom ali adotado pela autora não é propositivo, mas sim analítico – mesmo porque ela acreditava que qualquer forma de governo só seria politicamente legítima na medida em que surgisse espontaneamente em um determinado contexto, a partir dos próprios agentes, não podendo ser algo idealizado *a priori*, externamente, sob o risco de se tornar uma imposição de “revolucionários profissionais” que não requeresse ação política, mas apenas execução.

No entanto, no caso do Estado Palestino, o tom propositivo era adequado porque Arendt o adotava enquanto agente política, envolvida diretamente na reconstrução da Palestina pelo menos desde a década de 1930, quando trabalhou para organizações como Youth Aliyah, dedicada ao auxílio a refugiados judeus que pretendiam emigrar para a Palestina. Em dezembro de 1948, ela escreve que “a independência da Palestina pode ser alcançada somente sobre uma sólida base de cooperação judaico-árabe” e “[O] autogoverno local e conselhos municipais e rurais mistos de judeus e árabes, em uma pequena escala e tão numerosos quanto possível, são as únicas medidas políticas realistas que eventualmente podem conduzir à emancipação política da Palestina. Ainda não é tarde demais” (“Para salvar a pátria judaica”, p. 670).

Arendt lutou pela efetivação do Estado federado binacional ao lado de Judah Magnes e outros, embora sua proposta fosse ainda mais longe para que conseguisse abarcar a resolução de conflitos internos entre as etnias. No entanto, sua grande esperança não se

concretizou, tendo vingado a proposta do *Commonwealth* judaico, o que possivelmente tenha acarretado a substancial diminuição de sua produção sobre assuntos judaicos a partir de 1950.

Embora suas esperanças não tenham se concretizado, podemos dizer que algumas de suas mais alarmantes previsões para o Estado Judaico demonstraram a capacidade de Arendt de olhar para o futuro a partir dos elementos presentes que começavam a se cristalizar, o que ela mesma reputava impossível, até mesmo para um olhar compreensivo. Em 1944, Arendt escreve o seguinte (“Sionismo Reconsiderado” pp. 632 e 594):

Se uma *commonwealth* judaica for obtida em um futuro próximo (...) terá sido devido à influência dos judeus americanos. (...) Mas se a *commonwealth* for proclamada contra a vontade dos árabes e sem o apoio dos povos mediterrâneos, serão necessários por muito tempo não apenas a ajuda financeira, como também o apoio político. (...) Isso pode se tornar eventualmente muito mais uma responsabilidade do que hoje se imagina (...).

(...) [O]s sionistas, se continuarem a ignorar os povos do mediterrâneo e atenderem atentarem apenas para as grandes potências, parecerão ser apenas seus instrumentos, os agentes de interesses estrangeiros e hostis. Judeus que conhecem sua própria história devem ter consciência de que esse estado de coisas conduzirá inevitavelmente a uma nova onda de ódio aos judeus; o antissemitismo de amanhã afirmará que os judeus não só se aproveitaram da presença de grandes potências estrangeiras naquela região como também na verdade a haviam tramado (...)

Ela chega a prever em 1948 (“Para Salvar a Pátria Judaica”) que os judeus que saíssem vitoriosos da guerra árabe-israelense viveriam cercados por uma população árabe hostil, isolados dentro de fronteiras permanentemente ameaçadas, absorvidos pelos esforços de autodefesa que passariam a pautar todos os seus outros interesses e atividades, comparando a futura Israel à Esparta.

### **O Caso Eichmann (anos 1960)**

A última seção do livro é basicamente dedicada à feroz controvérsia que envolveu *Eichmann em Jerusalém*, publicado por Arendt no início dos anos 1960. Respondendo em carta a acusação de Gershom Scholem, para quem Arendt não tinha “amor pelo povo judeu” (*Ahabath Israel*), ela se afirma como uma intelectual equidistante, não movida pelo amor a um povo ou a um movimento, recusando-se a renunciar a condição judaica e, ao mesmo tempo, dizendo que “em toda minha vida, eu jamais ‘amei’ um povo ou coletividade – nem o povo

alemão, nem o povo francês, nem o povo americano, nem a classe trabalhadora ou qualquer coisa desse tipo. Eu amo realmente ‘apenas’ meus amigos e o único tipo de amor que eu conheço e em que eu acredito é o amor por pessoas” (“A controvérsia Eichmann”, p. 757).

Em pelo menos dois momentos (“Respostas às perguntas de Samuel Grafton” e “O caso Eichmann e os alemães”), Arendt se esforça para esclarecer o polêmico e até hoje muito mal compreendido termo “banalidade do mal”, um dos principais eixos em torno dos quais toda a controvérsia girou e ainda gira. A problemática em torno da parcialidade do promotor Hausner, cuja atuação no julgamento de Eichmann foi questionada por Arendt em seu relato do julgamento, também é retomada aqui. Nos textos aqui publicados, Arendt tem a chance de esclarecer sua posição a respeito da espinhosa questão da atuação dos conselhos judaicos ao longo do domínio nazista, um problema que adquiriu proporções para além da razoabilidade ao longo da controvérsia. Ela não intencionava tal desdobramento e afirma categoricamente que não houve ocasião para que os líderes lutassem contra tudo aquilo, embora ela esboce o que teria significado uma não cooperação dos conselhos com os alemães. Por fim, defendendo-se de ataques pessoais direcionados a ela, Arendt se dedica ainda a indicar os interesses precisos que regiam muitas das ações de seus acusadores ao longo da controvérsia (Cf. “O formidável Dr. Robinson”).

Pare encerrar esta longa e turbulenta coletânea, os editores adicionaram como posfácio um belo texto escrito em tom carinhoso e familiar por Edna Brocke, sobrinha da “Grande Hannah”. Uma maneira singela e elegante de concluir esta edição que vem contribuir para a ampliação do acesso do público lusófono ao pensamento de Hannah Arendt.

## Apresentação da tradução

# “LÊNIN NA INGLATERRA”: MARIO TRONTI E O OPERAÍSMO ITALIANO

Thiago Silva Augusto da Fonseca<sup>1</sup>

Resumo: O artigo “Lênin na Inglaterra”, de Mario Tronti, publicado originalmente na primeira edição de *Classe operária*, em 1964, e traduzido para o português por Homero Santiago, pode ser considerado um documento consolidador do pensamento operaísta, vertente marxista italiana nas décadas de 1960 e 1970. Pretendemos aqui apresentar o momento vivido na Itália em que o texto aparece, além de uma breve trajetória de seu autor, militante do hoje extinto Partido Comunista Italiano e atual senador daquele país. Palavras-chave: Mario Tronti – Itália – Lênin – PCI – operaísmo – hipótese operaísta.

Michael Hardt, em *Laboratório Itália* – introdução que redigiu para a coletânea de artigos de militantes italianos que publicou, com Paolo Virno, nos EUA –, afirma que a Itália vinha, na última década do século XX, “americanizando-se”. Certamente referia-se a um processo de transformação da estrutura produtiva, por um lado, e estatal, de outro, que tornava Itália e EUA similares. O lado positivo desse fenômeno era que a “bota” então tornava-se menos estranha, menos “anômala” do que havia sido nas décadas de 60 e 70 e, conseqüentemente, que sua história recente se tornava cada vez mais acessível – Hardt tinha em mente um público conterrâneo seu. O interesse que ele atribuía à Itália não era pequeno:

Na época de Marx, o pensamento revolucionário parecia girar sobre três eixos: filosofia alemã, economia inglesa e política francesa. Em nossa época os eixos mudaram, de forma que, se continuarmos dentro do mesmo quadro euro-americano, o pensar revolucionário, pode-se dizer, recorre à filosofia francesa, à economia estadunidense e à política italiana.<sup>2</sup>

A política italiana a que Hardt se referia não era apenas aquela institucional, a do Partido Comunista Italiano (PCI), a da Democracia Cristã (DC), mas também, e principalmente, a da esquerda extraparlamentar, daquilo que veio a ser chamado de *operaísmo*

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela FFLCH-USP. E-mail: thiagofonseca@hotmail.com.

<sup>2</sup> HARDT, “Introduction: Laboratory Italy”, p. 1.

e que, posteriormente, transformou-se em *autonomismo*. Trata-se, portanto, de uma política operária, política de conflito entre trabalho e capital. Se é verdade que a luta de classes move a história, o acirramento dos confrontos na Itália é exemplar para a compreensão das rápidas transformações pelas quais o mundo passou na segunda metade do século XX. Não se tratou, em caso algum, de “história de marginais, excentricidade periférica ou fantasia sectária de algum gueto subterrâneo”<sup>3</sup>, segundo os próprios militantes em carta escrita no cárcere após a derrota dos movimentos. A vitória – parcial – do capital foi alcançada através do terrorismo de Estado, cujo golpe final se deu em 1979, com a prisão de diversos membros de organizações da esquerda extraparlamentar.<sup>4</sup>

No entanto, estamos colocando o carro na frente dos bois. É preciso voltar e dar conteúdo a esse nome, *operaísmo*. Para dizer em poucas palavras, trata-se de um conjunto de trabalhos teóricos e práticas militantes que se desenvolveu na esquerda italiana a partir do fim da década de 1950, conjunto heterogêneo e por vezes conflituoso cuja unidade se dá por um interesse comum, o da análise da composição da classe operária feita a partir do desenvolvimento industrial do país – o chamado “Milagre Econômico”. Não apenas desenvolver teorias ou pensamento, os operaístas tinham por objetivo, ao fazer o “estudo *real* de uma fábrica *real*”, analisar a relação entre a composição técnica e a composição política da classe trabalhadora no estágio contemporâneo do capitalismo e, com isso, decidir a respeito da organização do movimento e suas lutas.<sup>5</sup>

Nessa perspectiva, as próprias formas partido e sindicato foram sendo postas em questão. No caso do partido, isso se deu, num primeiro momento, em função da decepção com a submissão do PCI às decisões soviéticas após a Segunda Guerra Mundial; mais tarde, pelo fato de o partido comunista ter se coligado com a DC, ou seja, com os interesses do capital e não com os dos trabalhadores. No caso dos sindicatos, o problema vem desde os impactos gerados pelo Plano Marshall e pela integração da Itália no Mercado Comum Europeu. Graças a esses fatores, o norte do país se industrializou rapidamente, enriqueceu-se, atraindo força de trabalho do sul, que permaneceu pobre e agrícola. Ao longo da década de 50, para se ter uma ideia, a Fiat – que possuía em Turim a maior fábrica do mundo – se orgulhava de ter vencido o comunismo: seus empregados, satisfeitos com os salários e não alinhados à CGIL<sup>6</sup>, não entravam em conflito com o patronato, como se houvesse uma harmonia de interesses. Mas a leva de trabalhadores vindos do sul para ocupar os postos nos

---

<sup>3</sup> NEGRI, VIRNO *et al.*, “Do you remember revolution?”, p. 225.

<sup>4</sup> Entre eles Antonio Negri, acusado de ser o mandante do sequestro e assassinato do primeiro-ministro Aldo Moro no ano anterior.

<sup>5</sup> Cf. WRIGHT, *Storming heaven: class composition and struggle in Italian Autonomist Marxism*, introdução.

<sup>6</sup> CGIL: Confederação Geral Italiana do Trabalho, comunista, uma das três maiores entidades sindicais da Itália, ao lado da CISL (Confederação Italiana de Sindicatos dos Trabalhadores, católica) e da UIL (União Italiana dos Trabalhadores, socialista).

novos pátios vai alterar esse quadro, e é isso que as pesquisas feitas pelos operaístas buscam apreender.

Em 1960, começam a ser publicados os *Quaderni rossi*, capitaneados por Raniero Panzieri, que vinha do Partido Socialista Italiano (PSI), tendo como colaboradores, entre outros, Mario Tronti, do PCI, Romano Alquati, sociólogo, e Antonio Negri, professor de Filosofia do Direito em Pádua. O ponto de partida da publicação é justamente a percepção de mudança nas condições de trabalho sem que, em contrapartida, houvesse adequação nas atividades sindicais correspondentes. Já começa a se esboçar aquilo que viria a ser propriamente o operáismo, poucos anos depois, com a revista *Classe operaia*. Em primeiro lugar, com a afirmação de Panzieri de que não há desenvolvimento do capital fora das relações de classes; mas principalmente com a atenção dada pelos autores da revista ao surgimento de uma nova classe operária, caracterizada por novas necessidades e novos comportamentos, paralelo à recomposição do trabalho fabril que estava em curso, ou seja, à implantação de novas máquinas que não exigiam do operário qualquer qualificação, substituindo os antigos trabalhadores por jovens.

Em Turim, por exemplo, é realizada por Romano Alquati uma enquête operária entre os trabalhadores da Fiat. A “co-pesquisa” mostra que os processos ditos “objetivos” de reorganização do trabalho não fazem nenhum sentido que não seja político: o interesse do capital é fazer com que os trabalhadores aceitem a estrutura e a hierarquia de poder da empresa como fatos naturais, quando na realidade as novas máquinas são instrumentos não só de produção como também de *controle sobre a classe*, na medida em que dispensam os antigos operários profissionais e contratam jovens para operá-las, num trabalho que não requeria mais qualificação.<sup>7</sup> Além disso, o estudo revela que essa reorganização não elimina o antagonismo, pois os trabalhadores já começavam a se mobilizar – mas o faziam espontaneamente, independentemente dos sindicatos e, por vezes, de modo hostil a estes.

Essas “novas pessoas”, essa “nova classe”, eram justamente os trabalhadores oriundos do sul, que não tinham sido bem recebidos no norte e, portanto, não tinham vida social a não ser no local de trabalho; trabalhadores desqualificados, dominados pelas máquinas, que realizavam atividades repetitivas e sem sentido e que, por isso, não sentiam qualquer orgulho pelo trabalho, mas antes um desprezo pela fábrica; trabalhadores que promoviam greves repentinas (“*gatto selvaggio*”), sem aviso prévio aos patrões, sem autorização da justiça trabalhista e sem participação dos sindicatos, pois não se sentiam representados

---

<sup>7</sup> Cf. ALQUATI, “Documenti sulla lotta di classe ala FIAT”. Na mesma publicação, Panzieri afirmava que o uso capitalista das máquinas não era “uma simples distorção ou desvio de um desenvolvimento ‘objetivo’, em si mesmo racional”, uma vez que o desenvolvimento tecnológico é determinado por esse uso interessado. “O processo de industrialização”, prossegue Panzieri, “gradualmente se apoderando de estágios mais avançados de progresso tecnológico, coincide com o incessante aumento da *autoridade* do capitalista”. Cf. PANZIERI, “Sull’uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo”, p. 55.

por estes – tudo aquilo que viria a caracterizar o chamado “operário massa”. Segundo o historiador Steve Wright, “o relato de Alquati dá início aos discursos de composição de classe – entendida como as várias formas de comportamento que emergem quando formas particulares de força-trabalho são inseridas em processos específicos de produção – o que logo viria a ser sinônimo do próprio operaísmo”.<sup>8</sup> Pensar a especificidade da classe operária foi, assim, o grande feito dos *Quaderni rossi* contra a presunção de se tomar a classe como algo dado, imutável – uma classe “mitologizada”.

No entanto ocorre já em 1962 uma ruptura entre aqueles que estavam envolvidos com a publicação. Durante as negociações para a renovação da convenção coletiva dos metalúrgicos, os sindicatos convocam greve geral em maio, junho e julho. Em 07 de julho, pela manhã, espalha-se a notícia de que a UIL e a SIDA (sindicato patronal) haviam firmado a convenção separadamente dos metalúrgicos, o que gera enfrentamentos na Fiat em Turim. Muito trabalhadores jovens, que não se sentem representados pelos sindicatos, vão à Piazza Statuto, onde ficava a sede da UIL, e invadem o prédio. Os líderes do PCI e da CGIL pedem em vão que voltem a suas casas. O enfrentamento dura três dias e deixa marcas nas relações entre os trabalhadores e seus representantes que repercutirão profundamente na prática e na teoria do movimento operário italiano nos anos seguintes.

Na ocasião, Panzieri se posicionou contrariamente à invasão e às manifestações dessa “nova classe trabalhadora”. Os demais colaboradores, favoráveis à mobilização, deixam os *Quaderni rossi* para publicar, a partir de janeiro de 1964, a revista *Classe operaia*, que visava continuar a pesquisa teórica da sua publicação antecessora e fortalecer a ação política nas fábricas. A nova publicação, dirigida por Tronti, segue o caminho dos *Quaderni rossi* em busca da compreensão da nova classe operária e das novas formas de organização. O primeiro número abre-se com “Lênin na Inglaterra”, texto de Mario Tronti que pode ser considerado como o texto inaugural do operaísmo, uma vez que elabora aquilo que veio a ser conhecido como *hipótese operaísta*.

\* \* \*

Muitos anos depois, Antonio Negri, após a prisão, o exílio na França, o retorno à Itália e novo encarceramento, e tendo já escrito dois livros com Michael Hardt, tecerá grandes elogios a Tronti.<sup>9</sup> Segundo aquele, há, na Itália do século XX, apenas dois filósofos depois de Gramsci: Luísa Murari, que apontou para a exploração da mulher pelo homem, e Tronti, que ensinou sobre a exploração do homem pelo homem. Tronti foi o “Lênin italiano”.

---

<sup>8</sup> Sobre os *Quaderni rossi* e a enquete operária realizada por Alquati, cf. WRIGHT, *Storming heaven...*, especialmente o capítulo 2.

<sup>9</sup> Em *La differenza italiana*, publicado em 2003, quando Negri e Hardt já haviam publicado juntos *O trabalho de Dioniso e Império*, além da revista *Futur Antérieur*.

Leninismo, no entanto, é uma expressão equívoca. O Lênin de Negri não é o mesmo de Tronti. Havia, ainda, outros. De acordo com o historiador Mimmo Sersante, na Itália das décadas de 50, 60 e 70, “todo o debate sobre o partido e sobre a relação classe-partido girava em torno da figura do grande revolucionário russo, e era normal que assim o fosse”. PCI e PSI discutiam os textos de Lênin e formavam seus quadros a partir deles<sup>10</sup>, ainda que se tratasse, do ponto de vista de Negri, de adesão “ortodoxa”, “gramscismo reformista”. Além disso, outros grupos marxistas faziam da figura do líder ou do grupo dirigente um fetiche, transformando o leninismo em marxismo-leninismo stalinista.<sup>11</sup> Vejamos, pois, qual o leninismo de Tronti.

Romano, desde jovem Tronti esteve próximo a grupos antifascistas que fazem parte da história da cidade e, quando ingressou na Universidade de Roma, ligou-se à célula comunista, que realizava um grupo de leitura “não-oficial” das obras de Marx. A heterodoxia se dava pela aproximação com Galvano Della Volpe e sua abordagem que ia na contracorrente do “historicismo” da geração anterior, atribuído tanto a Benedetto Croce quanto a Antonio Gramsci, ou melhor, ao Gramsci tal como foi apreendido por Palmiro Togliatti, longevo líder do PCI.<sup>12</sup> O interesse do grupo em afastar-se da leitura oficial do partido é em parte explicada pela publicação do Relatório Khrushchev, em 1956: se até então todos no grupo de Tronti eram stalinistas – no sentido de aderir totalmente à experiência soviética –, a depuração dos crimes de Estado da URSS os leva a outros caminhos que os do partido, que ainda estava sob a sombra do Soviete Supremo. É nesses novos rumos que se dá o encontro com Panzieri, que então já havia rompido com o PSI. Com ele, Tronti e seus amigos passam a frequentar Turim, constituindo o grupo romano dos *Quaderni rossi*.<sup>13</sup>

O afastamento relativo à oficialidade do partido, no entanto, não implicará, no caso de Tronti, em rompimento. Quando, ao longo da década de 60, se intensificarem as mobilizações operárias “anárquicas”, ele as vivenciará de dentro do PCI, o que o coloca numa posição *sui generis* relativamente a muitos outros militantes e teóricos do operismo, a ponto mesmo de afirmar que nunca teve uma formação propriamente operária, mas tão somente comunista. Seu único e breve momento de desligamento do partido se deu durante o período de publicação de *Classe operaia*. O operismo consistiu, assim, apenas uma experiência na sua vida, um experimento político-intelectual concentrado<sup>14</sup>; um entre outros, como o da

---

<sup>10</sup> SERSANTE, *Il ritmo delle lotte. La pratica teorica di Antonio Negri (1958-1979)*, p. 67.

<sup>11</sup> Cf. o prefácio à reedição de 2004 de NEGRI, *Trentatré lezioni su Lenin*.

<sup>12</sup> Tal historicismo, mesmo na linha Gramsci-Togliatti, encontraria uma continuidade entre Hegel e Marx, não uma ruptura. Para Della Volpe, era necessário abandonar esse historicismo com suas hipóteses idealistas em prol de hipóteses materialistas. Cf. GENTILI, *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, pp. 27 e segs.

<sup>13</sup> Sobre a juventude de Tronti, cf. BORIO, POZZI e ROGGERO (org.), *Gli operai. Autobiografie di cattivi maestri*, pp. 289 e segs.

<sup>14</sup> “Um encontro entre um novo marxismo e uma nova classe operária”. *Idem*, p. 292.

*autonomia do político*, pelo qual foi muito criticado pelos demais operáistas quando do seu retorno ao partido.

Especificamente no que diz respeito ao operáismo, que tipo de experimento tinha Tronti em mente? O de levar adiante alguns apontamentos levantados pelos *Quaderni rossi*, onde havia descoberto não somente o Lênin da organização, mas o da análise do capitalismo na Rússia, o “Lênin marxiano”. “A grande tese leninista”, afirma Tronti, “era a de que era necessário tomar, por parte operária, as rédeas da revolução burguesa, para levá-la às últimas consequências”. Tronti vai se perguntar se com isso não havia uma recaída no historicismo – “quanto mais se desenvolve o capitalismo mais se desenvolvem suas contradições internas”. No entanto, tal consequência não se verifica empiricamente, pois o capital mantém controle sobre o trabalho, ainda que se empenhe em remover a centralidade operária. Não que não exista a classe; não se trata de um problema sociológico, mas sim político. Tornou-se portanto necessário passar de volta da análise à organização.<sup>15</sup>

Mas os *Quaderni rossi* eram um instrumento mais analítico que propositivo, uma revista de difícil leitura e que saía apenas uma vez ao ano. Dessas dificuldades nasce a ideia de um jornal operário, o *Classe operaia*, cujo subtítulo era *mensile político degli operai in lotta* [mensário político dos operários em luta], dedicado à narrativa operária das lutas, o que foi alcançado – “talvez com uma ambição excessiva porque não queria limitar-se à situação italiana mas estender o olhar às lutas operárias na Europa”. Mais que relatar as lutas, *organizzá-las* era o maior objetivo de Tronti. Por isso Lênin – não um Lênin qualquer, mas um “Lênin na Inglaterra”.

Conforme o leitor e a leitora poderão verificar na tradução que se segue, Tronti afirmará, com razão, que o nome de Lênin está definitivamente ligado à organização.<sup>16</sup> E nada mais justo, portanto, que sua proposição da criação de um jornal para o desenvolvimento da tarefa. Afinal, o célebre texto *Que fazer?*, de Lênin, se inicia e se encerra com a defesa da necessidade da publicação de um jornal operário e revolucionário para toda a Rússia, um jornal que fosse um organizador coletivo. Evidentemente, o “trabalho de papel” de um jornal não se opõe ao trabalho político real na base, é antes um instrumento deste, como bem sabia Lênin. Ainda assim, o trabalho de papel tem uma enorme importância, para cuja elucidação Lênin apresenta uma metáfora. Numa obra grandiosa, muitos pedreiros vão colocando pedras e cimento para construir, por exemplo, um prédio. Não basta que eles colem as pedras de maneira dispersa: é preciso *um prumo para a obra*, um trabalho de papel, teórico, para coordenar o trabalho comum. Esse é o sentido do jornal e, no fundo, da organização: dar o prumo do movimento em toda a Rússia. Não se faz isso por um simples

---

<sup>15</sup> *Idem*, p. 297.

<sup>16</sup> “A própria ideia de *organização* ocupa no leninismo um lugar essencial: *organização* do instrumento revolucionário, *organização* da própria revolução, *organização* da sociedade surgida com a revolução”. Marcel Liebman *apud* BORON, “Estudo introdutório: Atualidade de *Que fazer?*”, p. 13.

gosto pelo comando; trata-se antes de respeito pela retidão do prumo, e não por um ou outro sujeito oficial que dê ordens. Afirma ainda Lênin que todos parecem concordar com a necessidade de reunião e de organização – por exemplo, dos diversos círculos socialdemocratas de uma cidade, de uma região, criando organismos comuns, de trabalho comum, que possam compartilhar os recursos humanos e materiais para uma atividade de maior alcance. Pois bem, prossegue, somente sobre a base de um jornal comum para toda a Rússia esses vínculos se estabeleceriam e se efetivariam. Com ele, os círculos locais terão os contornos gerais de uma obra comum que todos estarão realizando, e por isso saberão encaminhar suas atividades com confiança.<sup>17</sup>

É bem verdade que aquilo que lá Lênin propôs diz respeito a um momento muito específico da luta operária na Rússia. Segundo o comentador Lars T. Lih, *Que fazer?* é apenas um documento histórico, embora um documento fascinante, não porque inventa qualquer coisa, mas antes porque “recapitula as aspirações e a experiência prática de pessoas que tentaram aplicar um conjunto particular de suposições numa situação particular”.<sup>18</sup> No entanto, se por um lado pode nos ser óbvia a posição histórica das proposições de Lênin, por outro isso não quer dizer que com elas não possamos aprender nada. O que, então, quer dizer “Lênin na Inglaterra”? O mesmo Lênin transplantado, reterritorializado? Outro Lênin? Tronti conclui seu artigo com uma explicação:

A estratégia leninista, com um golpe magistral, levou Marx a Petersburgo: só o ponto de vista operário podia ser capaz de semelhante audácia revolucionária. Experimentemos fazer o caminho inverso, com o mesmo espírito científico de aventureira descoberta política. Lênin na Inglaterra é a pesquisa de uma nova prática marxista do partido operário: o tema da luta e da organização no mais alto nível de desenvolvimento político da classe operária.

Não o mesmo Lênin, portanto, mas o mesmo “espírito científico”, a “pesquisa de uma nova prática marxista do partido operário”. Não mais em Petersburgo, mas na Inglaterra – lugar que representa o “mais alto nível de desenvolvimento político da classe operária”. A inversão do caminho é apenas uma dentre aquelas que o texto oferece. A mais importante e

---

<sup>17</sup> Cf. LÊNIN, *Que fazer?*, em especial “Por onde começar” e o capítulo V.

<sup>18</sup> Cf. LIH, *Lenin rediscovered: What is to be done? in context*, pp. 554-555. Além disso, o próprio Lênin afirmava já em 1907 que “o principal erro dos que hoje polemizam com *Que fazer?* reside em dissociá-lo por completo de determinadas condições históricas, de determinada fase do desenvolvimento do nosso partido que já foi superada há muito tempo”. E em seguida: “*Que fazer?* é um resumo da tática do *Iskra* [Faísca], da política de organização do *Iskra* em 1901 e 1902. É apenas isso, um resumo, nem mais nem menos”. LÊNIN, *Que fazer?*, pp. 82-83.

mais caracteristicamente operáista é a inversão do *ponto de vista*, a assunção radical da “audácia revolucionária”. Aqui nasce propriamente a referida *hipótese operáista*, cujo escopo é o de renovar as perspectivas de luta da classe operária não a partir das leis de desenvolvimento do capital, mas das leis de desenvolvimento da própria classe trabalhadora. Assim, vemos Tronti afirmar:

Nós também vimos primeiro o desenvolvimento capitalista, depois as lutas operárias. É um erro. Cumpre inverter o problema, mudar o sinal, recomeçar do princípio: e o princípio é a luta de classe operária. Ao nível do capital socialmente desenvolvido, o desenvolvimento capitalista é subordinado às lutas operárias, vem depois delas e a elas deve fazer corresponder o mecanismo político da própria produção.

Trata-se de resgatar a subjetividade operária, não como mera “proposição retórica” ou como discurso motivacional, mas como uma *tese científica*. “O ponto de partida do novo discurso”, prossegue o autor,

nos diz que, no nível nacional e internacional, a atual particular situação política da classe operária guia e impõe um certo tipo de desenvolvimento do capital. Trata-se de recompreender à luz desse princípio a inteira rede mundial das relações sociais.

É importante que se diga que, apesar do caráter científico da proposição, não se deve esperar dela resultados “objetivos”. O que Tronti buscava era uma ciência “rude e ameaçadora”, um ponto de vista social não-objetivo e sem pretensão à objetividade, afirma Wright.<sup>19</sup> Não à toa, a hipótese operáista, como assunção do ponto de vista do trabalhador, como inversão de perspectiva, foi tida como a “revolução copernicana” dos operários.<sup>20</sup>

Como se pode ver, trata-se de uma posição forte, prenhe de consequências. Wright aponta para a acusação de “hegelianismo operário” que Tronti sofreu a partir da redação de “Lênin na Inglaterra”, acusação feita por ninguém menos que seu companheiro dos *Quaderni russi*, Panzieri, que afirmou tratar-se de

um resumo fascinante de toda uma série de erros que nesse momento pode acometer a esquerda operária. É fascinante porque é muito hegeliano, em

---

<sup>19</sup> WRIGHT, *Storming heaven...*, pp. 82 e segs.

<sup>20</sup> Cf. ALTAMIRA, *Os marxismos do novo século*, p. 148.

sentido original, como novo modo de reviver uma filosofia da história... uma filosofia da história da classe operária.<sup>21</sup>

Talvez seja uma acusação exagerada<sup>22</sup>; talvez não, se pensarmos na posteridade de Tronti, que não só não pôde dismantelar o Estado a partir de dentro (ao insistir no partido), como também veio a se tornar, em 2004, presidente do Centro para a Reforma do Estado, fundação instituída pelo PCI em 1972 como centro de estudos. Especulações à parte, não deixa de ser curioso notar que também Lênin foi alvo de tal tipo de censura. Plekhanov, companheiro de redação do *Iskra* que inicialmente havia defendido *Que fazer?* dos ataques que, segundo suas próprias palavras, não faziam mais do que apanhar frases isoladas do texto e o definiam como uma filosofia da história, acabou por romper com Lênin e fazer justamente o mesmo, atribuindo a ele posições idealistas, como a de um suposto paralelismo da “relação espontaneidade-consciência ao tema da relação entre o ser e a consciência”.<sup>23</sup>

\* \* \*

Não cabe a esta apresentação fornecer a leitura correta, seja ela apologética ou não, de “Lênin na Inglaterra”. Esse é um exercício que cabe ao leitor e à leitora. Podemos apenas apontar aos rumos tomados por seu autor a partir daquela publicação.

Olhando em retrospecto, já no século XXI, Tronti afirma que sua pretensão com a publicação de *Classe operaia* era a de “formar, no contato direto com a luta operária, um tipo de grupo dirigente a ser reinserido, depois da experiência, na grande política” – ou seja, reinserido no PCI, para de dentro dele levar as mobilizações a uma posição revolucionária. E acrescenta:

Eu, então dentro do espírito do operáismo (e isso está documentado em muitos textos), nunca fui um espontaneísta, ou, para dizê-lo em outras palavras, nunca fui um luxemburguista, como era Panzieri, que acreditava na forma da auto-organização; eu (e aqui reaparece minha formação comunista) fui leninista, sempre pensei e continuo pensando que sem uma direção política nenhum movimento social vinga, e disto não tive desmentidos.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> *Apud* WRIGHT, *Storming heaven...*, p. 61.

<sup>22</sup> O que seria menos o caso se pensássemos na apropriação dessa inversão de perspectiva feita por Hardt e Negri em *Império*, por exemplo, onde os autores ampliam o alcance da hipótese operáista para fazer dela uma operação de compreensão de toda a modernidade a partir do Renascimento – e a adéquam à formulação foucaultiana de que “onde há poder há antes resistência”.

<sup>23</sup> GETARRANA, “Stalin, Lênin e o marxismo-leninismo”, p. 227.

<sup>24</sup> BORIO, POZZI e ROGGERO (org.), *Gli operáisti. Autobiografie di cattivi maestri*, pp. 289 e segs., pp. 300 e 295.

Eis portanto o leninismo de Tronti. E se vê aí o alcance da contribuição que *Classe operaia* poderia oferecer aos operários que caminhavam rumo à autonomia. Já em 1966, apenas dois anos após o primeiro número da revista, Tronti decide encerrar a publicação, com receio de que ela não seria capaz de formar mais do que um grupo “viciado”, autorreferencial, que repetisse indefinidamente sua própria experiência como grupo minoritário, apartado, incapaz de intervenção no rumo das lutas. Portanto, um grupo desorganizado. O caminho de Tronti, ao voltar ao PCI, foi também o de autonomia – no seu caso, no entanto, não autonomia operária, mas a *autonomia do político*<sup>25</sup>, o que o colocou em rota de colisão com a esquerda extraparlamentar, em especial no curso da década de 1970, quando o partido firma o famigerado “Compromisso histórico” com a Democracia Cristã – o partido da ordem, por assim dizer –, que veio a reprimir duramente as lutas operárias. Segundo Wright, dentro de pouco tempo “o ‘experimento político de novo tipo’ de Tronti reverteu a uma tática de tipo verdadeiramente velho” – a reafirmação da centralidade do PCI na política revolucionária.<sup>26</sup>

Não queremos com isso afirmar que Tronti revela sua face autoritária, antioperária ou algo do tipo, mas sim apontar aos limites que encontrou ao firmar seus compromissos, seja com a Democracia Cristã, seja com a forma-Estado. No entanto, cumpre ressaltar que as mobilizações do longo 68 italiano (que durou de 1969 até 1979 e trouxe ao clássico projeto comunista da revolução “novos” fenômenos sociais, tais como demandas feministas, estudantis e de redução do preço de moradia e das tarifas de transporte e de eletricidade) enfrentaram resistência justamente do partido que se supunha representá-las. Em 1983, os militantes encarcerados, na carta a que nos referimos no início desta apresentação, assim descreviam a situação dos anos anteriores:

A extrema polarização do confronto de classes e a relativa pobreza das mediações políticas institucionais (com um sistema de bem-estar demasiadamente centralizado) criou uma situação na qual conflitos por maiores salários e mais liberdade vincularam-se à meta leninista de ‘esmagar a máquina estatal’.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Segundo Alberto Toscano, a formulação da *autonomia do político* tratava de “um modo de alcançar a hegemonia da classe operária sobre a racionalização e o planejamento econômicos”. Cf. TOSCANO, “Chronicles of insurrection”, p. 122.

<sup>26</sup> WRIGHT, *Storming heaven...*, p. 68. Nesse sentido, podemos pensar que a insistência de Tronti na forma-partido seja um leninismo ao pé da letra, se lembrarmos que Lênin, em polêmica contra o jornal *Rabotchéie Dielo* [Causa Operária], ao insistir que o partido deveria adaptar suas táticas imediatamente às mudanças nas situações enfrentadas, defendia que “para mudar de tática é necessário antes ter uma tática, e sem uma organização forte (...) não se pode nem sequer falar em um plano de atividade sistemática” (cf. LÊNIN, *Que fazer?*, p. 97).

<sup>27</sup> NEGRI, VIRNO *et al.*, “Do you remember revolution?”, p. 226.

A opção de Tronti pelo entrismo, isto é, pela defesa dos interesses operários por vias estatais, cobrou seu preço. O Estado italiano não foi esmagado – foi reformado. Ou pior. Ao invés de uma possível revolução, a reação veio na forma da *contrarrevolução*, definida por Paolo Virno como “literalmente *revolução em reverso*. Em outras palavras, uma inovação impetuosa de modos de produção, formas de vida e relações sociais que, no entanto, consolidam e novamente põem em movimento o mando capitalista”.<sup>28</sup> A contrarrevolução que teve início nos anos 1970 na Itália prosseguia até meados dos anos 1990, momento em que Virno publica seu texto. Trata-se da “afirmação integral do modo de produção pós-fordista”, pelo qual os operários, *de certa forma*, lutaram, mas em sua versão pervertida, perversa. O neoliberalismo italiano que então se instalou foi, *de certa forma*, resposta às lutas. E isso não é outra coisa que a hipótese operária atualizada.

Também não queremos afirmar que o PCI foi um agente ativo nessa vitória – parcial – do capital. O Compromisso histórico, segundo Virno, se desfez em 1979, e “o poder de iniciativa política retornou inteiramente para as mãos do grande negócio e dos partidos de centro”. Já em 1980, Enrico Berlinguer, então secretário geral do partido, esteve na linha de frente de uma greve na Fiat contra um plano de reestruturação que levou a 30 mil demissões.<sup>29</sup>

Mas talvez já fosse tarde para conter a contrarrevolução. Entre 84 e 89, verifica-se um grande crescimento econômico – isto é, de lucros – na Itália. Despontam empresas do mercado financeiro, como a Fininvest, de Silvio Berlusconi, do mercado de moda, como a Benetton, e também as indústrias química e automobilística. O custo desse crescimento econômico foi pago no campo social – segundo Virno, aquilo que Marx chamava de exército de reserva acabou se tornando a própria classe trabalhadora, na medida em que o “novo profissional”, o “trabalhador autônomo” passou a ser marcado por desemprego, precariedade e insegurança, a título de “flexibilização”.

Em 1990, o PCI se dissolve e é formado o PDS, Partido Democrático da Esquerda, pelo qual Tronti foi eleito senador em 1992. Já era sinal de uma transformação do sistema político italiano, com um enfraquecimento do sistema representativo. Em 1993, após um referendo, as eleições deixam de ser proporcionais para ser majoritárias. Paralelamente, com a condenação judicial de uma grande parte corrupta dos partidos tradicionais, o cenário ia se transformando. A DC tornou-se em 1994 Partido Popular. Partidos de centro sumiram do mapa. Forma-se uma nova direita, cujo discurso e cuja prática são “menos” conservadores que inovadores: uma direita neoliberal. Seus dois principais sujeitos organizadores foram a *Lega Nord*, separatista, e a *Forza Italia*, de Berlusconi, não por acaso proprietário de meios de

---

<sup>28</sup> VIRNO, “Do you remember counterrevolution?”, p. 241.

<sup>29</sup> Cf. *idem*, pp. 247 e segs.

comunicação de larga escala num momento em que o trabalho comunicativo, em sua forma pervertida, tornava-se central para a produção capitalista de valor. A gestão empresarial vai se tornar a única forma de governo possível, de um Estado que não mais esconde de que lado está.<sup>30</sup>

O vínculo entre Estado e capital não é novo, o conhecemos há mais de 150 anos, com a publicação de *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. A ênfase de Tronti será, no entanto, outra. O Estado neoliberal não é o Estado liberal. Enquanto este remonta a uma tradição europeia do século XIX, aquele vem de outro lugar e outro tempo: os EUA do século XX. Aqui reencontramos aquela afirmação de Michael Hardt sobre a “americanização” da Itália na década de 1990. E com a percepção desse “novo Estado de coisas”, o ponto sobre o qual Tronti passou a insistir, em textos mais recentes, é que *o movimento operário foi derrotado não pelo capitalismo, mas pela democracia*.

A questão é delicada, e por isso é importante precisar o que Tronti tem em mente com essa afirmação. Segundo ele, a Europa não foi liberada pelos estadunidenses na Segunda Guerra – ela foi americanizada, democratizada. Como dissemos, a tradição europeia era liberal, pautada no indivíduo; na tradição trazida dos EUA, é a massa que ganha espaço: o Estado social é Estado da massa, massa no singular, Estado da formação de blocos identitários. Esse “universalismo democrático”, prossegue Tronti, “abole as diferenças de classes”, substituindo-as por “blocos de consenso” quase simétricos em termos de quantidade de votos: 52% de votos para um partido x 48% para outro; democratas x republicanos; burgueses progressistas x burgueses reacionários.<sup>31</sup> Em linhas muito gerais, sua crítica é à democracia política, ou à democracia como única esfera possível da política, em que a conflituosidade se reduz ao sistema de sufrágio como único caminho possível, o da “escolha” da melhor gestão para o Estado. Nesse cenário a indústria de comunicação e de espetáculo, com seus “formadores de opinião”, encontram terreno fértil. A democracia que Tronti vem descrevendo corresponde à massificação. E é quantitativa, como a economia: quanto se tem, quanto se produz, quanto se consome, quanto se vota. Não é o indivíduo a unidade da democracia, mas a massa, ou indivíduo massificado; a democracia é orgânica ao capitalismo. Essa é, segundo ele, a “democracia real”, tal como se manifesta (do mesmo

---

<sup>30</sup> “O naufrágio completo do Estado só se revelou de fato no momento em que passou a ser capitaneado por um homem que tomou o teatro da política clássica e tem todo seu programa orientado justamente em torno de rejeitá-la e substituí-la por uma gestão puramente empresarial. Nesse ponto, o Estado se assume abertamente como partido. Com Berlusconi, não se trata de um indivíduo singular que toma o poder, mas sim uma forma de vida: a do pequeno empreendedor limitado, arrivista e filofascista do norte da Itália”. TIQQUN, *Isto não é um programa*, pp. 110-111.

<sup>31</sup> Quanto a burgueses progressistas e reacionários, isso se dá em função do conceito que Tronti oferece para compreender o trabalho dito imaterial e a sociedade que o acompanha: não o operário social, mas o *burguês de massa*. Sobre esse ponto e os seguintes, cf. TRONTI, *L'enigma democratico* e *Per la critica della democrazia politica*, disponíveis na internet.

modo que se fala em “socialismo real” para descrever o que se passou, por exemplo, na União Soviética) e que deveríamos pôr em xeque.

Não somente delicada, a questão é polêmica, na medida em que Tronti vai defender, numa posição que chamará de *ademocrática*, um “elitismo” da classe operária, uma “aristocracia” dos trabalhadores. Seria esse o retorno do leninismo da juventude de Tronti? A vanguarda e o revolucionário profissional como elite, como aristocracia? E se democracia e socialismo são nomes que não mais servem àquilo pelo que se luta, como nomeá-lo? A ver. São questões em aberto que já escapam do âmbito desta apresentação.

### “LENIN IN ENGLAND”: MARIO TRONTI AND THE ITALIAN WORKERISM

Abstract: Mario Tronti’s article “Lenin in England”, published in the first edition of *Classe operaia*, in 1964, and now translated to Portuguese by Homero Santiago, may be taken as the defining document on workerism, an Italian Marxist line of thought and action in the 1960’s and 1970’s. Our goal in this paper is to present what was happening in Italy at the time that the text came out, as well as a brief account on the author’s steps, militant at the now extinct Italian Communist Party and currently senator at that country.

Keywords: Mario Tronti – Italy – Lenin – ICP – workerism – workerist hypothesis.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALQUATI, Romano. “Documenti sulla lotta di classe alla FIAT”, *Quaderni rossi*, Roma, 1961, nº 1, pp. 198-215.

ALTAMIRA, Cesar. *Os marxismos do novo século*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

BORIO, Guido, POZZI, Francesca e ROGGERO, Gigi (org.). *Gli operaiisti. Autobiografie di cattivi maestri*. Roma: DeriveApprodi, 2005.

BORON, Atílio. “Estudo introdutório: Atualidade de *Que fazer?*”. Em LÊNIN, Vladimir Ilich. *Que fazer?: a organização como sujeito político*, pp. 9-79.

GENTILI, Dario. *Italian Theory. Dall’operaismo alla biopolitica*. Bolonha: Il Mulino, 2012.

GETARRANA, Valentino. “Stalin, Lênin e o marxismo-leninismo”, em HOBBSAWN, Eric J. (org.). *História do marxismo. O marxismo na época da terceira internacional: problemas da cultura e da ideologia (vol. 9)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, pp. 221-255.

HARDT, Michael. “Introduction: Laboratory Italy”. Em HARDT e VIRNO (org.), *Radical thought in Italy*, pp. 1-10.

HARDT, Michael e VIRNO, Paolo (org.). *Radical thought in Italy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

LÊNIN, Vladimir Ilich. *Que fazer?: A organização como sujeito político*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LIH, Lars T. *Lenin rediscovered: What is to be done? in context*. Chicago: Haymarket Books, 2008.

NEGRI, Antonio. *Trentatre lezioni su Lenin*. Roma: Manifestolibri, 2004.

NEGRI, Antonio, VIRNO, Paolo *et al.* “Do you remember revolution?”. Em HARDT, Michael e VIRNO, Paolo (org.). *Radical thought in Italy*, pp. 225-238.

PANZIERI, Raniero. “Sull’uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo”, em *Quaderni rossi*, Roma, 1961, n° 1, pp. 53-72.

SERSANTE, Mimmo. *Il ritmo delle lotte. La pratica teorica di Antonio Negri (1958-1979)*. Verona: Ombre Corte, 2012.

TIQQUN, *Isto não é um programa*. Dazibao: São Paulo, 2014.

TOSCANO, Alberto. “Chronicles of insurrection”, em CHIESA, Lorenzo e TOSCANO, Alberto (org.). *Italian difference. Between nihilism and biopolitics*. Melbourne: re.press, 2009, pp. 109-128.

TRONTI, Mario. *L’enigma democratico*. 2007. Disponível na internet em <http://www.sinistrainrete.info/teoria/63-lenigma-democratico.html>

\_\_\_\_\_. *Per la critica della democrazia politica*. 2008. Disponível na internet em <http://www.sinistrainrete.info/teoria/321-httpwininfoautorgimmaginiheadgif-per-la-critica-della-democrazia-politica.html>

VIRNO, Paolo. “Do you remember counterrevolution?”. Em HARDT, Michael, e VIRNO, Paolo. *Radical thought in Italy*, pp. 241-259.

WRIGHT, Steve. *Storming heaven: class composition and struggle in Italian Autonomist Marxism*. Londres: Pluto Press, 2002.

## TRADUÇÃO

### LÊNIN NA INGLATERRA\*

Mario Tronti

(Traduzido por Homero Santiago)<sup>1</sup>

Uma nova época da luta de classe está para abrir-se. Os operários a impuseram aos capitalistas com a violência objetiva da sua força de fábrica organizada. O equilíbrio do poder parece sólido; a relação das forças é desfavorável. No entanto, lá onde mais potente é o domínio do capital, mais profunda se insinua a ameaça operária. É fácil não ver. É preciso olhar ao longe e em profundidade a situação de classe da classe operária. A sociedade capitalista tem as suas leis de desenvolvimento: os economistas as inventaram, os governantes as aplicaram e os operários as sofreram. Mas as leis de desenvolvimento da classe operária, quem as descobrirá? O capital tem a sua história e os seus historiadores a escrevem. Mas a história da classe operária, quem a escreverá? Muitas são as formas de domínio político da exploração capitalista. Mas como se chegará à próxima forma de ditadura dos operários, organizados em classe dominante? É preciso trabalhar com paciência, no cerne, desde o interior, sobre esse explosivo material social.

Nós também vimos primeiro o desenvolvimento capitalista, depois as lutas operárias. É um erro. Cumpre inverter o problema, mudar o sinal, recomeçar do princípio: e o princípio é a luta de classe operária. Ao nível do capital socialmente desenvolvido, o desenvolvimento capitalista é subordinado às lutas operárias, vem depois delas e a elas deve fazer corresponder o mecanismo político da própria produção. Não é uma tirada retórica nem serve para retomar confiança. É verdade: é urgente hoje deixar para trás esse ar de derrota operária que atravança há décadas aquele que nasceu como o único movimento revolucionário, não só de nossa época. Mas uma urgência prática não é nunca suficiente para sustentar uma tese científica: esta deve ficar de pé com as próprias pernas sobre um emaranhado de fatos materiais. Então todos estão na obrigação de saber que ao menos desde aquele junho de 1848, mil vezes amaldiçoado pelos burgueses, os operários subiram ao palco e não mais o abandonaram: escolheram voluntariamente, a cada vez, apresentar-se em papéis diversos, como atores,

---

\* O texto apareceu primeiramente em *Classe operária*, nº 1, janeiro de 1964, e foi depois recolhido em *Operai e capitale*, Turim, Einaudi, 1966.

<sup>1</sup> Professor do departamento de Filosofia da USP. Email: homero@usp.br.

como pontos, como técnicos, como trabalhadores, à espera de descer à plateia para agredir os espectadores. Como se apresentam hoje, sobre os palcos modernos?

O ponto de partida do novo discurso nos diz que, no nível nacional e internacional, a atual particular situação política da classe operária guia e impõe um certo tipo de desenvolvimento do capital. Trata-se de recompreender à luz desse princípio a inteira rede mundial das relações sociais. Tomemos desta o dado material fundamental, e este é a recomposição de um mercado mundial como processo macroscopicamente em curso desde o momento em que foi eliminado o estrangulamento stalinista do desenvolvimento. Seria fácil achar uma explicação economicista e pôr-se a reconsiderar matematicamente o problema dos mercados na produção capitalista. Mas o ponto de vista operário busca uma explicação política. Mercado único mundial significa *hoje* controle em nível internacional da força-trabalho social. A produção de mercadorias pode organizar-se, com penar, numa zona também restrita de livre troca. Os movimentos da classe operária, não. A força-trabalho operária nasce já historicamente homogênea no plano internacional e obriga o capital — no interior de um longo período histórico — a tornar-se da mesma forma homogêneo. E hoje é de fato *a unidade de movimento* da classe operária em nível mundial que impõe ao capital uma rápida recuperação de uma resposta unitária sua.

Mas essa unidade nos movimentos da classe operária, como é possível colhê-la? Os níveis institucionais do movimento operário dividem tudo; as estruturas capitalistas unificam tudo, mas em seu próprio e exclusivo interesse. Nem pode submeter-se à verificação empírica um ato de luta política. O único modo para verificar essa unidade é passar a organizá-la. Então se descobrirá que a nova forma da unidade de classe está toda implícita nas novas formas de luta operária e que o novo terreno destas é em nível de capital social internacional. Nesse nível, a situação política operária nunca foi tão clara: onde quer que historicamente se concentre uma massa social de força-trabalho industrial, torna-se possível descobrir a olho nu as mesmas atitudes coletivas, as mesmas escolhas práticas de fundo, um tipo único de crescimento político. Não colaboração programática, passividade organizada, espera polêmica, recusa política, continuidade de lutas permanentes, são as formas históricas específicas em que se generaliza hoje a luta de classe operária. Formas transitórias de uma situação transitória, quando os operários se encontram socialmente já além das velhas organizações e ainda aquém de uma organização nova: de fato, sem organização política nem reformista nem revolucionária. É preciso colher a fundo e entender nos resultados esse período de interregno da história operária: as consequências políticas serão decisivas.

Não por acaso, como primeira consequência, encontramos uma dificuldade: a de colher os movimentos materiais da classe na falta dos correspondentes níveis institucionais, ou seja, do nível em que normalmente se exprime a consciência de classe. Daí, superior e mais abstrato esforço teórico que nos cabe pedir, mas ao mesmo tempo também a sua mais clara funcionalidade prática, que nos aferra à análise da classe operária independentemente

do movimento operário. E como segunda consequência, encontramos contradições e aparentes incertezas nos movimentos da classe. Se a classe operária possuísse uma organização política revolucionária é claro que buscaria a instrumentalizar onde quer que fosse o ponto mais alto do reformismo capitalista. O processo de composição unitária do capital no nível internacional pode tornar-se a base material de recomposição política da classe operária, e nesse sentido momento estratégico positivo para a revolução, só se acompanha de um crescimento revolucionário não só da classe, mas da organização de classe. Na ausência desse elemento, o inteiro processo vive em função do capital, momento tático de unilateral estabilização do sistema e de aparente integração, no seu interior, da classe operária em quanto tal. A operação histórica do capitalismo italiano, o acordo político orgânico entre católicos e socialistas, pode realmente reabrir um modelo clássico de processo revolucionário, chegar-se-á a restituir aos operários italianos um partido operário, enfim obrigado a opor-se diretamente ao sistema capitalista, na fase de desenvolvimento democrático da sua ditadura de classe. Sem essa legítima restituição, mais sólido tornar-se-á provisoriamente o domínio da exploração capitalista e os operários serão obrigados a buscar outras vias para a sua revolução. Se é verdade de fato que a classe operária impõe objetivamente escolhas precisas ao capital, é verdade também que o capital completa depois essas escolhas em função antioperária. O capital, neste momento, é mais organizado que a classe operária: as escolhas que esta impõe ao capital arriscam reforçá-lo. Daí, o *interesse imediato* da classe operária em contrastar essas escolhas.

A perspectiva estratégica operária é hoje límpida a ponto de fazer pensar que começa a viver só agora a estação da sua esplêndida maturidade. Descobriu ou redescobriu o verdadeiro segredo que condenará à morte violenta o seu inimigo de classe: a capacidade política de habilmente impor o reformismo ao capital e rudemente utilizá-lo para a revolução operária. Mas a presente posição tática da classe operária – classe sem organização de classe – é e deve ser necessariamente menos clara e, digamos mesmo, mais sutilmente ambígua. É obrigada a utilizar ainda as contradições que põem em crise o reformismo capitalista, a exasperar os elementos que servem de freio ao seu processo de desenvolvimento, porque sabe, sente que deixar caminho livre à operação reformista do capital em ausência de uma organização política de classe dos operários é o fechamento, por um longo período, do inteiro processo revolucionário, como seria a sua imediata abertura em presença dessa organização. Assim os dois reformismos, do capital e do movimento operário, por certo deveriam efetivamente encontrar-se, mas por iniciativa diretamente operária; quando a iniciativa, como hoje, é toda capitalista, o interesse operário imediato é de manter-lhes divididos. É justo também taticamente que se encontrem quando atrás da classe operária já há não apenas experiências de luta, mas de luta revolucionária e, no interior desta, modelos de organização alternativa. Então o encontro histórico do reformismo capitalista com o reformismo do movimento operário assinalará verdadeiramente a abertura do processo

revolucionário. A situação de hoje não é essa: prepara essa e a precede. Daí, da parte operária, o apoio estratégico ao desenvolvimento em geral do capital e a oposição tática aos modos particulares desse desenvolvimento. Tática e estratégia hoje, na classe operária, se contradizem.

Ou seja, contradizem-se o momento político da tática e o momento teórico da estratégia, numa relação complexa e muito mediada entre organização revolucionária e ciência operária. No plano teórico, o ponto de vista operário hoje não deve ter limites, não deve pôr-se barreiras, deve saltar avante, superando e negando todas as provas dos fatos que lhe venham continuamente pedidas pela velhacaria intelectual do pequeno-burguês. Para o pensamento operário voltou o momento da descoberta. O tempo da arrumação, da repetição, da vulgaridade elevada a discurso sistemático, está definitivamente fechado: o que novamente é necessário, desde o início, é uma férrea lógica parcial, coragem empenhada para si e desinteressada ironia para com os outros. O erro a evitar é confundir tudo isso com um programa político; a tentação a combater é levar imediatamente essa atitude teórica à luta política, luta articulada sobre a base de precisas indicações de conteúdo, que em alguns casos chegam justamente a contradizer a forma das asserções teóricas. A resposta prática a problemas práticos, de luta imediata, de organização imediata, de imediata intervenção numa situação de classe, em nível operário, tudo isso vai antes de tudo medido pelas necessidades (*bisogni*) objetivas de desenvolvimento do movimento e só em segunda instância verificado na linha geral que subjetivamente o impõe ao inimigo de classe.

Mas a dissociação entre teoria e política é só a consequência da contradição entre estratégia e tática. Uma e outra encontram a sua base material no processo ainda lentamente em ato de divisão primeiro e de contraposição depois entre classe e organizações históricas da classe, entre “classe operária” e “movimento operário”. O que quer dizer esse discurso concretamente e aonde quer chegar? É bom dizer logo claramente que o objetivo a alcançar é a firme recomposição de uma relação politicamente correta entre os dois momentos: nenhuma divisão entre eles é a teorizar, nenhuma contraposição, em nenhum ponto, nem sequer provisoriamente é a praticar. Se uma parte do movimento operário reencontrará a via da revolução sinalada pela própria classe, o processo de reunificação será mais rápido, mais fácil, direto e seguro; no caso contrário, o mesmo processo será de mesma forma seguro, mas menos claro, menos decidido, mais longo, mais dramático. É fácil ver a obra de mistificação que as velhas organizações fazem das novas lutas operárias. Mais difícil colher a contínua, consciente instrumentalização operária daquilo que aparece ainda ao capitalista como o movimento dos operários organizados.

Em particular: a classe operária abandonou nas mãos das suas organizações tradicionais todos os problemas de tática, para reservar-se uma autônoma visão estratégica, livre de impedimentos e sem compromissos. De novo com esse resultado provisório: uma estratégia revolucionária e uma tática reformista. Ainda que pareça, como é frequente,

exatamente o contrário. Parece que os operários estão agora na perspectiva de acordo com o sistema e só ocasionalmente em fricção com ele: mas é a aparência “burguesa” da relação social capitalista. A verdade é que até as escaramuças sindicais são politicamente para os operários exercitações acadêmicas na sua luta pelo poder: e como tais assumem-nas, utilizam-nas, e assim utilizadas, presenteiam-nas ao patrão. É verdade que vive ainda no nível operário a tese marxista clássica: ao sindicato o momento tático, ao partido o momento estratégico. Por isso mesmo, se existe ainda um liame entre classe operária e sindicato, o mesmo liame não existe mais entre classe operária e partido. Daí, a liberação da perspectiva estratégica relativamente às tarefas organizativas imediatas, a cisão transitória entre luta de classe e organização de classe, entre momento permanente da luta e formas organizativas provisórias, consequência de um falimento histórico do reformismo socialista e premissa de um desenvolvimento político da revolução operária.

É em torno a esse mecanismo de desenvolvimento não mais do capitalismo mas da revolução que deve ser violentamente atraída a atenção da pesquisa teórica e do trabalho prático. Não existem modelos. A história das experiências passadas nos é útil para disso nos liberarmos. Devemos confiar tudo a um novo tipo de previsão científica. Sabemos que o inteiro processo de desenvolvimento materialmente encarna-se no novo nível das lutas operárias. O ponto de partida está portanto na descoberta de certas formas de luta dos operários que provocam um certo tipo de desenvolvimento capitalista que vai na direção da revolução. Daí passar a articular na base essas experiências, escolhendo subjetivamente os pontos nevrálgicos em que é possível golpear a relação de produção capitalista. E sobre essa base, experimentando e reexperimentando, repropor o problema de como fazer corresponder de modo permanente uma organização nova a essas novas lutas. Então talvez se descobrirá que “milagres de organização” já aconteceram e acontecem sempre no interior dessas lutas miraculosas da classe operária, que ninguém conhece, que ninguém quer conhecer, mas que sozinhas fizeram e fazem mais história revolucionária que todas as revoluções de todos os povos coloniais juntas.

Mas esse trabalho prático, articulado na base de fábrica, para funcionar sobre o terreno da relação social de produção, precisa ser continuamente julgado e mediado por um nível político que o generaliza. É em torno a esse nível político de tipo novo que cabe pesquisar e organizar uma nova forma de jornal operário: o qual não deve imediatamente repetir e refletir todas as experiências particulares, mas deve justamente concentrá-las num discurso político geral. O jornal é nesse sentido o ponto do controle, ou melhor, do autocontrole, sobre a validade estratégica de cada experiência de luta. O procedimento formal da verificação deve ser nitidamente invertido. É o discurso político que deve verificar a correção das experiências particulares: e não o inverso. Porque o discurso político é, sobre essa base, o ponto de vista total da classe e portanto o verdadeiro dado material é o processo real mesmo. E é fácil ver como nos distanciamos, por essa via, da própria concepção leninista

do jornal operário: que era organizador coletivo sobre a base ou na previsão de uma organização bolchevista da classe e do partido. Objetivos para nós improponíveis na fase atual da luta de classe: quando é preciso partir à descoberta de uma organização política não de avançadas vanguardas, mas de toda aquela inteira massa social compacta que se tornou, no período da sua alta maturidade histórica, a classe operária: justo por essas características a única força revolucionária, que controla, ameaçadora e terrível, a ordem presente.

Nós o sabemos. E antes de nós o sabia Lênin. E antes de Lênin, Marx havia descoberto, na sua própria experiência humana, que o ponto mais difícil é a passagem à organização. A continuidade da luta é simples: os operários precisam só de si mesmos e do patrão em face de si mesmos. Mas a continuidade da organização é coisa rara e complexa: assim que se institucionaliza numa forma é imediatamente utilizada pelo capitalismo, ou pelo movimento operário por conta do capitalismo. Daí, a rapidez com que passivamente os operários recusam formas organizativas que acabaram de conquistar. E com a luta permanente no nível de fábrica, em formas sempre novas que só a fantasia intelectual do trabalho produtivo consegue descobrir, substituem o vazio burocrático de uma organização política geral. Sem que se torne geral uma organização política diretamente operária, não se abrirá o processo revolucionário: os operários o sabem e por isso vocês não os encontrarão dispostos hoje a cantar, nas igrejas de partido, as litânicas democráticas da revolução. A realidade da classe operária está ligada de modo definitivo ao nome de Marx. A necessidade da sua organização política está de modo igualmente definitivo ligada ao nome de Lênin. A estratégia leninista, com um golpe magistral, levou Marx a Petersburgo: só o ponto de vista operário podia ser capaz de semelhante audácia revolucionária. Experimentemos fazer o caminho inverso, com o mesmo espírito científico de aventurosa descoberta política. Lênin na Inglaterra é a pesquisa de uma nova prática marxista do partido operário: o tema da luta e da organização no mais alto nível de desenvolvimento político da classe operária. A esse nível, vale a pena convencer Marx a percorrer “a misteriosa curva da reta de Lênin”.

Janeiro de 1964