
CADERNOS de
Ética e
Filosofia Política

NÚMERO 36
DOSSIÊ ESPECIAL

LEITURAS DO ILUMINISMO
HOMENAGEM AOS 20 ANOS DA LIVRE DOCÊNCIA DE
MARIA DAS GRAÇAS DE SOUZA

CADERNOS de **Ética e Filosofia Política**

CADERNOS DE ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

Nº 36 - São Paulo - 1º semestre de 2020

Publicação semestral

ISSN 1517-0128 / eISSN: 2317-806X

Editores: Maria das Graças de Souza (responsável institucional), Alessandra Tsuji, André Manoel do Nascimento, Caio Eduardo Cunha Leitão, Christiane Cardoso Ferreira, Eugênio Mattioli Gonçalves, Giovani Valério Graciano Borges, Lourenço Fernandes Neto Silva, João Pedro Argondizo Correia, Priscila Aragão Zaninetti, 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), José 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: *A liberdade guiando o Povo*, Eugène Delacroix, 1830. Museu do Louvre, França.

USP

Universidade de São Paulo

Reitor: Prof. Dr. Vahan Agopyan

Vice-reitor: Prof. Dr. Antonio Carlos Hernandes

FFLCH

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretora: Prof. Dr. Maria Arminda do Nascimento Arruda

Vice-Diretor: Paulo Martins

Departamento de Filosofia da USP

Chefe: Prof. Oliver Tolle

Vice-chefe: Prof. Luiz Sérgio Repa

Coordenador do Programa de Pós-Graduação:

Prof. Carlos Eduardo de Oliveira

Prof. Maurício Cardoso Keinert

Endereço para correspondência e aquisição:

Profa. 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

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

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 rapidez e 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

Apresentação do Dossiê: Leituras Iluministas

Jacira de Freitas.....06

Leibniz e a História

Edmilson Menezes.....08

Corpos Celestes, misturas terrenas: mulheres, sociabilidade e filosofia em David Hume

Marcos Ribeiro Balieiro.....37

Democracia como antiutopia

Douglas Ferreira Barros.....49

Desafios da escrita política: Política e retórica, breves anotações sobre o *De Oratore*

Patrícia Fontoura Aranovich.....61

Moral e História na doutrina materialista do Barão d'Holbach

Thomaż Kawauche.....65

A pneumatologia de Voltaire e a interpretação de *Zadig, ou o Destino*

Rodrigo Brandão.....76

Jean Meslier revisitado: As ultraluzes de Michel Onfray

Paulo Jonas de Lima Piva.....89

A linguagem metafórica da música na constituição do *ethos*

Jacira de Freitas.....105

Théodore de Bèze, o *liberum veto* e os "artigos do Rei Henrique" da Polônia: as origens do esplendor constitucional no século XVI e da decadência política da sereníssima *res publica poloniae* diagnosticada por Rousseau no século XVIII

Silvio Gabriel Serrano Nunes.....125

Origem e alteração no pensamento linguístico-musical de Rousseau

Mauro Dela Bandeira.....138

A unidade do saber e os prejuízos na infância: Notas sobre o método e a pedagogia em Vico e Descartes

Antônio José Pereira Filho.....162

Filosofia da História, combate e civilização

Vladimir de Oliva Mota.....172

TRADUÇÃO

Apresentação da Tradução

Música, linguagem e nação

Evaldo Becker.....180

A Origem da Melodia, de Jean-Jacques Rousseau

Tradução de Evaldo Becker.....188

Sobre a Eloquência, de Jean-Jacques Rousseau

Tradução de Evaldo Becker.....196

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ

Este dossiê nasce da convicção de que podemos homenagear, por meio de nossos trabalhos escritos e da reflexão sobre os momentos e as ideias perenes da filosofia, a dedicação de toda uma vida a uma exemplar formação de estudantes de filosofia, com a qual alguns de nós fomos contemplados: a da Profa. Dra. Maria das Graças de Souza. Sua elegância de comportamento aliada à alternância tranquila entre a objetividade e o entusiasmo, sua produção intelectual e o conjunto de suas atividades acadêmicas foram, para nós, seus orientandos, extremamente inspiradores. A sedução exercida sobre ela pelos sistemas filosóficos, aos quais se dedicou com afincamento, não a impediu de tornar-se sensível às questões históricas e às temáticas desafiadoras postas pela nossa época. A homenagem se cristaliza assim, não apenas por suas contribuições aos estudos relativos ao legado da tradição da História da Filosofia ou, ainda, da Filosofia da História, mas também pela contemporaneidade de suas reflexões e estudos refletidos nas pesquisas de seus orientandos e alunos.

Este dossiê é um *Festschrift*, em homenagem aos 20 anos de Livre Docência de Maria das Graças de Souza. Que essa seja uma festa do pensamento em sua melhor forma de expressão, uma forma capaz de guardar a memória de um tempo bom da filosofia. Momento de novas reflexões filosóficas impostas pelas transformações sociais do início do século XXI, e, em nosso país, pela ampliação das temáticas propiciadas pela chegada, às Universidades públicas brasileiras, de estudantes oriundos das classes sociais até então excluídas. Memória de um tempo bom, sem a turbulência e sombria realidade dos tempos atuais. Esta é apenas mais uma, dentre tantas outras homenagens, a que a filósofa Maria das Graças, esse anjo tutelar dos alunos faz jus. Sua generosidade na condução de nossas pesquisas e estudos, a perspicácia de suas observações e sugestões, sua sabedoria, seu conhecimento teórico dissimulado pela modéstia são inspiradores. Que nós, seus antigos alunos, possamos reverberar no mundo à nossa volta um pouco dessa inspiração.

O presente dossiê reúne textos desenvolvidos, no âmbito de pesquisas de doutorado, sob sua orientação, desenvolvidas até meados de 2015. É por essa época que surgiu a ideia de reunir numa única coletânea os trabalhos daqueles pesquisadores, com textos dedicados a diferentes autores, de diferentes períodos, com predominância daquele conhecido como Filosofia das Luzes ou Iluminismo. A diversidade de temas e autores, assim como das metodologias adotadas nas pesquisas, decorre da amplitude do trabalho de orientação realizado pela professora, no decorrer de toda sua carreira acadêmica. Tal diversidade, contudo, não reflete discussões esparsas ou desconexas. Pelo contrário, ela exprime uma preocupação comum: apresentar os problemas filosóficos centrais postos pela filosofia e examinar a reelaboração de noções e conceitos recebidos da tradição.

A delimitação dos temas em função daquele que foi um dos mais fecundos períodos da história do pensamento resulta em múltiplas formas de abordagem, o que não apenas reflete o caráter autônomo das análises dos intérpretes aqui reunidos, mas sobretudo, a fecundidade das teorias e concepções filosóficas daquele período. Nesse

sentido, pode-se detectar na obra o recurso à História da Filosofia e à Filosofia da História como um instrumento valioso, por meio do qual é possível garantir a atividade crítico-reflexiva, tão indispensável à compreensão e elucidação dos problemas filosóficos postos pelas questões do nosso tempo. Se as interpretações aqui propostas estão empenhadas em revelar o sentido histórico-filosófico do pensamento das Luzes, quer pela articulação entre a experiência humana e o contexto cultural, científico e sócio-político, quer pelo papel adquirido pela filosofia na compreensão e organização dos eventos naturais e culturais, isso se dá pela exigência de ultrapassar os limites impostos pela fragmentação e particularização do saber.

Os textos do presente volume se subdividem em três grupos. No primeiro, encontram-se textos sobre filósofos representativos da filosofia inglesa, como David Hume, e filósofos do século XVII, como Leibniz, cujas concepções e teorias são determinantes para os debates filosóficos que serão travados no século seguinte. O segundo concentra-se nas concepções e debates suscitados pelos materialistas franceses e pela “razão militante” de Voltaire. O terceiro grupo reúne trabalhos alicerçados em pesquisas sobre a moral e a política, tal como se elaboram no interior do pensamento de Vico e Rousseau, sendo esse o grupo que apresenta o maior número de contribuições. Fortemente ancoradas na tradição iluminista, as análises aqui apresentadas não se restringem necessariamente a um recorte histórico. Algumas delas transcendem aquele período e, por vezes, dedicam-se a problematizar a recepção da obra daqueles autores pela filosofia contemporânea.

Os organizadores do presente dossiê agradecem a todos aqueles que o tornaram possível: a cada um dos autores, aos componentes dos Grupos de Estudo, cuja colaboração foi fundamental para o aprimoramento das discussões e debates, à equipe dos Cadernos de Ética e Filosofia Política da USP que acolheu a iniciativa e tornou possível a publicação dos trabalhos aqui apresentados. Vale lembrar que os textos foram submetidos à avaliação, como em qualquer número da Revista, sujeitando-se às suas normas e exigências.

A essa equipe dedico agradecimento especial pelo suporte conferido, não apenas durante a preparação das primeiras versões do dossiê, como ainda nas etapas subsequentes quando da preparação da publicação final.

Jacira de Freitas
Outono de 2020

LEIBNIZ E A HISTÓRIA

Edmilson Menezes¹

Resumo: Usualmente, entre nós, o autor da Monadologia não é estudado a partir de um interesse filosófico pela história; no entanto, suas preocupações intelectuais dirigem-se a essa área, e algumas filosofias da história tiveram os *Essais de théodicée* (1710) em seus horizontes, embora não houvesse Leibniz escrito uma teodicéia da história. O objetivo do trabalho é apresentar alguns prismas do pensamento leibniziano quanto àquele interesse, com destaque para o vínculo entre trajetória dos homens e embasamento teológico, de forma a compreender como estes dois elementos se articulam e justificam o otimismo enquanto marco analítico decisivo para uma ideia de história.

Palavras-chave: Leibniz – história – teologia – otimismo.

1. Preâmbulo: as bases metafísicas da reflexão leibniziana sobre a história – o princípio da harmonia preestabelecida

Existe uma disposição intrínseca ao ser humano, enquanto ser racional, que é a busca da verdade. O desejo pelo verdadeiro orienta o espírito no sentido de conduzi-lo à superação das dúvidas e incertezas que nele se fazem presentes. Nesse processo de superação de certa ininteligibilidade das coisas, a razão vai como que desvelando a aparente confusão do mundo, conferindo assim, clareza e sentido à realidade que o homem sente e percebe.

A capacidade que a razão tem de compreender como se dá tal desvelamento, a atitude crítica manifesta por meio da investigação profunda do real em toda sua complexidade estrutural, a análise das próprias possibilidades de se conhecer tal estrutura, enfim, essa inclinação do espírito pela verdade são elementos específicos da dimensão filosófica, portanto, metafísica, do saber humano. É precisamente nessa esfera que se configura todo itinerário de busca do conhecimento verdadeiro, traçado a partir do exame reflexivo que a razão empreende sobre si mesma, perfazendo-se quando, suprassumindo as dimensões subjetiva e objetiva da realidade, alcança um completo entendimento das coisas que podem ser conhecidas, assim como, uma pura racionalidade do sujeito capaz de conhecê-las. Diante disso, podemos indagar: é realmente possível que haja uma perfeita correspondência entre verdade e ser? Em que medida é o mundo completamente inteligível? Compreendê-lo como tal, implica dotá-lo, simultaneamente, de significado e realidade? Algo é verdadeiro porque existe ou o contrário, algo se efetiva quando a razão lhe confere sentido e verdade pelo

¹ Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. Bolsista CNPq.

processo cognoscitivo? A esse respeito é razoavelmente sensato pensar o argumento aristotélico que reconhece certa assimetria na relação entre a verdade e o ser; ora, é aquela que depende deste e não o inverso. Aristóteles coloca que não é por ser verdade que Sócrates é branco que Sócrates é branco, mas é por Sócrates ser branco que é verdade que ele é branco.² Temos aqui uma nítida valorização do sensível no que se refere ao ato de conhecer a verdade das coisas.

Uma parcela significativa da modernidade filosófica toma um viés distinto daquele do estagirita na medida em que busca a causa da essência, da existência e das ações e reações de um ser naquilo que se denomina *sujeito cognoscente*. Ou seja, pensar o mundo e dizê-lo a partir da subjetividade é um signo distintivo da filosofia moderna. Nesse contexto, é possível aduzir o conhecimento subjetivo como sendo complementar à realidade objetiva, isto é, a relação entre verdade e ser, conhecimento e natureza não pode ser assimétrica, mas reciprocamente correspondente e complementar, pois é preciso reconhecer que o sujeito *quer* perceber e representar o real e este, por seu turno, dispõe-se naturalmente à percepção e à representação. Em última instância, conhecer verdadeiramente implica evidenciar as estruturas cognoscitivas do sujeito, na medida em que elas encerram verdades eternas e necessárias e, nesse aspecto, transpondo tais verdades para a realidade material, podemos estabelecer, por analogia, uma possível correspondência entre subjetividade e objetividade. É fundamental admitir, então, que existe uma inclinação da essência à existência, uma tendência das ideias e verdades inatas para a consciência objetiva das coisas, ou seja, o pensamento não se dirige ao mundo exterior sem voltar-se simultaneamente para si mesmo.

Para Leibniz, um dos principais expoentes da modernidade, a alma racional encerra o ser, a substância, o uno, o mesmo, a causa, a percepção, o raciocínio e uma série de outras noções que os sentidos não podem fornecer-nos³. Também admite, como é sobejamente conhecido, as ideias e verdades inatas. Elas estão sempre no espírito mas só se tornam propriamente avaliadas ao se converterem em objetos da apercepção, isto é, da consciência. Mas, deve-se acrescentar que as ideias e as verdades estão inatas em nós como inclinações, disposições, hábitos ou virtualidades naturais, e não como ações, embora tais virtualidades sejam sempre acompanhadas de algumas ações, muitas vezes insensíveis, que lhes correspondem⁴. Para o filósofo, o conhecimento tomado num sentido geral é mais do que a mera demonstração da necessária conexão e concordância, ou da oposição e discordância entre duas ideias. Com efeito, já se encontram no nosso intelecto tais ideias e é precisamente o conhecimento delas que nos capacita a discernir o necessário do contingente, o existente do puramente possível, ou o real do imaginário. Num sentido mais específico, enquanto conhecimento da verdade, conhecer implica perceber, além da ligação coerente das ideias entre si ou entre estas e as coisas, a própria *razão* daquilo que conhecemos ou experimentamos. Impõe-se, nesse aspecto, reconhecer “não poder algum fato ser tomado como verdadeiro ou existente, nem algum enunciado ser considerado verídico, sem que haja uma razão suficiente para ser assim e não de outro modo, embora frequentemente tais razões

² Cf. LOPES DOS SANTOS, “Leibniz e os futuros contingentes”, p. 95. Ver também ARISTOTE, *La Métaphysique*, t. I, p. 207 (1007 a20-b10).

³ LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Livro II, Cap. I, p. 70.

⁴ Cf. Id. *Ibid.*, Introdução.

não possam ser conhecidas por nós.”⁵ Este enunciado nos remete ao princípio da razão suficiente que, junto com o princípio da contradição, constituem os fundamentos dos nossos raciocínios. O principal mote, isto é, os objetos específicos dos nossos raciocínios, são os atos de reflexão, aos quais chegamos pela apreensão das verdades necessárias e suas abstrações. Conceber tais verdades a partir de um exame reflexivo é o que constitui o conhecimento das realidades básicas e do universo como um todo.

O autor dos *Novos Ensaios* compreende o universo, na sua totalidade, como um complexo dinâmico composto por entidades dotadas de um princípio de força e capazes de engendrar o movimento que constitui a efetividade⁶; tal força ou vigor permanece sempre, a despeito da mudança, passando apenas de matéria em matéria. Apesar dessa complexidade, o dinamismo do universo não é desordenado, pois obedece a uma determinada lógica racional expressa na cadeia de razões que oferece a causa da essência, da existência, das ações e reações dos seres, conforme as leis da natureza e a ordem preestabelecida. Ora, deve haver uma série causal ou uma cadeia de razões que organize e determine o ser e a verdade. Sendo assim, como esse encadeamento tende ao infinito, o ideal seria atingir uma “causa primeira”, “causa incausada”, ou seja, Deus⁷. Com isso, ter-se-ia uma razão suficiente de si mesma e de toda realidade efetiva. Portanto, na dinâmica da natureza percebe-se uma total relação entre as coisas, no sentido de que parece haver um “enlace de todas as coisas criadas a cada uma e de cada uma a todas as outras(...)”⁸ construindo um universo harmonicamente perfeito. Essa harmonia lógica da natureza está circunscrita na própria unidade substancial constitutiva do real.

A lei serial que liga as mônadas entre si chama-se harmonia preestabelecida; ela consiste no fato de que Deus, por sua vontade e sua sabedoria, conduziu o ser das mônadas de tal modo que as percepções de cada uma delas, a cada instante, reagindo entre si, distinguem-se das outras pelo ponto de vista que cada mônada tem do universo, ou seja, por seu grau de clareza, de inteligibilidade. Deus, ao regular o todo, atendeu a cada parte e muito em especial a cada mônada, cuja natureza representativa nada conseguiria limitar à representação de uma só parte das coisas, muito embora, na verdade, esta representação seja confusa apenas nos detalhes de todo o universo, e distinta apenas em pequena parte das coisas, ou seja, ou nas mais próximas ou nas maiores, relativamente a cada uma das mônadas; de outra forma cada mônada seria uma divindade. As mônadas são, por isso mesmo, não limitadas no objeto, mas na modificação do conhecimento do objeto. Todas tendem confusamente para o infinito, para o todo, mas os graus das percepções distintas as limitam e distinguem. A harmonia preestabelecida quer dizer, pois, que Deus, ao criar cada mônada, leva em consideração todas as outras; a vontade de criar uma mônada particular com todos os acontecimentos que disso decorre não é jamais um decreto primitivo ou absoluto; não há vontade solta em Deus; mas, tendo querido o melhor dos mundos possíveis, Ele deu a cada uma das substâncias toda a perfeição possível; acontece que seu decreto em relação a uma

⁵ LEIBNIZ, “Monadologie”, §32, p. 249.

⁶ Ver LEIBNIZ, “Monadologie”, §§7 e 8, p. 244.

⁷ Id. Ibid. §38 e segs., p. 251.

⁸ Id. Ibid. §56, p. 254.

substância particular, ou a um acontecimento dessa substância, é sempre um decreto *exhypothesi* resultante de uma ordem universal.

A harmonia preestabelecida permite explicar em que sentido (puramente ideal) uma mônada age: numa mônada, da qual todo o ser é representativo, a ação designa uma passagem a um degrau superior de inteligibilidade e a paixão, a passagem a um grau inferior. Ora, em virtude da harmonia, o aumento de inteligibilidade em uma mônada tem por correlativo necessário a diminuição de inteligibilidade em uma ou em várias outras; podemos dizer, então, (idealmente) que a primeira age sobre as segundas. Um caso particular dessa interação é posto em evidência a propósito do problema da união entre corpo e alma: entre a alma e o corpo não existe influência real, como o queria Descartes⁹, mas harmonia preestabelecida, como entre dois relógios tão bem regulados por seu fabricante que eles continuarão indefinidamente a marcar a mesma hora um e outro. Essa independência e essa espontaneidade não impedem que, de uma maneira ideal, possamos falar de uma interação, no seguinte sentido: o que é ação em um, corresponde uma paixão no outro e vice-versa.

Na pré-ordenação divina as vias da natureza estariam de acordo com aquelas da graça:

Assim, estando persuadido, aliás, do princípio da *harmonia* em geral e, por conseguinte, da *perfeição* e da harmonia preestabelecida de todas as coisas entre elas, entre natureza e graça, entre os decretos de Deus e nossas ações previstas, entre todas as partes da matéria, e mesmo entre o futuro e o passado, o todo conforme à sabedoria imperante de Deus, cujas obras são as mais harmônicas que se possa conceber; eu não poderia deixar de conduzir-me a esse sistema que estabelece que Deus criou a alma, inicialmente, de tal modo que ela deve se produzir e se representar ordenadamente o que se passa no corpo; e o corpo também de tal modo que ele deve fazer de si mesmo o que a alma ordena.¹⁰

As perfeições da alma, assim como as da natureza, são, por assim dizer, “emanações” das perfeições divinas sobre o universo. Leibniz permanece de acordo com a ideia que estabelece: tudo se faz mecanicamente na natureza. Mas crê que os próprios princípios da mecânica, isto é, as leis da natureza, em relação à força movente, procedem de razões superiores e de uma causa imaterial que faz tudo de maneira a mais perfeita. As percepções grandes e notáveis provêm por graus daquelas que são excessivamente insignificantes para serem notadas. Não concordar com isso é o mesmo que afirmar o desconhecimento da imensa sutileza das coisas, que envolve um infinito atual, em toda a parte e sempre. O que se esconde não deixa de existir por isso: “Porém”, diz Leibniz, “existe, nos tesouros da sabedoria divina, isto é no Deoabscondito, e, o quer dizer o mesmo, na harmonia universal das coisas, uma grandeza secreta que lhe faz considerar como melhor e como preferível a todas as outras a série universal atual, compreendendo os acontecimentos que nós admiramos e os julgamentos que nós veneramos.”¹¹

⁹ Cf. LEIBNIZ, “Monadologie”, §80, p. 260.

¹⁰ LEIBNIZ, “Essais de théodicée”, §62, p. 146.

¹¹ LEIBNIZ, “Essais de théodicée”, La cause de Dieu, §142, p. 460.

Com efeito, o universo é composto de substâncias imateriais, análogas às almas, das quais somente uma espécie, a dos espíritos, é dotada de reflexão. Essas substâncias imateriais estão, como já afirmamos, unidas entre si não por causalidade física, mas por causalidade ideal, mediante relações reguladas, graças às quais se intercomunicam e constituem juntas uma harmonia universal perfeita, na qual a simplicidade das vias é igual à riqueza dos efeitos.¹² Nada, nem mesmo os milagres nem a graça, estão ausentes à ordem. Para Leibniz, os atos de cada substância foram antecipadamente regulados, de maneira que estejam de acordo com todos os atos de todas as outras substâncias: “E é isso que faz com que, representando cada uma dessas substâncias exatamente todo o universo à sua maneira e segundo certo ponto de vista, e ocorrendo as percepções ou expressões das coisas externas na alma no momento preciso em virtude de suas próprias leis, como em um mundo à parte e como se não existisse nada além de Deus e da alma, haja um perfeito acordo entre todas essas substâncias.”¹³ A interação entre as substâncias, por conseguinte, tem unicamente em Deus a sua razão *a priori*; e não poderia ser de outra forma se entendermos, com Leibniz, que estamos tratando de um conceito primitivo (Deus), do qual se estrutura todos os conceitos derivados (harmonia):

Um conceito primitivo (...) é um conceito que não pode ser reduzido a outro, porquanto o objeto a que se refere não apresenta outras características, senão que se manifesta somente por meio de si mesmo (*sed est index sui*). Um conceito assim só pode dar-se com respeito àquela coisa que é conhecida por si mesma, quer dizer, com respeito à substância suprema, ou seja, Deus. Todos os conceitos derivados que podem chegar a formar-se só podem ser adquiridos por meio desse conceito primitivo, de tal sorte que nas coisas nada existe senão por ação de Deus e em nosso espírito não se pode nada pensar senão por meio da ideia de Deus, *embora não possamos chegar a conhecer com absoluta claridade de que maneira brotam de Deus as naturezas das coisas ou como emanam as ideias das coisas da ideia de Deus*, no que teria, aliás, de consistir em última análise o conhecimento adequado de todas as coisas em virtude de sua causa.¹⁴

É graças a essa harmonia que os pontos de vista de cada substância sobre o mesmo universo formam um todo coerente, é graças a essa harmonia que, por exemplo, as modificações de minha alma e os movimentos de meu corpo concordam como dois relógios que marcassem a mesma hora. A harmonia universal desemboca no sumo poder e na sabedoria divinos: “(...) tudo o que Deus faz é harmonicamente perfeito.”¹⁵ Aquele corpo é

¹²Cf. BELAVAL, Y., “Leibniz”. In: *Histoire de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1973.

¹³ LEIBNIZ, “Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias”, p. 26-27.

¹⁴ LEIBNIZ, *Opusculum et fragmenta inédita de Leibniz*, p. 513.

¹⁵LEIBNIZ, “Essais de théodicée”, §74, p. 151. Pode-se, pois, dizer que através da ideia de Deus e da noção de harmonia temos acesso privilegiado ao sistema, além disso, esses elementos da filosofia de Leibniz justificariam sua preocupação, por exemplo, com a unificação das igrejas. Sem dúvidas, a harmonia permanece a suprema verdade metafísica. Nela acabam se fundindo as diversidades que pareciam irreduzíveis, que se agrupam num todo onde cada uma tem seu lugar, de acordo com a ordem estabelecida por Deus. Tudo se passa, nos lembra Paul Hazard, como se o universo fosse um

orgânico, quando forma uma espécie de autômato ou de máquina da natureza, que é máquina não somente no todo, mas ainda nas menores partes que podem se fazer notar. Por causa da plenitude do mundo tudo está ligado, e cada corpo age sobre cada outro corpo, mais ou menos, segundo a distância, e é por ele afetado por relação; segue-se que cada mônada é um espelho vivo, dotado de ação interna, representativo do universo, segundo seu ponto de vista, e tão regulado quanto o próprio universo. Desta forma, as percepções nas mônadas nascem umas das outras pelas leis dos apetites ou das causas finais do bem ou do mal, que consistem nas perfeições notáveis, reguladas ou desreguladas, como as mudanças dos corpos e os fenômenos de fora nascem uns dos outros pelas leis das causas eficientes, ou seja, dos movimentos. “Assim, há uma *harmonia* perfeita entre as percepções das mônadas e os movimentos dos corpos, preestabelecida desde o início entre o sistema de causas eficientes e o das causas finais. Nisto consiste o acordo e a união física da alma e do corpo, sem que uma possa mudar as leis do outro.”¹⁶

Deus age não só fisicamente, mas, ainda, livremente. Nele não está somente a causa eficiente, mas também o fim de todas as coisas; em resumo, Deus não manifesta unicamente sua grandeza e poder na máquina do universo já construída, mas, também, sua bondade ou sabedoria no plano de sua construção. Deve-se atentar para a ideia de que o mundo não é apenas o mais perfeito fisicamente, ou bem, se se prefere, metafisicamente, porque ele contém a série de coisas que apresenta o máximo de realidade em ato, porém, ele é ainda o mais perfeito possível moralmente, pois a perfeição moral é, com efeito, para os espíritos eles mesmos, uma perfeição física: “Donde se segue que o mundo é não só uma máquina deveras admirável; mais ainda: ele é, enquanto composto de espíritos, a melhor das repúblicas, aquela que lhes dispensa as maiores felicidade e alegria possíveis, consistindo nessa felicidade a perfeição física dos espíritos.”¹⁷ No entanto, pode-se dizer que é justamente o contrário que encontramos no mundo: para os bem intencionados, com frequência, as coisas vão mal; não são só os animais inocentes, mas também os homens inocentes, são sobrecarregados de diferentes malefícios, atingidos, as vezes, com uma extrema crueldade, de forma a que o mundo pareça, sobretudo se consideramos os destinos do gênero humano, antes assemelhado ao caos que a uma obra bem ordenada, fruto de uma sabedoria superior. Essa, contudo, não passa de uma avaliação guiada apenas pela primeira aparência, e com ela, arrastamos em nosso exame o seu caráter superficial e célere. Entretanto, ao examinarmos as coisas mais de perto, impõe-se a opinião contrária.

Leibniz evoca o princípio jurídico que diz: é, sem dúvidas, injusto julgar antes de haver examinado a lei por inteiro; e, dessa forma, argumenta a favor da estabilidade harmônica no mundo. Nós conhecemos somente uma parte ínfima da eternidade que se prolonga na imensidade; pois os milhares de anos registrados pela História, são, na verdade, “pouca coisa”. E, no entanto, é de acordo com essa experiência mínima que julgamos temerariamente a imensidade e a eternidade; julgamento assemelhado ao de homens que,

grande coro, “o indivíduo tem a ilusão de nele cantar sozinho o seu canto mas, na realidade, ele faz somente seguir por sua conta uma imensa partitura, na qual cada nota foi colocada de tal modo que todas as vozes se correspondem e formam um concerto mais perfeito do que a harmonia das esferas.” (HAZARD, *La crise de la conscience européenne*, p. 207).

¹⁶LEIBNIZ, “Principes de la Nature et de la Grâce”, §3, p. 224.

¹⁷LEIBNIZ, “De la production des choses”, p. 185.

nascidos e instruídos numa prisão, creem não haver no mundo outra luz senão aquela da rústica lamparina que ilumina seus claudicantes passos. Olhemos, insiste Leibniz, um belo quadro e o cubramos em seguida, de sorte que reste somente uma minúscula parte. O que veremos nela, mesmo examinando-a muito proximamente, mesmo quando dela nos aproximamos mais e mais, senão certo amontoado confuso de cores, feito sem escolha e sem arte? E, todavia, ao levantarmos o véu e olharmos o quadro por inteiro da distância conveniente, compreenderemos o que tinha antes um ar de tarefa feita ao acaso sobre a tela como revelador efeito da arte perfeita de um pintor. É *a priori certo que todas as coisas*, e com a mais forte razão os espíritos, recebem a maior perfeição possível.¹⁸

Segundo o filósofo, “toda substância é como um mundo completo, como um espelho(...) de todo o universo(...)”¹⁹. Nessa perspectiva, poder-se-ia dizer que a razão pode conhecer as causas da realidade natural a partir da apreensão da configuração substancial das coisas. Estando a essência compreendida nas ideias e, como estas residem no espírito, é possível estabelecer um nexos entre espírito e natureza, razão e existência. A possibilidade de compreender e explicar o mundo parte da nossa capacidade de abstrairmos e nos elevarmos ao conhecimento dessa ligação, à intuição das ideias inatas, das verdades necessárias e dos princípios racionais. Como exemplo de um destes princípios, um dos principais para se entender sua teoria do conhecimento, Leibniz assinala:

Ora, por esse único princípio, a saber, que é preciso haver uma razão suficiente pela qual as coisas são antes assim do que de outro modo, demonstra-se a divindade e o resto da metafísica ou da teologia natural, e mesmo de certa maneira os princípios físicos independentes da Matemática, isto é, os princípios dinâmicos, ou da força.²⁰

Portanto, a percepção reflexiva ou a ação de conhecer como as outras coisas podem ser percebidas não é uma visão, nem um sentimento ou uma imaginação, mas uma investida que o espírito empreende sobre si mesmo, buscando encontrar, assim, as razões *a priori* da determinação das coisas. Como vimos, apenas as mônadas racionais têm esse caráter reflexivo. Nesse sentido, “as Mônadas são limitadas não no objeto, mas na modificação do conhecimento do objeto. Todas tendem confusamente para o infinito, para o todo, mas os graus de Percepções distintas as limitam e distinguem.”²¹

O fato de o espírito ou alma racional poder refletir-se e, com isso, ascender, gradativamente, à plena racionalidade garante, apesar dessa inclinação ao infinito, certa compreensão e certa consciência da finitude, dos limites do próprio espírito no tocante ao conhecimento dos fenômenos. Seguramente, o alvo que a alma racional pretende atingir é a perfeição. Nesse aspecto, é preciso também, conhecer o que é a perfeição, o que é o Ser Perfeito; em outros termos, é necessário que se apreenda as razões da existência da Mônada Infinita. A possibilidade de conhecermos o que é Perfeito, de conhecermos aquilo que

¹⁸Ib. Ibid.

¹⁹LEIBNIZ, “Discours de métaphysique”, IX, p. 214.

²⁰LEIBNIZ, *Correspondência com Clarke*, p. 172.

²¹LEIBNIZ, “Monadologie”, §60, p. 255.

constitui causa de si mesmo e de todas as coisas, nos torna superiores aos outros seres. Nesse sentido, impõe-se outra importante distinção entre as mônadas ordinárias e os espíritos: “as Almas em geral são espelhos vivos ou imagens do Universo das criaturas, mas os Espíritos são ainda imagens da própria Divindade, ou do próprio Autor da natureza, capazes de conhecer o sistema do universo (...)”²².

Cumpra ainda destacar que o conhecimento do universo, nesse contexto, não está atrelado simplesmente a uma investigação empírica dos fenômenos, ou seja, não parte da mera observação sensível da natureza. Ora, sendo a percepção o elemento específico da teoria do conhecimento em Leibniz, a atividade perceptiva e, na mesma linha, a atividade reflexiva, correspondem a uma ação intuitiva. Percebemos a realidade intuitivamente; o ser racional reconhece aquilo que se lhe manifesta pela percepção intelectual. Contudo, podemos ter também percepções sensíveis. Isso conduz Leibniz a reconhecer duas espécies de verdades, as de razão e as de fato. As primeiras são necessárias e o seu oposto impossível, já as últimas são contingentes e o seu oposto possível. Todavia, como não devemos partir da contingência à necessidade, mas sim, da razão última e necessária das coisas para explicar a existência, infere-se: o conhecimento metafísico possui um valor maior do que o conhecimento sensível. Na “representação arquetônica” do entendimento divino – esfera das verdades eternas e ideias necessárias – vislumbramos o fundamento da realidade possível e atual, do que é e daquilo que pode vir a ser, conforme a ordem necessária da natureza. Assim, pensar na ideia de Deus, da essência, do infinito, da verdade; enfim, conceber as ideias fundamentais como asseguradoras de todo conhecimento e percepção racionais, a partir de uma breve apreciação da *Monadologia*, nos leva a concluir que, em Leibniz, todo conhecimento depende da Metafísica, mais especificamente da ideia de Deus, porquanto, segundo o filósofo: “não há qualquer outro objeto externo agindo em nossa alma e excitando imediatamente a nossa percepção. Temos assim em nossa alma as ideias de todas as coisas apenas devido à contínua ação de Deus sobre nós, quer dizer, pela razão de todo efeito exprimir sua causa, e por isso a essência da nossa alma é uma expressão, imitação ou imagem da essência, pensamento e vontade da divindade e de todas as ideias compreendidas nela.”²³Essa ideia de Deus corresponde a uma formulação sistemática que integra a possibilidade de uma harmonia cosmológica detectada e entendida como racional.

A filosofia de Leibniz, em última análise, permanece baseada nesta ideia nuclear: tudo nas diversas substâncias acontece em conformidade com leis internas próprias a cada uma delas, estando, entretanto, em função do engenho do criador divino, as modificações ocorridas em cada substância em perfeita concordância com o que ocorre em todas as outras, podendo, portanto, cada substância ser tomada como um espelho a refletir, a partir do ponto de vista característico dessa substância, a totalidade do universo. Desse modo, apesar da autonomia absoluta de cada substância, o universo pode emergir como uma totalidade cujas partes estão tão harmonicamente dispostas que se tem a impressão de haver uma acomodação mútua entre elas, produzida por interações causais. Entretanto, uma vez que interações desse tipo acarretariam uma, por assim dizer, perda de substancialidade das substâncias em questão, resta somente, então, que essa harmonia seja preestabelecida por

²² LEIBNIZ, “Monadologie”, §83, p. 261.

²³ LEIBNIZ, “Discours de métaphysique”, §XXVIII, p. 242-243.

Deus quando da criação do mundo.²⁴A harmonia envolve todo o universo até o seu mais ínfimo detalhe, onde o melhor se estabelece como conexão. A temporalidade, desde então, é integrada no encadeamento dos acontecimentos.

2. Leibniz: teologia e história

Para uma considerável parte da inteligência do século XVII, a verdade teológica deve ser reatualizada com a incumbência de preencher a indeterminação motivada pelo descomedimento da razão.²⁵ Nesse âmbito, a filosofia precisa estar sob a prevenção e a aliança teologal.

A teologia fornecerá os preceitos encarregados da redefinição de vários ramos da cultura do espírito. A filosofia e a história, sob o escudo teológico, ajustam-se mais uma vez em vista do *combate* às intimidações apontadas à tradição cristã. Um leitor de Descartes apresentará novo impulso ao diálogo entre filosofia e história: fujamos ao isolamento do *Cogito*; existem outros espíritos como nós, e o comércio entre os espíritos é confirmado pela história sagrada e pela história profana:

(...) porque é preciso que todos os que existam tenham um comércio entre si, é preciso, também, que isso tenha uma causa e, além do mais, que todos exprimam a mesma natureza, porém, de diversas maneiras; ora, a causa que faz com que todos os espíritos tenham um comércio entre si, ou exprimam a mesma coisa, e existam, é aquela que traduz perfeitamente o universo, a saber, Deus. Essa causa não tem causa, e é única. Donde, de imediato se conclui que existe uma pluralidade de espíritos como o nosso; e como não é difícil pensar que os homens com os quais lidamos podem encontrar o mesmo tanto de causas para duvidar de nós, como nós deles, e que nenhuma razão mais forte milita em nosso favor, eles também existirão e terão espíritos. É assim que nos mantemos para confirmar a história sagrada e a história profana, com tudo aquilo que respeita à condição dos espíritos ou substâncias racionais.²⁶

Com efeito, a história nos instrui a compreender a jurisprudência, a trajetória dos romanos, a abarcar o direito civil, a vida eclesiástica, a dominar o direito canônico, as organizações da idade média, a abranger o direito feudal, a era moderna e a fazer uso do direito público. Eis alguns exemplos, mesmo que sucintos, de como a história pode nos propiciar componentes importantes para a compreensão das instituições humanas. A história não é um simples objeto de curiosidade, nem possui como tarefa a trivial coleção de fatos; ela tem por alvo nos mostrar os diversos fundamentos da composição das sociedades, nos conduzir às suas origens – e aqui reside o seu ponto principal. Todavia, haverá um impasse

²⁴ MARQUES, “Apresentação”, p. 11.

²⁵ Cf. GUSDORF, G., “L’homme des Lumières”, p. 26. Ver também: HAZARD, *La crise de la conscience européenne*.

²⁶ LEIBNIZ, “Comment distinguer les phénomènes réels des imaginaires”, p.197.

quando chegarmos a essas origens, se tentarmos compreendê-las nelas mesmas: uma indeterminação ou uma incerteza tomará conta do raciocínio. Ao contrário, ao subordinarmos o intento histórico a princípios ordenadores, cuja evidência nem sempre é observada instantaneamente, não só as origens, mas o desenvolvimento do mundo e das instituições ganha maior inteligibilidade. Existe certa sabedoria, uma espécie de ciência que nos governa, mesmo nas inseguranças, para descobrir de que lado encontra-se a maior aparência. No entanto, diz Leibniz²⁷, é espantoso que ela seja quase desconhecida e que os Lógicos não tenham examinado, ainda, os graus de probabilidade ou de verossimilhança existentes nas conjecturas ou provas que possuem, não obstante, seu valor também assegurado, igualmente aos números; esse valor pode e deve nos servir não para chegarmos a uma certeza, o que é impossível, mas para agirmos o mais razoavelmente que se possa diante dos fatos ou conhecimentos a nós fornecidos. Isso permite compreender o universo como um intrincado conjunto eficaz formado por forças capazes de gerar o movimento que compõe a realidade; tais forças conservam-se sempre ocorrendo apenas segundo a disposição das matérias. Logo, o universo não é caótico, porque satisfaz a uma lógica racional expressa na cadeia de razões que oferece o motivo das ações e reações dos diversos seres, consoante a uma ordem preestabelecida. Com efeito, divisa-se uma série causal que constitui e define o ser e a verdade; esse encadeamento tende ao infinito. O ideal, portanto, seria atingir uma “causa incausada”²⁸, ou seja, razão suficiente de si mesma e de todo fato real. Na totalidade da natureza percebe-se uma profunda e inteira relação entre os acontecimentos, um universo harmonicamente completo. Essa harmonia lógica encontra-se adstrita à própria unidade substancial característica do verdadeiro e do real.

A criação revela-se sob os auspícios e decretos divinos; eles se dirigem aos movimentos voluntários das substâncias inteligentes, que Deus quis criar, considerando o que elas quereriam e fariam em diferentes circunstâncias e situações, nas quais Ele poderia colocá-las, a fim de tomar uma resolução conveniente. Em outros termos, Deus, ao criar o mundo, levou em consideração não apenas critérios lógicos, mas, igualmente, princípios morais. Assim, uma providência é perfeitamente justificada: “com toda a certeza, é o fundamento da Providência e de todas as nossas esperanças saber que existe algo de bom e de justo nele mesmo, e que Deus sendo a própria sabedoria não falha ao escolher o melhor.”²⁹ A providência, enquanto um princípio organizador, permite-nos reagrupar, analiticamente, o que parece confuso na história e nela encontrar estabilidade e sabedoria. Para Leibniz, a história demonstra a providência de Deus e a verdade do cristianismo: os “conhecimentos Históricos (...), por assim dizer, nos permitem penetrar nos segredos da Providência”, como as ciências propriamente ditas nos fazem “conhecer as grandezas da sabedoria divina.”³⁰ Não podemos, com riqueza de detalhes, conhecer os desígnios da

²⁷ LEIBNIZ, “Nouvelles ouvertures”, p. 226-227.

²⁸ LEIBNIZ, “Monadologie”, §38 e segs., p. 251.

²⁹ LEIBNIZ, “Leibniz a Philippi, 01/168”, *Die philosophischen Schriften* (Band IV), p. 284.

³⁰ LEIBNIZ, “Nouvelles ouvertures”, p. 226. Em outra passagem, Leibniz afirma: “Finalmente, o que há de mais em harmonia com a piedade do que as obras de Deus e da Providência, cuja apreciação nos maravilha, as quais não são menos importantes na natureza das coisas, tampouco na sucessão da história e no governo da Igreja, mas resplandecem na raça humana?” (LEIBNIZ, “Leibniz a Magliabechi, 2/05/1692”, *Opera omnia* (Tomo V), p. 99).

providência, entretanto, temos a possibilidade de afirmar – e provar, se for necessário, pela física e pela biologia – que seus fins dirigem o mundo. A razoabilidade penetra os caminhos da providência histórica, assegurando-lhe, pelo recurso à lógica e à filosofia, uma dignidade intelectual dantes não vislumbrada. “Com o autor da *Teodicéia*, a filosofia permanece uma auxiliar da teologia.”³¹ Contra Descartes, ele aceita que a fé não contradiz a razão, que a filosofia não pode se desinteressar da teologia, e que a história tem uma função apologética.

A história, em colaboração com a filosofia e a jurisprudência, possui um papel no terreno da teologia que concerne aos fatos. “A História da Antiguidade é de uma necessidade absoluta para a prova da verdade da religião e, colocando à parte a excelência da doutrina, é por sua origem divina que a nossa se distingue de todas as outras.”³² Não se pode ter um melhor uso da história do que dá testemunho sincero às grandes verdades contidas nos antigos autores, desde que exatamente verificados – eis o papel da investigação; “e, se os maometanos e os pagãos, e mesmo os libertinos, não se rendem à razão, pode-se dizer que é, principalmente, pelo erro de não saberem história antiga, assim, aqueles que a ignoram por inteiro são sempre crianças, do mesmo modo como aquele egípcio, que fala a Sólon, julgou os gregos³³.”³⁴

A história sagrada dos cristãos, que se difere das demais, pois, além de santa, é, também, racional, torna-se o núcleo para o qual convergem todas as demais histórias. O irresistível influxo da razão que interpreta a história confere maioridade àqueles que a ela se submetem e, ao mesmo tempo, transformam-se em intérpretes dos seus princípios maiores. As verdades e consequências teológicas, possuidoras de uma certeza moral e não metafísica, “supõem, em parte, a história e os fatos, e, em parte, a interpretação dos textos. Mas, para bem se servir dessa história e desses textos, e para estabelecer a verdade e a antiguidade dos fatos, o caráter genuíno e a divindade de nossos livros sagrados, e mesmo a antiguidade eclesiástica, e, enfim, o sentido dos textos, é preciso ainda recorrer à verdadeira filosofia (...)”³⁵ A verdade da religião cristã descobre na história uma aliada: por seu intermédio, é possível enfrentar os opositores do Cristo, assim como, sustentar as verdades da fé. Leibniz reconhece a importância da história humana, e das artes e ciências que dela dependem: a história universal dos tempos, a geografia dos lugares, a investigação das antiguidades e das diversas coisas que trazem consigo testemunhos, como condecorações, inscrições, manuscritos etc.; o conhecimento das línguas, a filologia, a etimologia; ajunte-se, ainda, a literatura, por meio da qual se aprende o progresso dos conhecimentos, as notícias, das quais se precisa para verificar o que outros já pensaram, e a jurisprudência. Não obstante, as múltiplas possibilidades oferecidas pelo estudo histórico podem levar, ademais, ao risco de nos colocar num emaranhado de subsídios e informações, cuja saída é difícil. É imperioso que haja um escopo específico a guiar o historiador ou o leitor das antiguidades, a fim de que seu esforço convirja para um resultado proeminente.

³¹ BELAVAL, Leibniz critique de Descartes, p. 110.

³² LEIBNIZ, “Nouvelles ouvertures”, p. 226.

³³ PLATÃO, “Timée”, 22b.

³⁴ LEIBNIZ, “Nouvelles ouvertures”, p. 226.

³⁵ LEIBNIZ, “Leibniz a Th. Burnett, 01/02/1697”, *Die philosophischen Schriften* (Band III), p. 193.

O maior uso do conhecimento das Antiguidades e das línguas mortas é aquele que se tira para a Teologia, tanto no que toca a verdade da Religião Cristã e a autoridade dos Livros Sagrados, como para explicar esses livros e dirimir suas dificuldades, e para conhecer, enfim, a doutrina e a prática da Igreja de Deus e as leis ou cânones da jurisprudência divina.³⁶

A religião e a teologia serão as fontes das quais o historiador se servirá para orientar seu discernimento dos elementos a seres comprovados, avaliados ou investigados. O intuito volta-se à utilização de todo o manancial técnico do seu ofício em proveito da fé: qual sentido outro poderia conceder relevância ao seu trabalho? Fora do raio de influência da fé, tudo parece menor e irrelevante. Da ciência mais abstrata à mais concreta, da matemática à história, tudo proclama a verdade divina, tudo pede a atenção do sábio.

A história da salvação, parâmetro para todas as outras, é a mais importante, pois, enquanto história da religião cristã, ocupa-se da proclamação, no tempo, das verdades reveladas por Deus e assumidas pelos crentes. “O uso da História será apenas entretenimento, caso não esteja ali demonstrada a verdade da religião cristã, o que só pode ser feito por meio das histórias.”³⁷ Tomando por base essa referência, pode-se, então, instituir com segurança a serventia da história: “O uso da história consiste, principalmente, no prazer do conhecimento das origens, na justiça atribuída aos homens que bem mereceram, no estabelecimento da crítica histórica e, sobretudo, da história sagrada que sustenta os fundamentos da revelação.”³⁸ Se Descartes, que toma a matemática como único modelo, não tivesse sido levado, pela sistematização da dúvida, a opor tão nitidamente verdade e erro, se tivesse praticado a diplomacia e a jurisprudência, teria aprendido a estimar a verdade do provável. Lá, onde ele só vê um tecido de fábulas, poderia ter descoberto que o conjunto das antiguidades “serve não só à satisfação dos curiosos, mas bem antes para a conservação e aprumo da história, cujos exemplos são lições vivas e instruções agradáveis, mas, principalmente, para estabelecer essa importante Crítica, necessária para discernir o imaginado do verdadeiro e a fábula da história, e da qual o recurso é admirável para as provas da religião.”³⁹ Como Descartes ignorou a verdadeira história, diz Belaval⁴⁰, não soube nela reconhecer o espelho da providência, nem uma moral oculta – *Historia Divinae providentia especulum est Deumque nobis moralitate quadam vestitum exhibet* –: as verdades tiradas da matéria parecem mostrar a presença de Deus, a imensa amplitude das ideias que emanam de sua essência, mas a história civil, na qual é preciso comportar a história sagrada, parece mostrar a exuberante vontade de Deus,

³⁶ LEIBNIZ, “Mémoire de 1692”, *Schriften und Briefe zur Geschichte*, §18, p. 68.

³⁷ LEIBNIZ, “*Leibnitiana. Sive Meditationes, Observationes & Crises variae Leibnitianae Gallico & Latino sermone expressae*”, *Opera omnia* (Tomo VI), p. 297.

³⁸ LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, l. IV, cap. XVI, p.419. “Tais antiguidades somente podem ter uso sólido para a história e para servir ao esclarecimento da Santa Escritura.” (LEIBNIZ, “Leibniz a Th. Burnett, 22/11/1695”, *Die philosophischen Schriften* (Band III), p. 166).

³⁹ LEIBNIZ, “*Scientia Generalis. Characteristica* (X – Discours touchant La Méthode de la Certitude et l'Art d'Inventer)”, *Die philosophischen Schriften* (Band VII), p. 175.

⁴⁰ BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, p. 117.

“porque a História é o espelho da Divina Providência e nos apresenta Deus revestido de certa moralidade, na medida em que se mostra não apenas como o princípio das coisas, como na Metafísica e na Matemática, e admirável inventor de máquinas, como na física, mas, igualmente, Rei dos Espíritos nesta República Universal; também é quase como um dos nossos, ou seja, um Espírito melhor provido de razão e, por isso, revelou, no que diz respeito a nós, sua imensa bondade para a humanidade no governo dos Impérios e na defesa da Igreja, mas especialmente na Economia da nossa salvação.”⁴¹

A história da humanidade possui um sentido, ela exprime a verdade. Sem dúvida porque não abarcamos sua totalidade, há para nós uma desordem, uma confusão: “Há, certamente, mil desregramentos, mil desordens no particular. Mas não é possível que eles se encontrem no todo, mesmo de cada mônada (...) não é possível que o universo inteiro não seja bem ordenado, a prevalência em perfeição sendo a razão de existência desse sistema de coisas, preferentemente a todo outro sistema.”⁴²

Não importa o prazer que se possa tirar da história, o seu uso dirige-se para a demonstração teológica e sua verdade máxima, isto é, a existência de Deus e a imortalidade da alma. Pela história, pode-se remontar, numa sequência de demonstrações teológicas, ao Cristo tornado homem no tempo e à proclamação dessa verdade inalienável:

Pois, enfim, o que há de maior e que interessa mais aos homens do que a religião? Não é infinitamente agradável, infinitamente consolador, aprender com certeza, no meio das misérias da vida, que somos nascidos para a imortalidade, e para uma imortalidade conforme podemos desejar, quer dizer, tal como Jesus Cristo nos ensinou? Provar que ele é o Messias reparador do gênero humano, anunciado por tantos oráculos, é, após a demonstração da existência de Deus e da Imortalidade da alma, a mais importante de todas as conclusões; e não vejo qual maior vantagem possamos esperar da história e da erudição. Digo mais: o estudo da Antiguidade não me parece ter quase nenhum outro uso, do que nos colocar em condições de constatar e de conservar fielmente os antigos títulos de nossa felicidade e, se assim posso me exprimir, de nossa nobreza, que devemos, após nossa regeneração pelo batismo, fazer remontar a Cristo. É preciso provar, de início, que nossos livros sagrados são autênticos e que chegaram até nós sem nenhuma alteração substancial. (...) É preciso mostrar, em seguida, que o autor de tão grandes coisas, e ao qual se reportam os livros sagrados, foi enviado pelos céus. (...) Mas, não podemos demonstrar que todas essas coisas se passaram da forma como as contamos sem termos estabelecido solidamente toda a história universal, sagrada e profana; e para estabelecê-la solidamente é preciso a coleção de manuscritos, de medalhas, de inscrições e de todas as outras peças

⁴¹ LEIBNIZ, “Scientia Generalis. Characteristica (VIII – Specima Initiis Scientiae generalis addenda)”, *Die philosophischen Schriften* (Band VII), p. 139.

⁴² LEIBNIZ, “Leibniz à Remond, 11/02/1715”, *Die philosophischen Schriften* (Band III), p. 635-636.

que compõem o tesouro dos sábios. Pois é daí que a história tira seus títulos de crença (...). Enfim, “o principal alvo de todo o estudo da Antiguidade deve ser o esclarecimento (*éclaircissement*) e a confirmação da história sagrada.”⁴³

Uma “verdadeira filosofia” não pode dar as costas à teologia⁴⁴ e, tampouco, desprezar as lições da história⁴⁵, como fez Descartes:

A verdadeira filosofia deve nos fornecer toda uma outra noção da perfeição de Deus que nos possa servir em física e em moral, e entendo, bem longe de querer excluir as causas finais da consideração física, com pretende o Senhor Descartes, ser, antes, por meio delas, que tudo deve se determinar, pois a causa eficiente das coisas é inteligente, tendo uma vontade e, por conseguinte, tendendo ao bem, o que ainda se distancia do sentimento do Senhor Descartes, que entende que a bondade, a verdade e a justiça somente existem porque Deus as estabeleceu por um ato livre de sua vontade. O que é bem estranho. Pois, se as coisas só são boas ou más por um efeito da vontade de Deus, o bem não será um motivo de sua vontade, porque ele é posterior à vontade. E sua vontade será um certo decreto absoluto sem razão.⁴⁶

A ordem e a perfeição encontradas no universo espelham a absoluta bondade de Deus, para quem a totalidade do que existe se remete do começo ao fim de tudo. Tomada em seu aspecto dinâmico, a unidade da criação engendra sua continuidade, pois o mundo das ideias, que lhe fornece o arquétipo, é dinâmico. Com a criação do melhor dos mundos possíveis que nasce de suas combinações, essa tensão se desenvolve no tempo, ou antes, se exprime para nós em um desenvolvimento temporal. Esse tempo é contínuo. A sucessão dos homens não é mais uma sucessão incoerente de indivíduos independentes; a sucessão de seus pensamentos não é mais a simples justaposição de reflexões livres uma das outras.⁴⁷ Dessa forma, a continuidade histórica oferece algo de racional, e ela se desvelaria como inteiramente racional se nos fosse possível, como a Deus, ver na menor substância exprimir-se a ligação de todas as substâncias em seus estados presente, passado e futuro. Portanto, tudo se encadeia, tudo se harmoniza num mundo escolhido entre os melhores possíveis e que aceita o progresso. Nada na história é indiferente ou isolado; o detalhe dos acontecimentos pode ter uma importância estimável, assim como a representação desse detalhe na ordem da produção.

A nova perspectiva filosófica também confiará à relação entre história e erudição um novo uso, possibilitando, desse modo, reconhecer um espaço destacado na busca dos verdadeiros desígnios e do verdadeiro agente da história: “Eu já posso”, diz Leibniz, “felicitar

⁴³ LEIBNIZ, “Démonstration Évangélique de M. Huet: lettre à Huet, 1679”, *Pensée de Leibniz sur la religion et la morale*, t. I, p. 165-166.

⁴⁴ Cf. DESCARTES, “Lettre à Mersenne, 27 mai 1630”, *Œuvres de Descartes* (Tome I), p. 153.

⁴⁵ DESCARTES, “Recherche de la Verité”, *Œuvres de Descartes* (Tome X), p. 502-503.

⁴⁶ LEIBNIZ, “Leibniz a Philippi”, *Die philosophischen Schriften* (Band IV), p. 284.

⁴⁷ BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, p. 113.

a erudição que, enfim, encontrou (...) seu verdadeiro uso”⁴⁸; decerto, “o maior de todos os usos da erudição consiste no serviço à religião.”⁴⁹ Tais usos podem ser justificados pela convergência entre teologia, filosofia e história, e seu esforço em colocar o discurso histórico dentro de uma ordem e de uma concatenação capazes de lhe conferir sentido. Esse expediente não encontrará tal unidade num princípio deduzido da própria razão, numa evidência metafísica independente de qualquer elemento externo. A demonstração dessa coesão é racional, visto ser o espírito a fornecer a chave de compreensão ao empírico, porém, ela fará da razão apenas o instrumento para justificar o elemento supra-histórico capaz de impor unidade à história, sem outorgar ao sujeito individual abstrato a autoridade do comando da realidade.

Entre a história particular, natural, empírica, e a história universal há uma cisão que se explica pelo entendimento de que a segunda só pode ser escrita por Deus, conhecedor *a priori* de tudo o que acontecerá à primeira; a história empírica, dominada pela apreensão humana, somente é conhecida *a posteriori*. Essa dimensão da história, porque estribada em *verdades de fato*, estará submissa, em última análise, às *verdades de razão*. Por isso mesmo, a história empírica não pode ser alçada a objeto de reflexão filosófica; ela é apenas *erudição* e, nesse grau, não pode, por si só, ser capaz de levantar problemas ao espírito, não pode afetá-lo verdadeiramente. Na verdade, o espírito lhe fornece os mecanismos de assimilação a partir de um parâmetro ordenado por uma grande cadeia causal que tem sua origem numa causa incausada, numa razão absoluta, da qual tudo é dependente. A história conhecida pelo homem leva, em muitas ocasiões, ao desespero e ao pessimismo. Para assimilar esse báratro, ele deve recorrer à racionalidade que afirma, pelo princípio do melhor dos mundos possíveis, a história em desenvolvimento num trilho preparado segundo a razão divina. A história avaliada pelo homem não é a mesma distinguida por Deus e, entre as duas, a certeza de que estamos no que é o melhor historicamente.⁵⁰ Se os fatos podem nos enganar, se neles há apenas confusão e verdade aparente, um princípio racional, lógico e metafisicamente estruturado nos garante o desvio do erro no julgamento da história:

Sob este governo perfeito [o de Deus] não haverá boa ação sem recompensa nem má ação sem castigo e tudo deve convergir para o bem dos bons, isto é, daqueles que não estão insatisfeitos com este grande Estado, que confiam na Providência – após terem feito seu dever – e amam e imitam, convenientemente, o Autor de todo o bem, regozijando-se na consideração de suas perfeições segundo a natureza do verdadeiro *puro amor*, que faz encontrar prazer na felicidade daquilo que se ama. É o que faz trabalhar as pessoas sábias e virtuosas em tudo quanto parece conforme a vontade divina presuntiva ou antecedente e se contentar, no entanto, com o que Deus nos faz chegar efetivamente pela sua vontade secreta, conseqüente e decisiva, reconhecendo que, se pudéssemos bem entender a ordem do universo,

⁴⁸ LEIBNIZ, “Démonstration Évangélique”, *Pensée de Leibniz sur la religion et la morale*, t. I, p. 166.

⁴⁹ LEIBNIZ, “Scientia Generalis. Characteristica (IV – Initia et Specimina Scientiae novae Generalis)”, *Die philosophischen Schriften* (Band VII), p. 70.

⁵⁰ LEIBNIZ, “Discours de Métaphysique”, §VIII.

achariamos que ela ultrapassa todas as intenções dos mais sábios e que é impossível de torná-lo melhor do que é, não só para o todo em geral, mas, também, para nós próprios em particular, se estamos unidos, com convém, ao Autor de tudo, não somente como Arquitecto da causa eficiente de nosso ser, mas, ainda como nosso Mestre e causa final que deve ser o alvo de toda a nossa vontade e único a poder fazer nossa felicidade.⁵¹

A filosofia e a história deixam de fixar-se em zonas contrárias: se antes a história, considerada uma disciplina dependente e duvidosa, não conseguia granjear de um pensamento, cuja ambição era fundar a *Mathesis Universalis*, a declaração de critério de cientificidade⁵² agora ela integra-se a uma filosofia que busca entender como o princípio do melhor opera efetivamente na atualização do mundo, permitindo uma harmonia geral. A realidade efetiva é produzida a partir do possível, numa unidade íntima entre o poder e a sabedoria de Deus. O amálgama que une a filosofia e a história só pode ser compreendido, por consequência, pela associação à teologia – setor ao qual ambas se submetem. Enquanto guardiã de verdades superiores inatingíveis pela razão, a teologia ocupa importante lugar interpretativo e permite que à sucessão dos homens seja facultado um espaço de significação. O Deus da Bíblia está parcialmente oculto; seus projetos e objetivos detalhados escapam ao homem. O filósofo reconhece a distinção entre o que vai contra a razão e o que está acima dela. Do ponto de vista humano, não há tensão entre razão e fé. Se a fé afirma a verdade dos objetos que a razão não pode avançar com certeza, ela não pode, pelo contrário, influenciar elementos expressos e demonstrativamente negados pela razão. Entre os componentes da mensagem bíblica revelada, uma parte é imediatamente idêntica, recuperável sem ajuste pela metafísica racional. Por exemplo, a existência de um Deus único, todo bem, todo poderoso, onisciente e eficiente causa do mundo não é menos confirmada pelo Pentateuco e pelos Evangelhos do que pelas provas racionais às quais Leibniz dá seu aval e desenvolve numa série de versões. Essas verdades, diz ele na *Teodicéia*, são “tão filosóficas quanto teológicas.”⁵³

Contrariamente a Descartes, que deixa de lado qualquer tipo de importância maior a ser atribuída à história, a tentativa leibniziana é a de reorganizar a produção do saber histórico colocando-o a serviço da religião. Ao fazer convergir teologia, filosofia e história, a primazia é, indiscutivelmente, da primeira, isto é, os elevados interesses da teologia fazem com que as demais ciências a ela se conformem, de tal modo, que a totalidade do discurso histórico será sustentada a partir de um conjunto de referências retiradas do aparato religioso e teológico. A filosofia, como expressão de um empenho da inteligência para articular a compreensibilidade do real enquanto totalidade, requer um concurso que vai além daquele interesse, porque se arbitrou que a autoridade teológica era cogente, justamente, por dar conta de um dos problemas candente da reflexão filosófica, a saber, a estrutura da existência humana consiste, essencialmente, em uma tensão entre um último plano eterno e um primeiro plano temporal, de tal sorte que o ponto de partida temporal da existência implica um distanciamento de sua origem, um esquecimento do próprio princípio. Falar de Deus não

⁵¹ LEIBNIZ, “Monadologie”, §90.

⁵² Cf. DESCARTES, “Lettre à Hogelande, 08 février 1640”, *Œuvres Philosophiques* (Tome II), p. 159.

⁵³ LEIBNIZ, “Essais de théodicée”, § 109, p. 172.

significa, nesse contexto, alusão a um tema específico, técnico mas a tudo o que é verdadeiro, à unidade do cosmos, à realidade em seu conjunto. A teologia reagrupa o disperso no tempo, confere-lhe unidade e fornece a medida para o instrumental analítico responsável por interpretar as marcas visíveis do invisível tornado histórico.

3. Ordenamento moral e inteligente do mundo: otimismo e progresso

A doutrina leibniziana do otimismo já se encontra presente no *Discurso de Metafísica* (1686), no entanto, sua forma mais lapidada, mais sistematicamente disposta, localizamo-la nos *Ensaio de Teodicéia* (1710). O problema lá exposto pertence a uma profunda essência metafísica: como justificar a presença do mal físico, do mal moral, já que Deus apresenta-se como o princípio do bem enquanto perfeição infinita? O pecado e a fraqueza dos homens são suficientes para explicá-lo (o mal), visto colocarem em relevo os limites do poder divino, que não pôde impedir suas criaturas de errar, devido à ambiguidade nelas inseridas e manifesta em sua possibilidade de propensão ao mal? Leibniz desenvolve uma resposta teórica e prática destinada a prevenir a queda no ceticismo ou no pessimismo. O pressuposto é o da tendencial perfeita transparência entre o mundo e a razão humana. Isso ocorre porque “o direito universal é o mesmo para Deus e para os homens.”⁵⁴

Foi através da explicitação das potencialidades dessa identidade matricial entre o direito divino e o humano que Leibniz se lançou ao clássico enigma acerca de como podemos compreender a aparente contradição entre o mal patente nas criaturas e a suma bondade do princípio unitário da criação. Para ele, entre a nossa razão e os mais insondáveis mistérios da existência não há uma barreira qualitativa, um fosso, mas tão somente uma diferença de grau e quantidade. Assim sendo, é possível, para o entendimento humano, penetrar especulativamente os desígnios da criação, na íntima ordem do universo. Uma reivindicação dessa natureza exige um preço bastante alto. A nossa reconciliação intelectual com a presença fenomênica do mal no mundo, a plena aceitação deste como objeto da força e geração divinas, decreta uma diminuição da liberdade humana sob a tutela de uma organização onto-teológica do universo – base para o estabelecimento de uma teodicéia. A própria economia da totalidade impeditiva da manutenção de uma concepção substancial do mal vai retirar à decisão humana o peso de uma plena responsabilidade. “Nós estabelecemos que o livre arbítrio é a causa próxima do mal da culpa, e em seguida do mal do sofrimento; embora seja verdadeiro que a imperfeição original das criaturas que se encontra representada nas ideias eternas é a primeira e mais remota causa daqueles.”⁵⁵ Se o homem, quando age, sabe que, em última instância, a sua liberdade não é mais do que uma simples causa próxima do bem ou do mal moral, analogicamente Deus tem de permitir, então, a presença do mal residual, como o sinal da melhor escolha possível, porque a lógica global do existente não só não pode suprimir as manifestações parcelares do mal, do aparentemente contrário a um fim, como tem de as admitir necessariamente.

⁵⁴ LEIBNIZ, “Essais de théodicée”, §35, p. 79.

⁵⁵ LEIBNIZ, “Essais de théodicée”, §288, p. 297.

Mas quando se trata de um crime, Deus somente pode querer permiti-lo: o crime não é nem fim nem meio, é só uma condição *sine qua non*; dessa forma, ele não é objeto de uma vontade direta (...). Deus não o pode impedir sem agir contra aquilo a que está subordinado, sem fazer algo que seria pior que o crime humano: violar a regra do melhor; o mesmo seria destruir a divindade (...). Deus é, portanto, obrigado por uma necessidade moral, nele próprio encontrada, a permitir o mal moral das criaturas.⁵⁶

Deus não pode se dispensar da escolha sem fazer uma falta; e antes mesmo de perpetrar algo semelhante, o que lhe é de todo inconveniente, Ele permite a falta ou o pecado do homem – previsto na combinação que faz deste o melhor dos mundos.

Inexoravelmente, o problema da teodicéia levaria Leibniz a estabelecer *a priori* que a providência reina, embora isso não deva antecipadamente incitar a inatividade, por meio de três formas de destino que se diferenciam, antes de qualquer coisa, pelas suas conclusões: o *fatum mahometanum*, que ensina a resignação; o *fatum stoicum*, determinismo que ensina a paciência; e o *fatum christianum* que, em virtude de professar a providência, produz o contentamento.⁵⁷ Em resumo, podemos dizer que o problema do mal segue, em Leibniz, duas grandes orientações: a) tudo está bem no melhor dos mundos possíveis porque o mesmo foi criado por um Deus benevolente – embora esse mundo não seja perfeito em todos os seus detalhes; b) o mal existe, isso é certo, mas é negligenciado ao olharmos a soma total do bem produzido, ele é a condição de um bem futuro maior e mais global. Em virtude de sua natureza perfeita, Deus não criou, nem poderia criar senão o melhor dos mundos possíveis: “A sabedoria infinita do Todo Poderoso, associada à sua imensa bondade, fez com que, ao fim das contas, nada de melhor pudesse ter sido criado a não ser o que foi criado por Deus.”⁵⁸ A ideia de mundo é aquela de um conjunto coordenado de seres e acontecimentos passados, presentes e futuros.⁵⁹

Em cada variante do mundo, cada possível é examinado em seus nexos necessários ou contingentes com os outros, no seio de uma grande engrenagem na qual tudo se corresponde. Bastaria que um elemento (uma propriedade, um acontecimento, um ser) fosse modificado para que tivéssemos outro mundo. Fruto de um cálculo infinito, a escolha de criar o mundo existente obedeceu a dois princípios reconhecidos pelo entendimento humano. *Primo*, o de não contradição. Deus tinha diante de si a infinidade de mundos possíveis caracterizados cada um por pelo menos um elemento diferente dos outros. Com efeito, se ele devia escolher era, primeiramente, porque a realização de cada possível está submetida a esse princípio lógico absoluto. Este delimita um campo de verdades eternas (lógicas e matemáticas) cuja negação é contraditória – o centro de um segmento não pode não pertencer a esse segmento ou não ser equidistante de suas extremidades, senão ele não pode ser definido com um segmento – assim como um domínio de fatos contingentes, na medida em que cada ocorrência, se ela se produz, exclui toda e qualquer outra possível para

⁵⁶ LEIBNIZ, “Essais de théodicée”, §158, p. 213.

⁵⁷ LEIBNIZ, “Essais de théodicée”, Préface, p. 36-37.

⁵⁸ LEIBNIZ, “Essais de théodicée”, La cause de Dieu, §46, p. 442.

⁵⁹ Cf. MALKASSIAN, *Candide: un débat philosophique – La critique de Leibniz par Voltaire*, p. 18.

o lugar que ela ocupa na cadeia: João, de uma só vez, não pode ser e não ser mortal; um metal não é capaz de, ao mesmo tempo, se dilatar e se contrair. É, portanto, logicamente impossível que todos os possíveis possam se realizar num mesmo mundo.⁶⁰ Eles se distribuem numa quantidade infinita de mundos possíveis, isto é, de cada combinação realizável de um complexo infinito de compostíveis, de acordo com o limite imposto pelo princípio de não contradição.

Secundo, Deus recorre, para efetuar sua escolha entre as variantes, a outro princípio, a saber, aquele da razão suficiente. “Nada acontece sem que para isso concorresse uma causa, ou, ao menos uma razão determinante, ou seja, alguma coisa que possa fornecer uma razão *a priori* para que algo seja existente antes que não existente e para que algo seja assim antes que de maneira diversa.”⁶¹ Esse título subordina aquele da causalidade – segundo o qual cada acontecimento é o efeito irreversível ao menos de uma causa – ao da finalidade – ou seja: à consideração de um bem, objetivo e global para todo o universo quando se trata de Deus, parcial e subjetivo (em aparência) quando se trata das criaturas racionais (cujas representações conformam-se conscientemente a esse princípio, mesmo que de maneira incorreta) que está na origem da produção de todo o acontecimento. O princípio da razão suficiente legisla sobre as propriedades contingentes: se Deus escolheu a existência das variações num mundo possível, ele o decidiu em função de considerações finalistas. A sabedoria divina, não contente em abarcar todos os possíveis, os penetra, os compara, os mede uns em relação aos outros, para assim estimar os graus de perfeição ou de imperfeição, o forte e o fraco, o bem e o mal; ela vai além das combinações finitas ao se ocupar de uma infinidade de infinitos, quer dizer, de uma infinidade de sequências possíveis do universo, onde cada uma contém uma infinidade de criaturas; e por esse meio, a sabedoria divina distribui todos os possíveis – que havia antevisto no começo – entre os diversos sistemas universais, por ela ainda comparados entre si: e o resultado de todas essas combinações e reflexões é a escolha do melhor entre todos os sistemas possíveis, que a sabedoria realiza para satisfazer a bondade, justamente o plano vigente no universo atual.⁶² Resultado: cada elemento está ligado indiretamente a todos os outros, por meio de uma conexão única. O mundo deriva de uma estrita necessidade e tudo nele se passa segundo um determinismo absoluto concebido segundo a sabedoria divina: “Ela fez com que todas as coisas fossem perfeitamente harmônicas e conspirassem, em conjunto, para o mais belo acorde.”⁶³

Se, enfim, tudo está encadeado necessariamente e disposto para o melhor, então disso segue-se, inevitavelmente, uma moral: a aceitação tranquila dos acontecimentos. Queridos por Deus, eles são independentes de nossa vontade, donde certo fatalismo. Estabelece-se, desse modo, uma crença num destino, numa espécie de encadeamento único e não modificável de causas e efeitos dirigido para o bem, donde um providencialismo. A finalidade regente da obra criada introduz uma providência geral e particular que doa a cada acontecimento, a cada decisão uma necessidade condicional sob a forma de previsibilidade

⁶⁰ LEIBNIZ, “Essais de théodicée”, §44, p. 136.

⁶¹ Id. Ibid.

⁶² LEIBNIZ, “Essais de théodicée”, §225, p. 261.

⁶³ LEIBNIZ, “Essais de théodicée”, La cause de Dieu, §46, p. 442.

em si infalível. Ela certifica o mundo da condição do melhor dos mundos possíveis, progressivamente realizado em cada um dos seus elementos.

O princípio da providência divina, jungido ao determinismo absoluto, faz, conseqüentemente, do otimismo leibniziano uma teoria do progresso inelutável dos homens na história.⁶⁴ No plano temporal, o mal existente é a condição de um arranjo ótimo do mundo, embora o filósofo não admita uma evolução do universo. É preciso considerar que há uma imperfeição original nas criaturas, mesmo antes do pecado. Elas são essencialmente limitadas, disso decorre que podem enganar-se e cometer uma série de outros erros. De acordo com Leibniz, podemos tomar o mal em três acepções: o mal metafísico consiste na simples imperfeição, o mal físico no sofrimento e o mal moral no pecado. Ora, conquanto o mal físico e o mal moral não sejam necessários, é suficiente que em virtude de princípios racionais eles sejam possíveis. E como essa região imensa de verdades (expressas pelos princípios) contém todas as possibilidades, é preciso que haja uma infinidade de mundos possíveis, que o mal entre em vários deles, e que mesmo o melhor de todos eles disso não possa escapar, é o que determinou Deus permitindo o mal.⁶⁵ Se o mal pertence aos homens como uma disfunção natural ou um escândalo ético, isso não passa de uma aparência: todos esses desvios derivam dos mecanismos instaurados por Deus para assegurar, com o mínimo dos meios, a ordem máxima das coisas e o maior bem-estar dos indivíduos. O mal é, pois, real. É a expressão física ou moral de uma insuficiência absoluta que corresponde, por sua vez, aos limites mundanos da coexistência dos fatos e a uma espécie de inércia das criaturas, impedindo-as, por meio de uma resistência passiva, de integrar o conjunto das determinações infinitas que lhes destina Deus.

A perfeição é atribuída pelo Criador às criaturas, todavia uma perfeição limitada pela receptividade própria de cada uma delas: “Assim, o entendimento se equivocará com frequência por defeito de cautela, a vontade se cindirá por defeito de prontidão, todas as vezes que o espírito, que deve estender-se a Deus, quer dizer ao Bem supremo, se ativer por inércia às criaturas.”⁶⁶ Efetivamente, Deus não quer o mal, o permite, entretanto, como um tributo a pagar pelo melhor dos mundos possíveis. Enfim, a ideia de criação implica num otimismo fundamental, segundo o qual tudo o que é, não importa em que grau, é semelhança de Deus e o mal na história apresenta-se como decorrência de um plano moral para os homens; “(...) o mal serve, frequentemente, para saborearmos melhor o bem, e, algumas vezes, contribui para uma maior perfeição daquele que sofre, tal como um grão semeado sujeito a uma espécie de corrupção para germinar: uma bela comparação da qual o próprio Jesus se serve.”⁶⁷ A atenção dada ao nexos natureza e espírito torna indissociável o devir físico e o progresso moral das almas; espiritualidade e natureza se encontram, coisas e seres imateriais desenvolvem-se em direção a uma plenitude sempre ascendente.

⁶⁴ Cf. MALKASSIAN, *Candide: un débat philosophique – La critique de Leibniz par Voltaire*, p. 24.

⁶⁵ LEIBNIZ, “Essais de théodicée”, §21, p. 124.

⁶⁶ LEIBNIZ, “Essais de théodicée”, La cause de Dieu, §73, p. 447.

⁶⁷ LEIBNIZ, “Essais de théodicée”, §23, p. 125. A alusão bíblica refere-se a: “*amen amen dico vobis nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit*” (João 12, 24).

Usualmente, entre nós, o autor da *Monadologia* não é estudado a partir de um interesse filosófico pela história; no entanto, suas preocupações intelectuais dirigem-se a essa área⁶⁸, e algumas filosofias da história tiveram os *Essais de théodicée* (1710) em seus horizontes, embora não houvesse Leibniz escrito, como lembra Binoche, uma teodicéia da História. “Com efeito, é permitido propor que, para uma grande parte, os filósofos do século seguinte pensaram a história como uma (anti) teodicéia, seja porque a tenham descrito como uma cena de espoliação perpétua – como Voltaire no *Ensaio sobre os costumes* –, seja porque ali tenham visto a realização imanente e progressiva do melhor dos mundos – herança da qual Hegel teve, lucidamente, consciência.”⁶⁹ Vale sublinhar que o recorte escolhido da obra de Leibniz para ser analisado não é prioritariamente aquele dos textos do historiógrafo⁷⁰, do erudito; mas importa destacar alguns princípios filosóficos leibnizianos que passarão, em definitivo, a fazer parte da discussão posterior sobre a história.

Há, para o filósofo, uma clara diferença entre a via descritiva dos fenômenos ou dos seus agentes e aquela dos princípios que alimentam as ações: “A maior parte dos outros, mais versados na Antiguidade do que na arte,” diz Leibniz em carta a Thomasius, “nos mostraram os caminhos de pensadores mais do que os pensamentos eles mesmos, embora que, vós procurais uma história, não de filósofos, mas da filosofia.”⁷¹ Uma taxionomia para a história pode ser algo bastante útil, mas, do mesmo modo, pode a filosofia fornecer uma gama de conceitos capaz de orientar aquele que se põe ante à história e, dessa maneira, o que foi particularmente classificado pode ser melhor compreendido ao apresentar-se inserido numa universalidade:

Para fazer a História de Bronsvic, que possa ter a aprovação dos conhecedores, precisaria pensar em juntar bons materiais e lhes dá uma forma que faça jus à beleza e à grandeza da matéria. (...) Eu procurarei fazê-lo pelo estilo, pela exatidão com respeito aos relatos e por algumas descobertas Históricas pouco conhecidas, que terei o cuidado de fazer entrar, e que atingirão o universal, embora tenham nascido da História particular.⁷²

A passagem do particular ao universal exige uma mediação, que Leibniz irá buscar no já assinalado princípio da harmonia entre as duas instâncias, de forma a entender aquilo que se passa na terra como provindo de uma estreita necessidade.

O interesse de Leibniz para a filosofia da história radica, em última instância, em sua formulação acerca do otimismo. Mesmo que seja para combatê-lo ou para dialetizá-lo, a

⁶⁸ A esse respeito, cf. DAVILLÉ, L. *Leibniz historien: essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz*. Paris: Félix Alcan, 1909.

⁶⁹ BINOCHE, “Les histoires d’avant l’histoire”, p. 12. Ver também: *Les trois sources des philosophies de l’histoire* (1764-1798), Terceira parte. Paris: PUF, 1994.

⁷⁰ Sobre as obras de historiografia, cf. LEIBNIZ. *Gesammelte Werke: Geschichte*. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966.

⁷¹ LEIBNIZ, “Leibniz à Thomasius, avril 1669”. In: *Leibniz – Thomasius Correspondance 1663-1672*. Trad. de R. Bodéüs. Paris: Vrin, 1993.

⁷² LEIBNIZ, “Histoire de Bronsvic”, *Schriften und Briefe zur Geschichte*, p. 840.

posteridade filosófica que elabora uma ideia de história dele não pôde se esquivar.⁷³ Contudo, o crédito atribuído por Leibniz ao progresso, ao mesmo tempo progresso do saber, progresso moral, movimento em direção a uma civilização superior realizando, de uma só vez, a unidade dos homens e, desse fato, a felicidade e a paz, pode resumir o que habitualmente chamamos o seu otimismo?⁷⁴ Seria o caso, se o devir, ele mesmo, fosse realizador, se ele tendesse simplesmente em direção a um fim último mais elevado, ou se ele devesse melhorar a ordem existente. Tal foi a leitura que, no século XVIII, teriam feito os adversários de Leibniz.⁷⁵ O que afirma Leibniz é que este mundo é o melhor dos mundos possíveis, não que ele virá a ser; portanto, o otimismo é uma reflexão racional *a priori* cujo princípio é o pensamento da criação como decisão divina única de fazer existir o universo, não somente na realidade dada, como, da mesma forma, em todo o seu desenvolvimento. Mas, é preciso também lembrar que Deus não teria escolhido o melhor se o mundo se desenvolvesse sem progresso⁷⁶. Esse progresso possui duas fontes: a perfeição implicada na noção completa de melhor dos mundos possíveis e que deve se atualizar no tempo; e a inquietude, essencial à consciência, que impele à busca do prazer, signo da perfeição.

Não se pode querer, sem mais, transformar Leibniz num *Aufklärer avant la lettre* e, em consequência, transpor para o seu pensamento o que será o otimismo histórico presenciado nas filosofias da história posteriores. Mas, isso não autoriza afirmar a ausência de uma meditação leibniziana sobre o progresso universal. Com efeito, uma preocupação com a perfeição possível conduz o sistema ao irremediável interesse pelo progresso: “E mesmo, para acrescentar à beleza e à perfeição universal das obras divinas, é preciso reconhecer um progresso perpétuo e absolutamente ilimitado de todo o universo, de modo que ele marche sempre em direção a uma maior cultura (*cultum*).”⁷⁷ Ainda no mesmo parágrafo ele diz:

Embora seja verdadeiro que, de tempos em tempos, alguma parte retorne ao estado selvagem, ou seja destruída ou submergida, é necessário, entretanto, considerar tal fato como nós interpretamos, anteriormente, as aflições, quer dizer, essa destruição, ou essa submersão, fazem progredir em direção a alguma consequência superior de modo que, de qualquer forma, ganhe-se com o dano.⁷⁸

A originalidade de Leibniz, segundo Courtès⁷⁹, reside numa concepção monista das coisas:

É uma verdade certa que cada substância deve alcançar toda a perfeição de que é capaz, e que já se encontra nela como envolvida (...) É por isso que elas avançam e amadurecem perpetuamente como o próprio mundo, do qual são

⁷³ Cf. BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, p. 128; DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, p. 264.

⁷⁴ COURTÈS, “La conception leibnizienne du progrès”, p. 41.

⁷⁵ Id. Ibid.

⁷⁶ Cf. BELAVAL, *Leibniz critique de Descartes*, p. 114.

⁷⁷ LEIBNIZ, “De rerum originatione radicali”, *Œuvres choisies*, §16.

⁷⁸ Id. Ibid.

⁷⁹ COURTÈS, “La conception leibnizienne du progrès”, p. 34.

as imagens; pois, como não há nada fora do universo que possa impedi-lo, é preciso que o universo avance continuamente e se desenvolva.⁸⁰

Sustentada pela linguagem renovada da ciência, essa concepção substancial abre, sob os olhos dos filósofos, um panorama absolutamente original do futuro dos homens, condicionado por sua ação prática, sempre ligado a seu passado. A alma jamais se desfaz de suas percepções passadas, de modo que, ainda que passe por um período de obscurecimento, está sempre além do que já foi⁸¹:

Ou poderemos dizer que o mundo cresce necessariamente em virtude, porque as almas são afetadas por todas as coisas passadas? De fato, já mostramos (...) que não há nas almas um esquecimento perfeito; mesmo se nossa lembrança não é distinta, tudo que percebemos no presente consiste em partes em que se integram todas as ações anteriores.⁸²

E, é preciso acrescentar, toda essa estrutura metafísica se consubstancia numa história que está atrelada à marcha secreta de uma providência que não impõe um caminho linear ao cumprimento dos desígnios divinos.

Para melhor compreender essa originalidade, é forçoso, inicialmente, desembaraçar a noção de progresso de alguns de seus significados usuais, quer dizer, não crer que progredir é passar de um estado inferior a um estado superior segundo uma ordem cronológica ou juntar a uma parcela adquirida uma nova conquista, ou ainda dirigir-se para um estado de perfeição completa.

Ainda agora”, propõe Leibniz, “grande parte de nossa terra vem recebendo cultura e continuará a recebê-la (...). Também temos uma resposta à possível objeção de que, assim sendo, há muito que o mundo teria se tornado um paraíso. Apesar de muitas substâncias já terem atingido uma grande perfeição, no entanto, devido à infinita divisibilidade do contínuo, sempre haverá, no abismo das coisas, partes que dormem e que ainda deverão ser acordadas para crescer em tamanho e em mérito e, em resumo, para avançar na direção de um estado mais perfeito. (...) E assim o fim do progresso jamais será alcançado.⁸³

O progresso não é nem um crescimento quantitativo, nem um avanço submetido à ordem efetiva do tempo, nem a aproximação de um alvo privilegiado, menos ainda a passagem da desordem à ordem, ou a simples acumulação de novidades: nem adição, nem composição mecânica, nem ordem linear. No texto *Apokatástasis*, observa Danowski⁸⁴,

⁸⁰ LEIBNIZ, “Carta a Sofia, 4 de novembro de 1696”, *Apud*. DANOWSKI, *Leibniz e as voltas do tempo*, p. 115.

⁸¹ DANOWSKI, *Leibniz e as voltas do tempo*, p. 118.

⁸² LEIBNIZ, *Textes inédits*, p. 95.

⁸³ LEIBNIZ, “De rerum originatione radicali”, *Œuvres choisies*, §16.

⁸⁴ DANOWSKI, *Leibniz e as voltas do tempo*, p. 111.

Leibniz afirma poder concluir que a espécie humana não permanecerá sempre no estado em que se encontra, porque não é conforme a harmonia divina fazer vibrar sempre a mesma corda. Mas, o aperfeiçoamento dos homens não será necessariamente direto e numa única direção. Deve-se antes crer, pensa Leibniz, segundo as razões naturais da congruência, que as coisas devem avançar em direção ao melhor, seja pouco a pouco, seja algumas vezes por saltos. Isso pode parecer desmentir o que se acabara de afirmar, mas o que Leibniz entende por aperfeiçoamento por saltos é o aperfeiçoamento que se dá após momentos de recuo, ao modo como nós às vezes recuamos para melhor saltar.⁸⁵ O movimento do saber é, sem dúvida, o esclarecimento restituído que as novas aquisições trazem para o conjunto, no início incapaz de ser analisado, confuso, um dado infinitamente complexo: “Sou obrigado, as vezes, a comparar nossos conhecimentos a um grande armazém, ou a uma loja, um balcão sem ordem e sem inventário, porquanto não sabemos aquilo que já possuímos e, por isso mesmo, não podemos deles nos servir em caso de necessidade.”⁸⁶ O progresso consiste, não em possuir cada vez mais, porém em ordenar sempre mais, isto é, em sistematizar melhor os conhecimentos e não em adicioná-los. Ele não se reduz a um quadro de conquistas sucessivas do saber teórico que aguarda sua aplicação igualmente eficiente. Para além de uma novidade, convém falar em renovação antes de acúmulo.

Nisto, nosso filósofo se distingue daqueles que o precederam. Os acontecimentos futuros já encontravam registro especulativo em Aristóteles: dizia-se, por um lado, daquilo que deve acontecer necessariamente; por outro, referia-se àquilo que é pensado sob a forma do futuro.⁸⁷ Os escolásticos apropriaram-se desses dois aspectos e cunharam as expressões *futura necessária* e *futura contingentia* referindo-se a cada um deles, respectivamente. A expressão futuros contingentes conservou-se mais usual, segundo Lalande⁸⁸. “Hoje”, diz Leibniz, “os filósofos estão de acordo que a verdade dos *futuros contingentes* é determinada, quer dizer, os futuros contingentes são futuros, ou que eles serão, acontecerão, porque é igualmente seguro que o passado foi.”⁸⁹ Unida aos futuros contingentes, Leibniz refere-se, ainda, a uma noção aglutinadora e responsável pela unificação superior das obras divinas, ou seja, uma noção capaz de apresentar-se como uma espécie de protogênese do que entendermos mais tarde como progresso: “Para que a beleza e a perfeição universais das obras de Deus atinjam seu mais alto degrau, todo o universo, é preciso reconhecer, progride perpetuamente e com inteira liberdade, de sorte que ele avança sempre em direção a uma civilização superior.”⁹⁰ A noção de progresso não deve ser limitada a um aperfeiçoamento das técnicas, mas, na verdade, se estabelece como um *progressus in infinitum*, marcha do espírito que, sendo dadas certas condições, passa necessariamente de cada termo a um termo novo; por exemplo, na sequência dos números, ou ainda na busca de causas eficientes. Neste sentido, pode-se falar mesmo em *quantitas progressus* (segundo uma dada direção AB): “produto da massa de um

⁸⁵ Cf. LEIBNIZ, *De l'Horizon de la Doctrine Humaine: Apokatastasis pantwn (la restitution universelle)*. Paris: Vrin, 1991.

⁸⁶ LEIBNIZ, “Discours touchant la méthode de la certitude et l’art d’inventer”, *Die philosophischen Schriften* (Band VII), p. 178.

⁸⁷ Cf. ARISTOTE. *De interpretatione*. cap. IX.

⁸⁸ Cf. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie (Article Futurs)*. Paris: PUF, 1926.

⁸⁹ LEIBNIZ, “Essais de théodicée”, §36, p. 132.

⁹⁰ LEIBNIZ, “De la production des choses”, p. 191.

corpo pela sua velocidade segundo A B.”⁹¹ Tudo isso se dá, porque “a consciência é uma lenta sistematização, o desvendamento da unidade orgânica do saber.”⁹²

4. À guisa de conclusão

É verdade que Leibniz opõe o “destino dos maometanos”, que comandaria uma submissão passiva ao real sem tentar compreendê-lo, ao “destino dos cristãos”, que supõe o mundo possuidor de um sentido – o dever do homem consiste em sua busca e afirmação. Ora, esse prisma associa-se a certa capacidade de iniciativa do espírito, asseguradora de seu desenvolvimento: “nossa felicidade não consistirá jamais, nem deve consistir, num pleno gozo pelo qual não se teria mais nada a desejar e que tornaria nosso espírito estúpido, mas num progresso perpétuo voltado a novos prazeres e a novas perfeições.”⁹³ O progresso, assim constituído, parece indicar uma afirmação objetiva do homem, enquanto sujeito cognoscitivo e espiritual, na imanência da história. Contrariamente a Bossuet⁹⁴, Leibniz não considera tal objetivação sinônimo de corrupção. Para aquele, os vetores que indicam um sentido para a história permanecem retirados dos desígnios de Deus, criador e mantenedor do universo. O ascetismo defendido pelo autor do *Discours sur l'histoire universelle* não exige somente do indivíduo, chamado a sacrificar, em sua própria individualidade, a carne ao espírito, a riqueza material à vida eterna; ele se aplica também à existência coletiva, donde as finalidades materiais devem submeter-se à *Lei* sob o controle da Igreja. Com efeito, os valores políticos e econômicos, sociais e culturais, em sua relatividade, não podem ter significação em si mesmos, eles são desprovidos de bom senso se analisados de *per si*. A caminhada na sequência das épocas tem por objetivo descortinar os *ditames maiores* para o *resgate* da humanidade. Efetivamente, Leibniz encontra-se afastados de vários desses pontos assumidos no *Discours*. Todavia, essas duas grandes e distintas expressões do século XVII traçam as linhas mestras para a discussão acerca da história e do progresso, que marcam seu período. Embora em campos opostos, os dois pensadores possuem algo em comum: a defesa da fé cristã.

Cristão, Leibniz considera o homem como ser histórico, inserido na *Universal Histori*. Entretanto, a fé cristã acredita que o homem não possui a liberdade que reclamam as decisões históricas. Sou sempre determinado pelo meu passado, ele faz de mim o que sou, dele não posso me libertar e, ao fim e ao cabo, embora inconscientemente, não quero, na verdade, me libertar. Ninguém aceita renegar-se sem reservas. Cada homem é cômico de suas responsabilidades e possui certa liberdade na hora de escolher. Todavia, se reconhece que sua liberdade é somente relativa, confessa, por isso mesmo, que limita sua liberdade e que é marcado pelo seu passado. Ser completamente livre significaria, para ele, ser livre de si mesmo. O homem que compreende sua historicidade radicalmente, o homem que se compreende radicalmente, em outros termos, o homem que compreende seu eu autêntico como devir, necessita saber que só pode recebê-lo como um dom do futuro. De ordinário,

⁹¹ LEIBNIZ, “Carta a Bernoulli, 28 de janeiro de 1696”, *Commercium epistolicum*, I, p.125.

⁹² COURTÈS, “La conception leibnizienne du progrès”, p. 38.

⁹³ LEIBNIZ, “Principes de la Nature et de la Grâce”, § 18.

⁹⁴ Cf. BOSSUET, *Discours sur l'histoire universelle*. Ed. Jacques Trucher. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

o homem luta para dispor de seu futuro. A sua própria condição histórica para lá o incita, porque ela contém sua responsabilidade face ao futuro. Com efeito, essa responsabilidade faz nascer no homem a ilusão de que ele pode dispor de seu futuro. Porém, nessa ilusão o homem permanece o “velho homem”⁹⁵ – aquele acorrentado a seu passado. Ele não compreende que apenas o homem radicalmente livre pode assumir suas responsabilidades. Não vê que não carece da busca insistente da segurança, mesmo aquela de uma lei moral, capaz de suprimir ou de transformar suas responsabilidades. O homem deve ser livre ou tornar-se livre perante si mesmo. Mas não deve esperar tal liberdade por meio de sua vontade ou de suas próprias forças, assim pensando, continuará aprisionado na condição de “velho homem”. Ele pode unicamente receber essa liberdade e a receber como um dom.⁹⁶ Todas as ações, voluntárias ou não, se realizam em virtude de um plano divino, de um destino interior que cada um executa por meio de decisões inteiramente previsíveis, em correspondência programada e orquestrada por Deus com todas as outras numa comunicação sem interação. A implicação prática pode ser resumida à forma de fatalismo sereno⁹⁷. Não se trata de desesperar, mas de aceitar a necessidade de maneira tranquila ao tomar consciência de que somos guiados para o melhor quando permanecemos confiantes na providência. “E, por conseguinte, todas as vezes que uma coisa nos pareça repreensível nas obras de Deus, é preciso entender que nós não a conhecemos o suficiente, e crer que um sábio, que a compreendesse, julgaria que não podemos mesmo desejar nada de melhor.”⁹⁸

O progresso universal, concebido a partir de uma irremediável crença na providência, ou seja, a partir do otimismo, é o fundamento para que se afirme: uma das principais utilidades da história é servir à religião e à teologia cristãs. A história, e o progresso a ela conexo, não tem sua fonte unicamente nas forças do espírito humano – colocadas a serviço de uma sociedade melhor; ela une-se, de início, ao pertencimento do homem à natureza e ao mundo, o que lhe faz imergir numa atmosfera de inquietude devido à impossibilidade que a finitude traduz. Consequência: a visão do passado inspira o entendimento a decifrar os enigmas que lhe são posto em desafio, como uma espécie de alento transposto para as cenas históricas pela interferência da bondade providencial.

A partir desse ponto de vista a associação entre otimismo e progresso ganha a marca cristã, ou seja, a entrega irrestrita da condução da história às mãos exteriores, ao que está fora da própria história. Sem embargo, os homens não podem escolher seu ponto de partida, mas podem fixar-se um alvo, esperar atingi-lo e escolher um caminho sobre o qual desejam seguir. Isso é possível até certo ponto, eis o que sempre pensaram. Compreenderam que dependiam das circunstâncias e que deviam lutar contra potências adversas, com frequência mais fortes do que eles, para realizar seus planos de vida. Descobriram que não são somente suas ações que fazem a história, mas, do mesmo modo, o destino, a providência: “Este romance da vida

⁹⁵ Epístola aos Efésios 4, 22-24. *Deponere vos secundum pristinam conversationem veterem hominem, qui corrumpitur secundum desideria erroris. Renovamini autem spiritu mentis vestrae, et induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est in iustitia, et sanctitatis e veritatis* (Despojai-vos do velho homem, que se corrompe com os desejos enganosos, renovai-vos pela transformação espiritual de vossas mentes e revistais-vos do novo homem, criado segundo Deus em verdadeira justiça e santidade).

⁹⁶ Cf. BULTMANN, *Histoire et eschatologie*, p. 200-201.

⁹⁷ Cf. MALKASSIAN, *Candide: un débat philosophique – La critique de Leibniz par Voltaire*, p. 26.

⁹⁸ LEIBNIZ, “Essais de théodicée”, *La cause de Dieu* §47, p. 442.

humana, que faz a história universal do gênero humano, encontra-se inteiramente concebido no entendimento divino junto a uma série de outros, (...) a vontade de Deus somente a ele outorgou a existência porque essa sequência de acontecimentos deveria, com o restante das coisas, convir de modo ótimo para resultar o melhor.”⁹⁹ Uma teoria acerca da melhor das histórias humanas possíveis: eis o resultado que podemos atribuir à teodicéia leibniziana. A descoberta desse uso *ótimo* baseado num arranjo causal, ao compor um discurso sobre a história, desencadeará um longo e frutífero debate no século XVIII e comporá o centro da gênese da formulação da filosofia da história.

LEIBNIZ AND HISTORY

Abstract: Generally, the author of *Monadology* is not studied on the basis of a philosophical interest in history. However, his intellectual concerns are addressed to this domain, and some philosophies of history had the *Essais de théodicée* (1710) in their horizons, although Leibniz did not write a theodicy of history. This paper aims to put forward some perspectives about the Leibnizian thought regarding that field, with emphasis on the bond between men’s trajectory and theological basis, in order to understand how these two elements are articulated to justify optimism as a decisive analytical framework for an idea of history.

Keywords: Leibniz – history – theology – optimism.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTOTE. *De interpretatione*. Trad. de Tricot. Paris: Vrin, 1959.

_____. Trad. de J. Tricot. Paris: Vrin, 1953.

BELAVAL, Y. *Histoire de la philosophie*. Paris: Gallimard, 1973.

_____. *Leibniz critique de Descartes*. Paris: Gallimard, 1960.

BINOCHE, B. “Les histoires d’avant l’histoire”. In: BINOCHE, B. et TINLAND, F. (orgs.) *Sens du devenir et pensée de l’histoire au temps des Lumières*. Seyssel: Champ Vallon, 2000.

_____. *Les trois sources des philosophies de l’histoire(1764-1798)*. Paris: PUF, 1994.

BOSSUET. *Discours sur l’histoire universelle*. Ed. Jacques Trucher. Paris: Garnier-Flammarion, 1966.

BULTMANN, R. *Histoire et eschatologie*. Trad. de R. Brandt. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1959.

COURTÈS, H. “La conception leibnizienne du progrès”. In: BINOCHE, B. et TINLAND, F. (orgs.). *Sens du devenir et pensée de l’histoire au temps des Lumières*. Seyssel: Champ Vallon, 2000.

⁹⁹ LEIBNIZ, “Essais de théodicée”, §149, p. 208.

DANOWSKI, Déborah. “Leibniz e as voltas do tempo”. In: *Revista Dois Pontos*, v. 2, n.º 1, outubro, 2005.

DAVILLÉ, L. *Leibniz historien: essai sur l'activité et la méthode historiques de Leibniz*. Paris: Félix Alcan, 1909.

DELBOS, V. *La philosophie pratique de Kant*. Paris: Félix Alcan, 1905.

DESCARTES, R. *Œuvres de Descartes*. Publiées par C. Adam & P. Tannery. Paris: Vrin, 1974.

_____. *Œuvres Philosophiques*. Textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié. Paris: Garnier, 1967.

GUSDORF, G. “L’homme des Lumières”. In: KOVÁCS, I. *Les Lumières en Hongrie, en Europe Centrale et en Europe Orientale*. Budapest: Maison d’Édition de l’Académie des Sciences de Hongrie; Paris: Éditions CNRS, 1984.

HAZARD, P. *La crise de la conscience européenne*. Paris: Fayard, 1961.

LALANDE, A. *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* (Article Futurs). Paris: PUF, 1926.

LEIBNIZ. Carta a Sofia, 4 de novembro de 1696. *Apud*. DANOWSKI, Déborah. “Leibniz e as voltas do tempo”. In: *Revista Dois Pontos*, vol.2, n.º 1, p. 115, outubro, 2005.

_____. “Comment distinguer les phénomènes réels des imaginaires”. In: *Discours de Métaphysique et autres textes*. Paris: Flammarion, 2001.

_____. *Commercium epistolicum*, I. Ed. Gruber. Hannover, 1745.

_____. *Correspondência com Clarke*. Trad. Carlos Lopes de Matos. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. “De la production des choses”. In: *Opuscules philosophique schoisis*. Paris: Vrin, 2001.

_____. *De l’Horizon de la Doctrine Humaine: Apokatastasis pantwn (la restitution universelle)*. Paris: Vrin, 1991.

_____. *Die philosophischen Schriften*. Edição de C. I. Gerhardt. Hildesheim: Georg OlmsVerlag, 1978.

_____. “Discours de métaphysique”. In: *Discours de Métaphysique et autres textes*. Paris: Flammarion, 2001.

_____. “Essais de théodicée”. In: *Oeuvres de Leibniz*. Paris: Charpentier, 1846.

_____. *Gesammelte Werke: Geschichte*. Hildesheim: Georg OlmsVerlagsbuchhandlung, 1966.

_____. *Leibniz – Thomasius Correspondance 1663-1672*. Trad. de R. Bodéüs. Paris: Vrin, 1993.

- _____. “Monadologie”. In: *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie et autres textes* (1703-1716), Paris: Flammarion, 1996.
- _____. *Nouveaux essais sur l’entendement humain*. Paris: Garnier-Flammarion, 1990.
- _____. “Nouvelles ouvertures”. In: *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Ed. L. Couturat. Paris: Félix Alcan, 1903.
- _____. *Œuvres choisies*. Paris: Aubier Montaigne, 1972.
- _____. *Opera omnia*. Edição L. Dutens, Genebra, 1768/reimpresso. Hildesheim: Olms, 1989.
- _____. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*. Ed. L. Couturat. Paris: Félix Alcan, 1903.
- _____. *Opuscules philosophique choisies*. Paris: Vrin, 2001.
- _____. *Pensée de Leibniz sur la religion et la morale* (Tome I). Bruxelles: Société nationale pour la propagation des bons livres, 1838.
- _____. “Principes de la Nature et de la Grâce”. In: *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie et autres textes* (1703-1716).
- _____. *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie et autres textes* (1703-1716). Paris: Flammarion, 1996.
- _____. *Schriften und Briefe zur Geschichte*. Edição de M-L Babin e G. van den Heuvel. Hannover: Verlag Hahnsche Buchhandlung, 2004.
- _____. *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos*. Trad. Edgard Marques. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.
- LOPES DOS SANTOS, Luiz Henrique. “Leibniz e os futuros contingentes”. In: *ANALYTICA*, 1 (3), 1998.
- MALKASSIAN, G. *Candide: un débat philosophique – La critique de Leibniz par Voltaire*. Paris: Ellipses, 2005.
- MARQUES, Edgar. Apresentação. In: *Leibniz, Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos*. Trad. Edgard Marques. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.
- PLATÃO. “Timée”. In: *Œuvres Complètes*. Trad. de L Robin, *Bibliothèque de la Pléiade*. Paris: Gallimard, 1990.

CORPOS CELESTES, MISTURAS TERRENAS: MULHERES, SOCIABILIDADE E FILOSOFIA EM DAVID HUME

Marcos Ribeiro Balieiro¹

Resumo: Ao longo da obra de David Hume, as mulheres são retratadas de maneiras bastante diferentes, e, por vezes, difíceis de reconciliar. Em algumas passagens, o chamado belo sexo é mostrado como inconstante e dado a paixões intensas. Em outras, parece que as mulheres teriam vantagens inegáveis sobre os homens no que diz respeito a questões relativas ao gosto, o que, para o filósofo escocês, as tornaria mais sensatas. Pretende-se, neste artigo, propor uma leitura do modo como Hume apresenta as mulheres que, a partir de alguns dos Ensaaios, mas também com referências ocasionais ao Tratado da Natureza Humana e a Uma Investigação sobre os Princípios da Moral, permita observar que Hume pretende, mesmo em textos nos quais a mulher é apresentada em situação de inferioridade, defender que, com a educação adequada, ela constituiria o melhor modelo não apenas no que diz respeito à sociabilidade, mas também à filosofia e às chamadas *belles lettres*.

Palavras-chave: Hume – mulheres – polidez – sociabilidade – filosofia.

Em uma carta de 19 de abril de 1751, David Hume comunicou que seu irmão estava prestes a se casar. Essa carta, que tinha como destinatária a Sra. Dysart de Eccles, oferece alguns ótimos exemplos das tiradas espirituosas que apareciam tanto na correspondência de nosso filósofo quanto em suas obras propriamente teóricas. Ele declara, por exemplo, que seu irmão está executando, pela primeira vez na vida, uma ação cujas consequências não é capaz de prever com exatidão. Hume, entretanto, não o culpa:

Mas que aritmética servirá para fixar as proporções entre boas e más esposas, e para avaliar as diferentes classes de cada? O próprio Sir Isaac Newton, que pôde medir os cursos dos planetas e pesar a Terra como que em uma balança, nem mesmo ele tinha álgebra suficiente para reduzir a parte amigável de nossa

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe.

espécie a uma equação justa; e elas são os únicos corpos celestes cujas órbitas são, ainda, incertas.²

Não podemos, é claro, dar a essa afirmação exatamente o mesmo peso que ela teria caso a encontrássemos, por exemplo, no Livro III do *Tratado da Natureza Humana* ou em *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. Isso não por ela estar em uma carta, mas por estar em uma carta em que Hume, sem qualquer pretensão de estabelecer teorias sobre o que quer que seja, entrega-se a grandes arroubos de humor, com o objetivo bastante claro de simplesmente fazer rir sua correspondente. Ora, pouco depois da passagem que acabamos de citar, ele inicia, a propósito de suas leituras de Estrabão, uma série de chistes sobre uma possível guerra entre gordos e magros pelo poder. Ainda assim, a imprevisibilidade que ele aqui atribui às mulheres sugere que ele talvez as visse como algo inconstantes e caprichosas, e essa é uma afirmação que talvez não seja de todo incompatível com o que ele, em suas obras propriamente filosóficas, considera serem aspectos notáveis do chamado *fair sex*. É importante observar, então, que as características que Hume considera tipicamente femininas são, em alguns momentos, tratadas por ele como resultados da própria constituição das mulheres³. Em outros, parecem decorrer de uma espécie particular de formação, bem como de certas expectativas que o autor percebe na sociedade acerca dos papéis que as mulheres deveriam exercer.

Essas expectativas, aliás, são explicadas na Seção XII da Parte II do Livro III do *Tratado da natureza humana*, intitulada “Da modéstia e da castidade”. As chamadas “virtudes femininas” são explicadas, nesse texto, como resultado de uma construção social e, como se sabe, essa visão é corroborada em *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Hume atribui à modéstia e à castidade um caráter artificial. Ora, ainda que possam ter surgido por conta de sua utilidade, essas virtudes teriam sido estabelecidas com base em regras que dependem, em grande medida, da imaginação. Além disso, torna-se concebível, segundo o aparato conceitual que rege as virtudes artificiais na teoria moral de Hume, que essas “virtudes femininas” possam mudar ou, eventualmente, extinguir-se caso deixem de ser úteis.⁴

² “But what Arithmetic will serve to fix the proportion betwixt good and bad Wives, and rate the different classes of each? Sir Isaac Newton himself, who cou’d measure the courses of the Planets, and weigh the Earth as in a pair of scales, even he had not Algebra enough to reduce that amiable Part of our species to a just equation: and they are the only heavenly bodies, whose orbits are as yet uncertain.” (HUME, *The Letters of David Hume*, 2011, pp. 158-9). Todas as traduções de passagens dos textos de Hume são nossas.

³ A esse respeito, ver: BAIER, *The Cautious Jealous Virtue*, 1989.

⁴ É importante notar, com relação a esse ponto, o que Hume nos diz, na Seção II de *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*, sobre o tiranicídio e o ato de dar esmolas. Em ambos os casos, atos que anteriormente eram considerados virtuosos passaram a ser condenados quando se concluiu que não eram tão úteis quando se acreditava. Além disso, não se pode perder de vista que, dada a preocupação de Hume em elaborar uma teoria que explica as instituições em termos mais (por assim dizer) dinâmicos que, por exemplo, a de Hobbes, torna-se perfeitamente aceitável a afirmação de que, mesmo que as “virtudes femininas” tenham, em algum momento, sido úteis, não é necessariamente verdade que sempre continuarão a sê-lo.

Não pretendemos, aqui, recuperar a discussão sobre o modo como Hume lida com a modéstia e a castidade. Trataremos de nos ocupar de um tema bastante distinto: a relação entre a concepção de filosofia defendida pelo autor e as posições dele acerca da participação das mulheres em uma vida social que se confundia, para ele, com um processo de formação dos sentimentos. Esse é um tema acerca do qual Hume trata principalmente nos *Ensaio Morais, Políticos e Literários*, principalmente naqueles que nosso filósofo se absteve de publicar, ou que pediu, depois de algumas edições, que fossem removidos de sua obra “oficial”.⁵

É bem esse o caso de *Of Essay Writing*, que, como o próprio título já nos informa, é um ensaio sobre escrever ensaios. Trata-se de um texto interessante porque apresenta, de modo explícito e bastante acessível para o leitor comum, mudanças bastante profundas no modo como Hume concebia os propósitos que a filosofia (ou, ao menos, a sua filosofia) deve ser capaz de promover. Como se sabe, em uma carta de 1739 endereçada a Francis Hutcheson, nosso filósofo apresentava a seguinte concepção sobre os modos como obras filosóficas devem ser apresentadas a leitores comuns:

Há diferentes modos de examinar a mente, bem como o corpo. Pode-se considerá-la tanto como um anatomista quanto como um pintor, ou para descobrir seus mecanismos e princípios mais secretos, ou para descrever a graça e a beleza de suas ações. Imagino que seja impossível conjugar esses dois pontos de vista. Quando se remove a pele se mostra todas as partes mais minúsculas, parece haver algo de trivial até mesmo nas atitudes mais nobres e nas ações mais vigorosas. Nem se pode tornar o objeto gracioso ou cativante senão ao cobrir as partes novamente com pele e carne, e apresentando apenas seu exterior.⁶

Não temos, nessa passagem, nada que possa constituir novidade para os leitores familiarizados com a obra filosófica de Hume. De fato, o que Hume diz a Hutcheson na

⁵ Autores como M. A. Box (1990) e João Paulo Monteiro (2003) parecem acatar, ainda que em termos diferentes, a afirmação, por parte de Hume, de que esses ensaios seriam particularmente frívolos, e decorreria daí a decisão de não publicá-los (ou, em alguns casos, de descontinuar sua publicação). Entretanto, esse não é um ponto pacífico: Annette Baier, por exemplo, afirma, em seu *The Cautious Jealous Virtue*, que Hume teria desistido do ensaio *Of the Study of History* por considerá-lo ofensivo para as mulheres. Independente do posicionamento que se defenda com relação a esta última tese, fica bastante claro que é possível problematizar os motivos pelos quais alguns ensaios teriam sido renegados por Hume. É importante lembrar, além disso, que o filósofo, alegando de maneira que considerava que o fracasso do *Tratado* se deveu principalmente a razões formais, renegou também essa sua primeira obra, mas isso nunca impediu que parte considerável dos estudiosos de Hume se dedicasse obstinadamente a ela.

⁶ “There are different ways of examining the Mind as well as the Body. One may consider it either as an Anatomist or as a Painter; either to discover its most secret Springs & Principles or to describe the Grace & Beauty of its Actions. I imagine it impossible to conjoin these two Views. Where you pull off the Skin, & display all the minute Parts, there appears something trivial, even in the noblest Attitudes & most vigorous Actions: Nor can you ever render the Object graceful or engaging but by cloathing the Parts again with Skin & Flesh, & presenting only their bare Outside.” (HUME, *The Letters of David Hume*, 2011, pp. 32-3).

carta está presente, também, no parágrafo final do Livro III do *Tratado da Natureza Humana*, e seria uma justificativa que nosso autor teria oferecido contra a acusação, por parte de Hutcheson, de que seu tratado não era suficientemente caloroso na defesa da virtude. Hume, portanto, não teria sido retórico o bastante porque seria impossível conciliar um tom como esse com um trabalho de pretensões abertamente científicas. Na verdade, o *Tratado*, desde sua Introdução, apresentava-se como um trabalho que deveria ser lido pelo público erudito e sisudo das universidades, não pelo homem comum que buscava se instruir para a vida. A este último, Hume denomina, no contexto da Introdução de sua obra de estreia, “a ralé do lado de fora”⁷.

Uma série de aspectos importantes do pensamento humiano mudaria, algum tempo depois, com o fracasso abissal do *Tratado*. Ainda que, em *My Own Life*, nosso filósofo tenha afirmado que as mudanças nas obras que serviram para recolocar as doutrinas de seu primeiro trabalho tenham sido mais de forma que de conteúdo, parte importante do modo como Hume via a própria atividade filosófica mudou consideravelmente. Isso é bastante perceptível, por exemplo, na Seção I de *Uma Investigação sobre o Entendimento Humano*, em que a metáfora do pintor e do anatomista é retomada, mas, dessa vez, com o propósito declarado de que esses dois caracteres sejam conciliados.

Logo de saída, temos, em *Of Essay Writing*, algumas considerações que mostram de maneira ampliada o modo como Hume via os benefícios dessa conciliação. Se na *primeira Investigação* o autor se demorava ao tratar dos benefícios que o estudo da filosofia pode ter para pessoas com diferentes estilos de vida, no ensaio serão apresentadas, também, as consequências que teriam advindo, para a filosofia, de sua completa retirada da vida social:

[...] a erudição sofreu uma perda igualmente grande ao ser trancada em colégios e celas, e segregada do mundo e da boa companhia. Por esses meios, todas aquelas a que chamamos *Belles Lettres* se tornaram totalmente bárbaras, tendo sido cultivadas por homens sem qualquer gosto pela vida ou quaisquer maneiras, e sem aquela liberdade e aquela facilidade de pensamento e de expressão que somente podem ser adquiridas pela conversação. Até mesmo a filosofia foi reduzida a destroços por esse método recluso e lamentoso de estudo, e se tornou tão quimérica em suas conclusões quanto ininteligível em seu estilo e sua maneira de exposição.⁸

⁷ HUME, *A Treatise of Human Nature*, 2000, p. 3.

⁸ “[...] Learning has been as great a Loser by being shut up in Colleges and Cells, and secluded from the World and good Company. By that Means, every Thing of what we call *Belles Lettres* became totally barbarous, being cultivated by Men without any Taste of Life or Manners, and without that Liberty and Facility of Thought and expression, which can only be acquir’d by Conversation. Even Philosophy went to Wrack by this moaping recluse Method of Study, and became as chimerical in her Conclusions as she was unintelligible in her Stile and Manner of Delivery”. (HUME, *Essays Moral, Political and Literary*. 1985, pp. 534-5).

Já tratamos, em outro lugar⁹, das enormes mudanças que teriam ocorrido na visão esposada por Hume no que diz respeito ao público que deve ser alcançado pela filosofia, e pelos propósitos com que esta deve colaborar. Não resta dúvida de que ele passou a considerar essencial que seus textos falassem a um tipo de leitor que pertencesse àquele que, em *Of Essay Writing*, ele denomina o mundo da conversação, e que deveria se aproximar do chamado mundo da erudição, em um processo que traria benefícios para ambos os lados. Nesse contexto, Hume se dirige, na qualidade de um embaixador do mundo erudito enviado para o mundo da conversação, ao “soberano do estado para o qual ele foi designado”¹⁰. Endereça sua fala, portanto, às “mulheres de senso e educação”, as quais seriam capazes de julgar melhor que qualquer homem uma obra literária polida:

[...] minhas belas leitoras podem ter certeza de que todos os homens de senso, que conhecem o mundo, têm uma grande deferência por seu juízo acerca de livros tais que estão no escopo de seu conhecimento, e depositam mais confiança na delicadeza de seu gosto, ainda que este não seja guiado por regras, do que nos trabalhos tediosos de pedantes e comentadores.¹¹

Não é, portanto, apenas um gracejo bem humorado que Hume empreende, pouco antes, ao propor às mulheres de senso uma liga internacional que opere contra os inimigos da razão e da beleza, pessoas de cabeças embotadas e corações frios. O belo sexo teria, para nosso filósofo, algo como uma capacidade natural para a polidez que o tornaria mesmo apropriado para governar a república das letras. De fato, Hume parece ir ainda mais longe ao afirmar que, caso seus conterrâneos do país da erudição não fossem teimosos e extremamente avessos à sujeição, deveriam entregar sua república às soberanas do mundo da conversação. Ora, a metáfora que nosso filósofo emprega, aqui, é mais extensa do que apenas uma prestação do devido reconhecimento a uma suposta fineza de gosto que as mulheres teriam naturalmente. Seria justo pensar que, se um Estado se sujeita a outro, é, de certo modo, anexado por este. Assim, o que Hume parece querer dizer é que, idealmente, a república das letras deveria passar a ser regida pelo mundo da conversação, tornar-se parte dela. Nesse sentido, o papel conferido às mulheres é de enorme importância, já que a afirmação de que elas seriam as “soberanas” do mundo da conversação não é mera retórica. Temos aí mais do que um mero eco do gosto que Hume tinha pelos salões franceses¹². E mais do que apenas organizar reuniões ou dar o tom que elas teriam, parece que as mulheres fornecem, aqui, o próprio modelo de sensibilidade que seria o mais apropriado tanto para a

⁹ BALIEIRO, “Hume e os propósitos da filosofia”. 2011. pp. 319-330.

¹⁰ HUME, *Essays Moral, Political and Literary*, 1985, p. 535.

¹¹ “[...] my fair readers may be assur’d, that all Men of sense, who know the Word, have a great Deference for their Judgment of such Books as ly within the Compasso f their Knowledge, and repose more Confidence in the Delicacy of their Taste, tho’ unguided by Rules, than in all the dull Labours of Pedants and Commentators.” (HUME, *Essays Moral, Political and Literary*, 1985, p. 536).

¹² De qualquer maneira, não se pode negar que a participação de Hume nos *salons* tenha contribuído para que ele formasse o modo como via a participação das mulheres em discussões eruditas. O leitor que estiver interessado na relação que Hume manteve, no período em que residiu em Paris, com esses encontros pode encontrar informações úteis em: MOSSNER, *The life of David Hume*, 2001.

boa convivência quanto para a produção de obras literárias de mérito. Isso fica evidente quando nosso autor comenta o caso particular envolvendo Corneille e Racine:

Percebo que os admiradores de Corneille, para salvar a honra desse grande poeta da ascendência que Racine começou a ter sobre ele, sempre disseram que não se deveria esperar que um homem tão velho pudesse disputar o prêmio, diante de tais juízes, tendo um homem tão jovem por seu rival. Mas descobriu-se que essa observação era injusta, já que a posteridade parece ter ratificado o veredito daquele tribunal, e Racine, ainda que esteja morto, é, ainda, o favorito do belo sexo, bem como dos melhores juízes entre os homens.¹³

A esta altura, parece não restar qualquer dúvida, então, de que as mulheres de senso forneceriam algo como um ideal do gosto que deveria prevalecer tanto no que diz respeito às *belles lettres* quanto no que diz respeito à sociabilidade. Parece mesmo que não seria um grande exagero afirmar que elas constituiriam, para Hume, algo como um ideal crítico e moral. Isso parece particularmente verdadeiro quando nos lembramos de que, em *Of The Standard of Taste*, ele estabelece de maneira bastante contundente que obras que apelam ao gosto “correto” são aquelas cuja boa reputação tende a permanecer.

Entretanto, nosso filósofo considera que o belo sexo tem, em sua própria constituição, certos traços que o levam a fazer o que podem parecer ressalvas importantes. As mulheres, diz ele, parecem se deleitar mais com a intensidade do que com a justeza da paixão, o que se evidencia no modo como se deixam arrebatar pela paixão amorosa. Além disso, essa tendência a preferir as paixões intensas faz com que o belo sexo seja presa fácil de livros de devoção mística que estariam distantes dos padrões que regeriam os melhores trabalhos sobre religião.

Essa tendência é reafirmada em um outro ensaio, intitulado *Of the Study of History*. Nesse texto, Hume afirma que seria importante corrigir duas crenças estabelecidas firmemente entre as mulheres: a de que os homens são tão perfeitos quanto elas gostariam de imaginar e a de que eles são governados única e exclusivamente pela paixão amorosa.¹⁴ Entretanto, nosso autor não faz, nesse outro texto, referências pesadas a uma suposta constituição feminina que engendrassse inescapavelmente crenças como essas. Quanto a isso, Hume não é suficientemente claro: se parece ser verdade que a leitura de romances predisporia o belo sexo a acreditar nessas tolices, também é possível, por outro lado, que os arroubos de paixão encontrados em obras romanescas sejam exatamente o que as torna interessantes para o público feminino, que teria desde o princípio uma constituição que o

¹³ “I find, that admirers of *Corneille*, to save that great Poet’s Honour upon the Ascendant that *Racine* began to take over him, always said, That it was not to be expected, that so old a Man could dispute the Prize, before such Judges, with so young a Man as his Rival. But this Observation has been found unjust, since Posterity seems to have ratify’d the Verdict of that Tribunal: and *Racine*, tho’ dead, is still the Favourite of the Fair Sex, as well as of the best Judges among the Men.” (HUME, *Essays Moral, Political and Literary*, 1985, pp. 536-7).

¹⁴ HUME, *Essays Moral, Political and Literary*, 1985, p. 564.

disporia a se interessar por elas. De qualquer modo, o estudo da história é recomendado, aqui, como uma espécie de antídoto que poderia remediar as duas crenças, por assim dizer, peculiares que o belo sexo teria com relação aos homens.

Essa é uma recomendação importante porque, ainda que Hume tenha considerado, como tantos homens de seu tempo, que há certas diferenças de constituição entre homens e mulheres que podem favorecer certas crenças, ainda encontramos em sua obra a defesa de que uma formação apropriada pode tornar o belo sexo algo como um ideal de gosto, tanto no que diz respeito à crítica quanto no que diz respeito à moral. Seria perfeitamente possível, diz Hume, fazer uso das intrigas e dos relatos passionais que encontramos em textos históricos para atrair o interesse inicial das leitoras e, com isso, dar início a algo como um processo que teria por finalidade o fortalecimento do senso e do caráter. Não é por acaso que, pouco depois, nosso autor faz questão de afirmar que “As vantagens encontradas na história parecem ser de três tipos, já que ela diverte a imaginação, melhora o entendimento e fortalece a virtude”.¹⁵

O aspecto da diversão é fácil de compreender, já que a história como que nos transporta às eras mais remotas, permitindo que observemos a humanidade nas mais variadas épocas. Além disso, se Hume fala em uma melhora do entendimento, é porque a leitura de textos históricos confiáveis pode ser comparada à experiência do mundo de forma muito mais prolongada do que aquela que poderíamos atingir se dependêssemos apenas das observações que podemos fazer em nossas próprias vivências. “De um homem familiarizado com a história”, afirma o nosso filósofo, “pode-se dizer que, de certa forma, viveu desde o início do mundo, e fez adições contínuas a seu estoque de conhecimento em cada século”¹⁶. Não é por acaso que, já na Introdução de seu *Tratado*, Hume nos dizia que a história é fonte de um grande número de experimentos que podem ser bastante úteis para a ciência da natureza humana. Também no que diz respeito à relação entre o estudo da história e o caráter virtuoso Hume não parece ter cometido exageros. Diferentemente do filósofo, que observa caracteres e maneiras em seu gabinete, de maneira excessivamente abstrata e fria, o historiador, ainda que não seja acometido por interesses pessoais quando contempla os relatos que estuda, tem acesso a eventos concretos que permitem que ele *sinta* da maneira apropriada a diferença entre vício e virtude.

Talvez, então, nosso filósofo pretenda mais do que apenas tornar as mulheres companhias menos frívolas quando recomenda a elas o estudo da história. Se elas tendem naturalmente a ver os eventos que as cercam em termos de arroubos amorosos ou de princípios religiosos enganosos, também é verdade que isso se deve a uma formação que as leva a isso, e que pode ser corrigida de modo que elas se tornem mais perspicazes que os homens no que toca aos juízos de gosto e, dada a relação entre sociabilidade e moral que observamos na filosofia humiana, talvez *seres humanos* melhores que os homens.

¹⁵ “The advantages found in history seem to be of three kinds, as it amuses the fancy, as it improves the understanding, and as it strengthens virtue”. (HUME, *Essays Moral, Political and Literary*, 1985, p. 565).

¹⁶ “A man acquainted with history may, in some respect, be said to have lived from the beginning of the world, and to have been making continual additions to his stock of knowledge in every century”. (HUME, *Essays Moral, Political and Literary*, 1985, p. 567.)

Isso fica ainda mais claro quando observamos o ensaio *Of the Delicacy of Taste and Passion*. Nele, como se sabe, o cultivo do gosto é apresentado como um remédio bastante eficaz para a delicadeza de paixão que, como se sabe, torna aqueles que a possuem extremamente suscetíveis a uma dificuldade bastante momentosa, a saber, a de serem acometidos por sentimentos desproporcionalmente intensos quando a vida lhes apresenta quaisquer situações, sejam elas favoráveis ou desfavoráveis. Aqueles que têm a delicadeza de paixão são

extremamente sensíveis a todos os acidentes da vida, e [ela] lhes dá uma alegria vivaz a cada evento próspero, assim como um pesar lancinante quando encontram infortúnios e adversidade. Favores e bons ofícios facilmente conquistam sua amizade, enquanto a menor injúria provoca seu ressentimento. Qualquer honra ou marca de distinção as eleva para além de qualquer medida, mas elas são igualmente sensíveis ao desprezo.¹⁷

A delicadeza de paixão não seria desvantajosa se não fosse um pequeno detalhe: “os bons ou maus acidentes da vida dependem muito pouco de nós”¹⁸. Felizmente, existe uma outra delicadeza, a de gosto, que pode servir, de certo modo, como um antídoto contra ela. Ainda que essa delicadeza também amplifique nossos prazeres e nossas dores, ela diz respeito a aspectos de nossas vidas sobre os quais temos mais controle, como, por exemplo, os livros que lemos, as canções que ouvimos, os quadros que contemplamos, as companhias com que escolhemos passar nosso tempo. De fato, a delicadeza de gosto nada mais é do que uma capacidade bastante cultivada de apreciar esses fatores da maneira correta, e só pode ser desenvolvida pela frequência intensa das obras e das companhias apropriadas. O resultado, diz Hume, é que o cultivo do gosto “aumenta nossa sensibilidade para todas as paixões ternas e agradáveis, ao mesmo tempo em que torna a mente incapaz de emoções mais brutas e explosivas”¹⁹.

Existem dois outros aspectos da delicadeza de gosto que é importante ressaltarmos aqui. Em primeiro lugar, “No que diz respeito às ciências e às artes liberais, um gosto refinado é, em alguma medida, a mesma coisa que um forte senso”²⁰. Em segundo, essa delicadeza é importante por ser favorável ao amor e à amizade, já que nos torna seletivos não apenas quanto a livros ou a vinhos, mas também àquelas pessoas com quem escolhemos conviver. É verdade que, se é assim, conviveremos com um círculo bem mais restrito, mas teremos com ele satisfação maior e uma amizade muito mais sólida.

¹⁷ “[...] extremely sensible to all the accidents of life, and gives them a lively joy upon every prosperous event, as well as a piercing grief, when they meet with misfortunes and adversity. Favours and good offices easily engage their friendship; while the smallest injury provokes their resentment. Any honour or mark of distinction elevates them above measure; but they are as sensibly touched with contempt.” (HUME, *Essays Moral, Political and Literary*, 1985, pp. 3-4).

¹⁸ HUME, *Essays Moral, Political and Literary*, 1985, p. 5.

¹⁹ “[...] improves our sensibility for all the tender and agreeable passions; at the same time that it renders the mind incapable of the rougher and more boisterous emotions.” (HUME, *Essays Moral, Political and Literary*, 1985, p. 6.)

²⁰ “[...] with regard to the sciences and liberal arts, a fine taste is, in some measure, the same with strong sense [...]” (HUME, *Essays Moral, Political and Literary*, 1985, p. 6).

Como se sabe, Hume não tinha, em sua filosofia moral, um projeto de ilustração para as massas, nem pretensões de incitar uma grande revolução. Isso se deve, ao menos em parte, ao fato de ele pensar o refinamento da sensibilidade não como o resultado de um currículo educacional ou algo que o valha, mas a um processo decorrente da *criação*. Em outras palavras, o refinamento do gosto que é recomendado por Hume seria consequência de um processo que integraria a frequência de boas obras artísticas e literárias e a participação na vida social. Em consequência disso, torna-se difícil conceber um suposto progresso da civilização rumo ao fim da história ou rumo a um suposto modelo em que todos poderiam conviver em uma grande república cujos habitantes teriam, todos eles, o gosto mais sofisticado. Isso quer dizer que a preocupação de Hume é apresentar um modelo de sociabilidade que seja o mais apropriado possível para a felicidade mais do que considerar se esse modelo poderia ou não, por quaisquer que fossem os meios, ser expandido para toda uma sociedade. Essas preocupações de engenharia social simplesmente não fazem sentido quando observamos a sociedade por meio do aparato humano. Entretanto, isso não diminui em nada a importância que ele dá ao cultivo da delicadeza de gosto. Como sabe qualquer leitor casual da filosofia moral de nosso autor, e como já devemos ter deixado implícito, a moralidade é, para ele, também questão de gosto. Cultivar essa forma de delicadeza é, portanto, cultivar sentimentos morais apropriados e a capacidade de conviver com nossos semelhantes da maneira que certamente se mostrará a mais satisfatória para nós.

Torna-se, então, enormemente importante que Hume veja nas mulheres algo como um modelo de sensibilidade a ser seguido. Não se trata, apenas, de perceber rapidamente quem é o melhor entre Corneille e Racine. A mulher de senso, aquela que deu a atenção devida “à história, à poesia, à política e aos princípios mais óbvios, ao menos, da filosofia”²¹, terá, mais do que qualquer homem, capacidade suficiente para escolher os caracteres de suas companhias e os cursos de ação mais apropriados.

É claro que Hume não fala em seguir *unicamente* os juízos das mulheres. É suficientemente sabido que, em outros textos, elas são apresentadas como fáceis de ofender e talvez excessivamente desejosas de um poder que, graças a encantos muito particulares, são capazes de disputar palmo a palmo com os homens, ainda que estes sejam fisicamente mais fortes²². Essas características, porém, não são apresentadas sistematicamente, de maneira detalhada e teoricamente significativa como decorrentes de uma natureza inescapável. Por outro lado, em um ensaio intitulado “*Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences*”, a situação parece bastante diferente, já que, nele, encontramos a afirmação, por parte de Hume, segundo a qual a natureza “deu ao *homem* a superioridade sobre a *mulher*, por tê-lo dotado de maior força tanto de mente quanto de corpo”²³. É importante observar, ainda, que, nesse mesmo

²¹ HUME, *Essays Moral, Political and Literary*, 1985, p. 534.

²² É desnecessário observar que esse tipo de afirmação pode despertar, para dizer o mínimo, algum desconforto por parte de leitoras feministas. O que pretendemos, ao longo do texto, não foi apresentar Hume como o defensor de alguma forma de proto-feminismo, ou como um feminista *avant la lettre*. Só pretendemos mostrar um aspecto de seu pensamento em que ele fez avanços consideráveis para a época, ainda que não estivesse, como se sabe, livre de *todos* os preconceitos que acometiam autores de seu tempo.

²³ “[...] has given *man* the superiority above *woman*, by endowing him with greater strength both of mind and body [...]” (HUME, *Essays Moral, Political and Literary*, 1985, p. 133).

ensaio, o autor faz grandes elogios à tradição do galanteio, que ele vê não apenas como bastante inocente, mas como um grande incentivo à sociabilidade: o tratamento deferente que o superior (o homem) confere ao inferior (a mulher) em situações de galanteio seria um sinal distintivo de polidez.

Esse é um ponto que exige cuidado. Em primeiro lugar, parece que Hume abandona, aqui, o tom ele próprio galante, mas talvez, como o autor passou a considerar depois, frívolo que se via nos ensaios de cuja publicação ele desistiu. Nos ensaios que Hume posteriormente abandonaria, o tom poderia parecer zombeteiro com relação às mulheres, ainda que algumas das teses defendidas pelo autor fossem bastante progressistas²⁴. No texto de que ora tratamos, porém, a situação em que essas afirmações são feitas não é a de um diálogo desprezioso com o chamado belo sexo: trata-se um ensaio de tom sóbrio, em que se procura explicar princípios gerais que dariam conta de um modelo de polidez que inclui a tradição do galanteio, mas não se limita a ela. Ainda assim, é possível conciliar o tratamento da questão que Hume apresenta nesse ensaio com o desenvolvimento da questão que apresentamos anteriormente. Ora, o ponto principal que parece interessar a Hume ao tratar do galanteio em “*Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences*” é o efeito que ele tem sobre a polidez e a sociabilidade, não diferenças naturais entre homens e mulheres. A situação das mulheres em sociedades “civilizadas” é comparada ao que se vê em nações “bárbaras”, as quais “mostram essa superioridade reduzindo suas fêmeas à escravidão mais abjeta, confinando-as, batendo nelas, vendendo-as, matando-as”²⁵. Quanto àqueles que dirigem galanteios ao belo sexo em meios mais polidos, comportar-se-ão com as mulheres como se comportariam com seus hóspedes:

Em boa companhia, não é preciso perguntar quem é o mestre do banquete: o homem que se senta no lugar mais inferior, e que se mostra sempre industrioso em servir a todos, certamente é essa pessoa. Devemos ou condenar todos os exemplos semelhantes de generosidade que sejam, considerando-os tolos ou afetados, ou admitir o galanteio em meio ao resto.²⁶

Essa afirmação, como se sabe, é feita depois que o autor já afirmou que hóspedes estão como que sob a autoridade de seu anfitrião. No fim das contas, o que importa não são

²⁴Explica-se a partir daí a afirmação de Baier (2011) a que já fizemos referência, segundo a qual Hume pode ter desistido do ensaio *Of The Study of History* por conta de seu tom demeritório para as mulheres. Mais consistente ainda é a sugestão de Suzuki (2014), segundo a qual os motivos de Hume para rejeitar alguns de seus ensaios teriam a ver com a tradição do galanteio, mas também com o fato de os textos que foram removidos ainda não terem atingido a maturidade estilística que, para o filósofo escocês, seria inseparável da boa investigação filosófica.

²⁵ “[...] display this superiority, by reducing their females to the most abject slavery; by confining them, by beating them, by selling the, by killing them.” (HUME, *Essays Moral, Political and Literary*, 1985, p. 133).

²⁶ “In good company, you need not ask, Who is the master of the feast? The man, who sits in the lowest place, and who is Always industrious in helping every one, is certainly that person. We must either condemn all such instances of generosity, as foppish and affected, or admit of gallantry among the rest.” (HUME, *Essays Moral, Political and Literary*, 1985, p. 133).

considerações sobre diferenças naturais entre homens e mulheres. Basta que se observe que, dadas as posições que cada um ocupa, é preciso, em benefício da polidez, que o belo sexo seja tratado com deferência, e que tenha lugar de destaque no que diz respeito à sociabilidade. Ainda que leitores homens possam ser permeáveis a esse tipo de posição por considerarem que, com isso, teriam companheiras mais agradáveis, o caso é que o processo que tornaria as mulheres capazes de juízos mais sólidos em questões de gosto ocorrerá da mesma forma. Hume, afinal, não nega, com sua defesa do galanteio, as afirmações acerca do gosto feminino que fizera em “*Of Essay Writing*” e em “*Of the Study of History*”.

Ao fim e ao cabo, parece que, na verdade, o tratamento deferente conferido às mulheres, aliado ao refinamento do gosto a que já nos referimos, teria impactos consideráveis sobre a sociabilidade e, também, sobre as próprias *belles lettres*. Dependendo do modo como a lemos, portanto, a afirmação, em “*Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences*”, segundo a qual o convívio com mulheres virtuosas civiliza os homens, portanto, não reduz as mulheres à posição de ter seu propósito definido em função de fins que dizem respeito aos homens. Pelo contrário, transforma-as em um modelo que eles fariam bem em seguir.

CELESTIAL BODIES, EARTHLY MIXTURES: WOMEN, SOCIABILITY AND PHILOSOPHY IN DAVID HUME.

Abstract: Along the work of David Hume, women are presented in ways which are very different, and sometimes difficult to reconcile. In some passages, the so-called fair sex is shown as inconstant and prone to intense passions. In others, it seems women have undeniable advantages when it comes to questions concerning taste, which would imply they are more sensible than men. In this paper, we shall contend, from some of the *Essays*, but also using some passages from *A Treatise of Human Nature* and *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, that Hume intends, even on the texts in which women are presented as being in an inferior situation, to defend that a proper education would turn them in the best model not only when it comes to sociability, but also concerning philosophy and the *belles lettres*.
Keywords: Hume – women – politeness – sociability – philosophy.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAIER, Annette. *The Cautious Jealous Virtue*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

BALIEIRO, Marcos. “Hume e os propósitos da filosofia”. In: *Kriterion*, v. 52 n. 124, pp. 319-330. Belo Horizonte: UFMG, 2011.

_____. “Hume on Women’s Complexion”. In: JONES, Peter, *The Science of Man in the Scottish Enlightenment*. Edimburgh: Edimburgh University Press, 1989.

BOX, M. A. *The Suasive Art of David Hume*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

HUME, David. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

_____. *Essays Moral, Political and Literary*. Indianapolis: Liberty Fund, 1985.

_____. *The Letters of David Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

_____. *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

MONTEIRO, João Paulo. “Hume e a trivial diferença”. In: *Novos estudos humeanos*. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

MOSSNER, Ernest Campell. *The life of David Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

SUZUKI, Márcio. *A forma e o sentimento do mundo: jogo, humor e arte de viver na filosofia do século XVIII*. São Paulo: Editora 34, 2014.

DEMOCRACIA COMO ANTIUTOPIA¹

Douglas Ferreira Barros²

Resumo: O objetivo do artigo é estudar concepções da democracia como uma antiutopia. Pretendemos observar o estatuto das relações estabelecidas entre cidadãos e o poder político para mostrar como estas versões rebaixam as expectativas quanto às promessas do bom governo ou das ficções políticas. Não se trata aqui de fazer o recenseamento das democracias contemporâneas. Pretendemos destacar duas acepções para diferenciá-las das ficções políticas ideais e dos modelos utópicos. Na democracia, a condução do poder político e a ordenação do todo social é demarcada por interrupções e desajustes constantes. Seja para negar a dominação desmedida do poder político sobre os cidadãos, seja para afirmar a pertinência dos conflitos, democracias como antiutopias se afastam do ideal de uma sociedade reconciliada e estática. As mudanças, os impasses e a superação de desafios não demarcam avanços necessários ou recuos definitivos. A sua trajetória histórica não descreve um percurso teleológico com vistas a atingir o bem superior. A passagem entre momentos históricos não ocorre como resultado de uma acumulação de resultados do passado que mira a transição para a redenção definitiva de mazelas políticas. Partimos da questão: em que sentido a democracia como forma de ordenamento social e de estrutura do poder político é um modelo antiutópico? Nossa hipótese é que as acepções mencionadas a seguir advogam em favor de um realismo filosófico político, apresentando a democracia como experiência política que demanda a constante indagação e reformulação acerca dos limites da liberdade dos cidadãos.

Palavras-chave: democracia – utopia – liberdade – não dominação – agonismo.

Utopias e contemporaneidade política

O objetivo do artigo é estudar a democracia como antiutopia. Claeys³ defende que é um desafio fornecer uma definição utilizável de utopia.⁴ Antes mesmo dos escritos de Platão

¹ O artigo resulta de pesquisa financiada pela Fapesp, Processo: 10/08619-1, instituição à qual agradeço enormemente. A primeira versão do trabalho foi apresentada nas Jornadas organizadas pelo Grupo de Estudos Espinosanos da Universidade de São Paulo, entre 30-31/05 e 01/06/2012, na mesa redonda: "Democracia e Utopia". As partes que discutem a democracia segundo os modelos de Pettit e Mouffe foram debatidas no VII Colóquio Nacional de Filosofia da História, ocorrido na Universidade Federal de Sergipe e na Universidade de São Paulo, em maio de 2015, tendo como tema: "Tempo, história e sociedade", congresso em homenagem à Profa. Dra. Maria das Graças de Souza, a quem eu envio os meus mais sinceros agradecimentos ontem, hoje e sempre.

² Douglas Ferreira Barros é professor de Filosofia e do corpo permanente do PPG em Ciências da Religião da PUC-Campinas, Campinas, Brasil. Coordenador do Grupos de Estudos Ética, política e religião: questões de fundamentação (CNPq). E-mail: douglasbarros@gmail.com

³ CLAEYS, *Utopia*, p. 12.

⁴ Claeys argumenta que: "A amplitude do gênero é desconcertantemente grande, englobando: ideais positivos de sociedades muito melhoradas; seus opostos satíricos negativos, às vezes chamados de antiutopias ou distopias; vários mitos de paraíso, eras de ouro e 'ilhas abençoadas', e retratos de

encontram-se referências⁵ sobre as benesses das sociedades perfeitas por comparação com aquelas povoadas por homens corrompidos e plenas de injustiça, sevícia e conflitos. Desde então e ainda no século XXI, alguns se indagam acerca da validade da ideia de sociedades pacificadas e reconciliadas, perguntam-se melancolicamente pelo fim das utopias. Os fracassos dos projetos socialistas de sociedade, defendeu Isaiah Berlin⁶, seriam motivo bastante para sufocar até a última chama revolucionária em favor de uma sociedade na qual os homens se reconciliariam com os seus desejos e diferenças, livre e plenamente. Mas não. Parece que teimamos em espelhar nossa esperança de mudanças nos modelos de bons governos, na segurança e na bonança dos exemplos utópicos. Pelo menos essa é a avaliação de Berlin acerca dos filósofos que se dedicam à defesa de modelos políticos de mudança total ou daqueles que investem na possibilidade de uma mudança completa no curso da história.

Formas ideais de ordenamento do poder, modelos perfeitos de cidade, experiências políticas em que os homens seriam igualados aos santos, sociedades perfeitamente reconciliadas, são temas que intrigaram os filósofos políticos desde a antiguidade clássica. Criações políticas em que os impasses e os equívocos, tragédias e derrotas foram pensados como ilustrações das experiências terrestres, demasiadamente humanas e próprias de seres passionais, movidos por desejos e interesses. Ficções porque exemplos não realizados, perfeitos, por isso utópicas, não-lugares, tais referências figuram em textos filosóficos até a modernidade. Ainda após iniciada a modernidade pós Revolução Francesa, filósofos vários mobilizaram ardentes argumentos para os vários flancos do espectro político –direita e esquerda-, tanto para afirmar a necessidade de tomarmos as utopias como ideal regulador das experiências políticas concretas, quanto para fixá-las como horizonte no qual os homens e seus projetos políticos falíveis e tortuosos deveriam se orientar.

Ao avaliar a nossa experiência política do século XX, o pensador liberal Isaiah Berlin estabeleceu os dois polos nos quais a discussão sobre as utopias se efetivou: de um lado, o desejo de superação das aflições do presente; de outro, tratou-se de puro exercício de nossa criação poética.

A ideia de uma sociedade perfeita é um sonho muito mais antigo, seja devido aos males do presente, que levam os homens a imaginar o que seria o mundo sem essas aflições – a imaginar um Estado ideal em que não exista miséria ou ambição, perigo ou pobreza, trabalho brutal, medo ou insegurança -, seja devido ao fato de essas utopias serem ficções deliberadamente satíricas, criadas com a intenção de se criticar o mundo real e lamentar a ação dos que controlam os regimes existentes ou a falta de ação dos que passivamente a

peças primitivas vivendo em um estado natural; robinsonadas [ficções de sobrevivência] ou naufrágios; viagens imaginárias para a Lua e outros pontos do espaço; e constituições planejadas, cidades-modelo e várias outras visões de melhora. Essa lista está bem longe de ser exaustiva, mas nos força a estreitar a extensão do uso do termo ‘utopia’ para evitar perder qualquer aplicação significativa dele” (2013, p. 12).

⁵ CLAEYS, *Utopia*, pp. 16-27.

⁶ BERLIN, *Limites da Utopia*.

eles se submetem; ou talvez, ainda, por se tratar de simples exercícios de imaginação poética.⁷

Exercícios de imaginação ou simplesmente ficções satíricas, as utopias seriam na avaliação de Berlin a encarnação da desvalorização do mundo real com a promessa de um horizonte de superação das mazelas. Haveria, enfim, uma identidade entre todas elas: “A principal característica da maioria das utopias (ou talvez de todas) é o fato de serem estáticas”⁸. Por representarem a perfeição, “não há nenhuma necessidade de novidade e de mudança”. Elas cristalizam ideais de natureza humana: “os homens têm uma certa natureza fixa e inalterável, certos objetivos universais, comuns, imutáveis. Uma vez alcançados esses objetivos, a natureza humana está plenamente realizada”⁹.

Não obstante o presente do qual fala Berlin nos tenha informado algo diferente, não haveria por que duvidar que todas as virtudes potenciais humanas se materializariam nesses contextos de plenitude, a saber,

Uma sociedade [que] vive em estado de pura harmonia, no qual todos os membros vivem em paz, amam uns aos outros, encontram-se livres de perigo físico, de carências de qualquer tipo, de frustração, desconhecem a violência ou a injustiça, vivem sob uma luz perpétua e uniforme, em um clima temperado, em meio a uma natureza infinitamente generosa.¹⁰

Todavia, a trajetória humana na história nos mostraria quanto há de equívoco em vislumbrarmos em tais cenários de perfeição os horizontes ideais de nossas ações. Berlin destaca que “existe algo de radicalmente errôneo na ideia de uma sociedade perfeita”¹¹. Ele anota que tragédias várias havidas na história seriam fruto não apenas da eclosão de convulsões sociais, mas têm relação com a ideia de se criar sociedades perfeitas. Mesmo havendo uma profusão de utopias que, mesmo irrealizadas, supõem haver sociedades perfeitas, Estados pacificados, povos ideais, diferentes entre si e cada um deles corrigindo eventuais falhas detectadas nos outros modelos, nem mesmo essa divergência teria sido bastante desanimadora para descrermos da validade das utopias. Qual delas escolher? Qual poderá superar definitivamente os equívocos dos demais?

Berlin, liberal e crítico das utopias com origem no marxismo, também via com restrições as mudanças históricas assentadas em desejos de transformação política e social desde a Revolução Francesa. Os resultados que geraram o convencem de que, no século XX, os esforços empregados por tantos homens e mulheres para a edificação de uma sociedade purgada de imperfeições -a miséria material, a desigualdade, a opressão política- pertenciam mais à dimensão da imaginação poética dos revolucionários do que constituíam um projeto político consistente em termos teóricos e práticos. É fato que, no caso de Berlin, se tratava de uma sentença a mais no conjunto de seus juízos avaliando as revoluções socialistas

⁷ BERLIN, *Limites da Utopia*, p. 29.

⁸ BERLIN, *Limites da Utopia*, p. 29.

⁹ BERLIN, *Limites da Utopia*, p. 29.

¹⁰ BERLIN, *Limites da Utopia*, p. 29.

¹¹ BERLIN, *Limites da Utopia*, p. 29.

assentadas sobre os ideais igualitários. Teríamos que dar razão a Berlin quanto ao fato de que os teóricos e filósofos críticos da desigualdade e da injustiça amparam seus desejos de transformação social e política porque não suportam lidar com a aridez do presente? O próprio Berlin concordaria com a avaliação de que os descaminhos da história humana arrastam para o deserto do descrédito quaisquer ideais. Nem mesmo os modelos de sociedade do presente se igualam aos ideais utópicos.

Democracia, política e antiutopia

Philippe Pettit em *On the people's terms – a Republican theory and Model of Democracy*¹² defende que a retomada recente do pensamento republicano é edificada sobre a “idéia de que há um ideal de estado a se promover – a liberdade entendida como não-dominação– que é tanto pessoalmente motivante quanto politicamente implementável”¹³. Ele destaca linhas a seguir que não se trataria aqui de apresentar um modelo estabelecido como ficção política, mas de um ideal factível. Algo bem menos etéreo do que aqueles ideais criticados por Berlin, muito distante de um discurso utópico entabulado pelos filósofos do início da modernidade. Mas, que diferença haveria entre os ideais revolucionários tão criticados por Berlin e a afirmação de Pettit de que os princípios republicanos constituem, no final das contas, um ideal de Estado? Se é ideal, o modelo republicano é visto como um princípio regulador, um fim verdadeiro. Todavia, antes que o ideal se realize, um caminho é traçado para que se o atinja: a efetivação da liberdade. Para Pettit, a liberdade neste sentido é

não somente um valor da vida, ou apenas a matéria que vale em última instância. Trata-se nesse caso meramente de que isto é uma boa porta de entrada, orientada para guiar os governos formados e sustentados pelo povo. Deixe que os governos cuidem da liberdade de seus cidadãos nesse sentido que isso os levará à garantia de um conjunto de outros bens e prosseguirá até que atinjam um nível plausível de contentamento. Isto os protegerá contra a divisão, a desordem, a regulação intrusiva e deverá provê-los em um nível satisfatório contra a miséria, a pobreza, o descontentamento e a desigualdade.¹⁴

A liberdade como guia ou a porta de entrada refere-se a um modelo de Estado. E neste modelo Pettit pretende que os cidadãos estejam não somente resguardados contra a dominação desmedida do Estado, mas que, legitimamente, eles se voltem para um conjunto de demandas “por controle popular sobre os governos: é, com efeito, uma forma distinta de democracia”¹⁵. Claríssima no texto é a avaliação confiante num modelo de democracia republicana, promotor de certa pacificação e relativa segurança das sociedades livres. Do mesmo modo que fora legítima a suspeita de Berlin em relação a tantas outras utopias

¹² PETTIT, *On the people's terms*.

¹³ PETTIT, *On the people's terms*, p. 3.

¹⁴ PETTIT, *On the people's terms*, p. 3.

¹⁵ PETTIT, *On the people's terms*, p. 3.

revolucionárias, é legítimo perguntar: a democracia na qual os cidadãos são conduzidos por sua própria liberdade seria, no presente, o novo mito a seduzir os filósofos como Pettit?

Sabe-se com clareza o que produzem as sociedades democráticas atualmente em termos de liberdade para os cidadãos. Como não considerar a posição de Pettit um ideal com a mesma estatura de modelo inatingível, tal como em outros tempos o foram os modelos de sociedades perfeitas e reconciliadas socialistas criticadas por Berlin? Teria Pettit se deixado seduzir pela retórica da mitologia política e estabelecido a democracia republicana como um modelo plausível, mas mesmo assim um ideal? O problema aqui reside não especificamente na democracia, mas no fato de que ela talvez seja uma utopia de liberdade. Utopia que se poderia vislumbrar com mais nitidez recorrendo ao contraponto realista de Maquiavel e alguns de seus intérpretes. Vejamos por quê?

É quase senso comum entre os estudiosos de Maquiavel que nas obras do florentino encontramos um arsenal crítico demolidor de utopias. Entre os tantos que sustentam essa tese encontramos Berlin. Mas nenhum texto sobre esse tema é mais incisivo do que *Política e História*¹⁶, quando Althusser avaliar a propriedade dos principados novos. Aqui ele joga luz sobre um dos pontos nevrálgicos do problema ao se perguntar sobre as dificuldades encaradas pelo príncipe novo: “Um Príncipe Novo que dará Forma Nova à *matéria existente*, que deverá partir da matéria existente, que deverá modelá-la”¹⁷. Quem é o príncipe novo? Que tarefas ele tem? O príncipe novo deverá engendrar uma nova forma política, mas ele o fará não a partir de uma condição de onisciência e onipotência de ação, mas “...a unidade nacional será feita com os homens como eles são, com a matéria italiana como ela é, a partir de sua realidade e de sua diversidade caótica”¹⁸.

A diversidade caótica destacada por Althusser é justamente o real a ser confrontado pelo governante: um contexto sobre o qual não exerce um domínio pleno, mas que tentará estabelecer uma forma, um limite possível no qual se inscreverão as ações e os interesses de todos os homens, não somente dos justos e dos que assentem em favor da autoridade estabelecida. Por isso Althusser destaca a particularidade da “matéria italiana”, isto é, da história efetiva feita de homens tal como eles são “a partir de sua realidade e de sua diversidade caótica”, ele completa. Segundo as próprias palavras de Althusser, Maquiavel realiza a “não projeção de uma utopia sobre a matéria, mas procura a inserção do plano político na própria matéria, nas estruturas políticas existentes”¹⁹. Há, portanto, um negativo que constitui a forma. É um negativo da utopia, um vazio do ideal verdadeiro. A forma é, por assim dizer, uma ausência para o príncipe novo tanto quanto para os homens que nela se inserem. Não que o príncipe novo esteja paralisado, que o seu horizonte de ação seja o estado de apatia diante da complexidade da matéria histórica que o envolve. A dificuldade com a qual ele se depara é tamanha que nos dá a medida da importância e da importância de seu trabalho sobre a matéria que é informe: o povo e seu desejo; os grandes e o seu hábito de mandar. Isso não apenas porque a história sobre a qual age tal príncipe seja a difícil conjuntura da Itália. Para Althusser qualquer matéria histórica é também

¹⁶ ALTHUSSER, *Política e História*.

¹⁷ ALTHUSSER, *Política e História*, p. 216.

¹⁸ ALTHUSSER, *Política e História*, p. 216.

¹⁹ ALTHUSSER, *Política e História*, p. 217.

estado puramente negativo, de importância generalizada dos pequenos Estados italianos, aquela situação de decadência geral (negativo absoluto no qual se acumulam todas as contradições: fraqueza dos Estados, ocupação estrangeira, devastações, etc., descritas na invocação final) é tal que impõe o plano de regeneração nacional, pela constituição de um Estado Novo, por um lado, mas ao mesmo tempo *impossibilita* ou quase conferir a esse processo um *ponto de aplicação, um começo*. A matéria, em seu conjunto, exige uma forma nova, mas a matéria está em tal desordem, é ela a tal ponto ausência de forma, contém em si tão pouco esboço, desenho dessa forma, o ponto central em que a forma poderia começar a nascer, que é impossível fixar de antemão na matéria o lugar de *nascimento da forma*.²⁰

Como negação, a ausência da forma perfeita diante do príncipe novo é o grande desafio da política e do poder. Não se trata de pensar aqui que a criação da forma é a efetivação de um modelo de bom governo, mas é a introdução de um novo conteúdo, uma ação que inova a história mesma. Isso, ensina Maquiavel, é a destituição dos modelos ideais como horizontes a ser atingidos, fórmulas a ser imitadas. A advertência afasta o governante e o teórico da política da ilusão acerca do ato político cuja precisão e eficácia põe fim aos impasses, promove a reconciliação pacífica do povo, tal como prometem os modelos míticos do poder atacados por Berlin.

Destaca Althusser, a ação política é o exercício de um não saber sobre a história. Ele demarca a impossibilidade de que fixemos antecipadamente o lugar e o momento ideais de “nascimento da forma”, assim como de que se estabeleçam regras prévias da ação do príncipe. Esse não saber da ação, impõe-nos, portanto, a limitação de afirmar algo sobre matéria da política previamente ao ato político. O limite de toda ação política é esse não saber que, em ato, nada mais é do que a ação do príncipe novo como uma “aspiração à forma”, ou segundo o próprio Althusser, “a matéria é puro vazio de forma, pura espera informe. A matéria italiana é uma potência vazia, que espera de fora que uma forma lhe seja trazida e imposta”.²¹

Democracia e liberdade: antiutopias do presente?

A democracia, em certa versão contemporânea, é a expressão da forma política como antiutopia. Não é o caso aqui fazermos o recenseamento das acepções da democracia moderna, após a revolução francesa. Interessa-nos apenas mostrar em que sentido versões dela se apresentam muito distantes daquela estabelecida por Berlin, que aproxima certas formulações filosóficas dos modelos como utopias irrealizáveis.

Pensar a democracia como antiutopia é posicionar essa forma de ordenamento político na esteira das filosofias políticas críticas das ficções. Trata-se de uma estratégia de pensar a política para além da dicotomia que separa o plano dos modelos teóricos e o plano

²⁰ ALTHUSSER, *Política e História*, p. 217.

²¹ ALTHUSSER, *Política e História*, p. 217.

prático em que se dá a aplicação dos mesmos modelos. Pensar a cidade ou qualquer ordenamento político como sendo instituído exclusivamente segundo uma ordem de princípios teóricos condena a atividade política a ser guiada por prescrições da razão. Está pressuposta nessa priorização dos princípios sobre a prática a avaliação de que os ordenamentos sem o recurso prévio aos modelos estariam condenados à insuficiência, ao desajuste, à limitação, à destruição.²²

Algumas filosofias políticas críticas das ficções políticas veem com bons olhos a avaliação de Espinosa na muito mencionada passagem de abertura do capítulo I do Tratado Político, segundo a qual os filósofos preferem louvar de “múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem”²³. O resultado desse distanciamento não poderia ser outro que o de não conceberem nenhuma “política que possa ser posta em aplicação”²⁴. Uma política concebida assim só poderia “instituir-se na utopia ou naquele século de ouro dos poetas, onde sem dúvida não seria minimamente necessária”²⁵. Não é o caso aqui comentarmos a avaliação, não finalizada pelo filósofo, acerca da democracia. Mas importa a ênfase atribuída a essa restrição das concepções utópicas da política. Como, então, pensarmos uma forma política como antiutopia?

Maquiavel sustenta no capítulo IX de O Príncipe²⁶ que em todas as cidades se observa uma divisão entre dois desejos: o dos pequenos –de não ser dominados pelos ricos; o dos ricos –de querer dominar os pequenos. A liberdade nasce, então, da oposição entre um e outro desejos. Entre os principados, a expressão da liberdade se dá quando os cidadãos exercem sem limites, ou nos limites dados pela lei, esse desejo de se opor àqueles que não compartilham do mesmo desejo. A referência de Maquiavel centra-se na observação realista, segundo a qual a condição de efetivação da liberdade se ampara tanto no desejo de não ser dominado quanto na permanência do conflito –entre os grandes e os pequenos-, que resulta da permanência desse desejo. A constatação maquiaveliana se ancora, entre outros aspectos, no desejo como condição para a produção da liberdade.

É pelo menos emblemático que essa constatação ampara em certo sentido versões bastante distintas acerca da democracia. Ao se perguntar sobre os elementos da liberdade contemporânea, Pettit²⁷ busca defender a tese de uma democracia em contexto republicano. Nesses termos, os indivíduos devem poder desfrutar plenamente daquelas liberdades fundamentais²⁸ sem quaisquer intromissões ou impedimentos do poder. Qualquer restrição tornaria, para esse autor, a influência dos indivíduos sobre o poder ou fragilizada ou, no pior

²² RODRIGUES, *La comunidad o la interrupción de la palabra fundadora*.

²³ ESPINOSA, *Tratado Político*, I, 1, p. 5.

²⁴ ESPINOSA, *Tratado Político*, I, 1, p. 5.

²⁵ ESPINOSA, *Tratado Político*, I, 1, pp. 5-6.

²⁶ MAQUIAVEL, *O Príncipe*.

²⁷ PETTIT, *On the people's terms*.

²⁸ De quais liberdades Pettit está falando: “...liberdade de expressão, de associação e de viajar, que são necessárias para que as pessoas possam se candidatar a um cargo, de se associar em partidos, promover suas políticas e se opor a outros partidos, incluindo o partido governante, com críticas antes e no momento das eleições” (PETTIT, *On the people's terms*, Kindle Edition, doravante KE: 4829).

dos casos, inviabilizada. Seria preciso então permitir que os indivíduos pudessem desfrutar dessas liberdades plena e irrestritamente para que efetivamente experimentassem a democracia em ambiente republicano. Para tanto, ele se pergunta: “como abordar a discussão sobre a influência que o povo pode ter na política? Devo olhar para ideais utópicos, talvez fantasiosos, de como a influência popular pode se materializar?”.²⁹

A questão que remete a investigação da democracia aos modelos utópicos visa advertir para o fato de que a sua formulação busca ultrapassar as restrições estabelecidas por Berlin acerca dos modelos fictícios. Nesse sentido que Pettit nos fala de uma democracia como antiutopia: aquela na qual os cidadãos plenamente vivem as liberdades e interferem, vigiam, alteram o poder sem o medo de que sejam fustigados por ele. Como no texto de Maquiavel, os indivíduos devem se mover livres pelo desejo de não ser dominados e conduzidos. Ele afirma:

é apenas numa sociedade onde os indivíduos têm estas liberdades - e, diria eu, têm-nas no sentido republicano forte de escapar ao domínio- que eles podem esperar continuar a partilhar igualmente um sistema de influência independente sobre o governo. Que qualquer das liberdades seja cerceada e as perspectivas de influência igualmente acessível ou individualizada estarão em perigo imediato. Aqueles que estão expostos a qualquer possibilidade de verificação ou coerção em reação à fala livre, podem, por exemplo, não emitir a sua crítica a esta ou àquela proposta. A falta de sua intervenção não dará apoio à proposta por omissão, como poderia ter feito em vários contextos. Não importa qual seja o contexto, o silêncio das pessoas não comunicará nada, uma vez que isso poderá sempre refletir sua falta de liberdade.

Ora, se Pettit observa nessa formulação uma experiência factível -inclusive simula exemplos- sua intenção é a de apresentar a democracia como forma política antiutópica. Isso porque parecem lhe incomodar as observações de Berlin acerca do estatuto excessivamente abstrato dos modelos concebidos sem lastro histórico. A posição de Berlin incomoda tanto que inclusive as versões nada comprometidas com o liberalismo também procuram apresentar seus modelos alternativos. Referimo-nos aqui à proposta de Mouffe acerca da democracia agonística.

Em *The Democratic Paradox*³⁰, a democracia apresentada como modelo de modo algum regula com a ideia de uma forma irrealizável, utópica. Mouffe propõe, em acordo com Lefort, identificar a democracia moderna como forma de governo –soberania popular- e como estrutura simbólica na qual o governo democrático é exercido³¹. Nos termos de Mouffe, a democracia não pressupõe sociedades bem ordenadas, nem modelos bem acabados

²⁹ PETTIT, *On the people's terms*, KE, 4542.

³⁰ MOUFFE, *The Democratic Paradox*.

³¹ Mouffe explica: “A novidade da democracia moderna, o que a torna propriamente 'moderna', é que, com o advento da 'revolução democrática', emerge novamente o velho princípio democrático de que 'o poder deve ser exercido pelo povo', mas desta vez dentro de um quadro simbólico informado pelo discurso liberal, com sua forte ênfase no valor da liberdade individual e nos direitos humanos” (MOUFFE, *The Democratic Paradox*, p. 2).

institucionais, que pressuporiam a melhor fruição da liberdade. O sentido antiutópico das democracias reside em que incorporam o conflito e a luta pela implementação de interesses e posições políticas antagonistas: a liberdade é a experiência da confrontação, mais do que entre opiniões, entre formas de vida.³²

Em sua versão utópica, a forma democrática defendida por Rawls, avalia Mouffe, supõe que a sociedade bem ordenada elimine a luta democrática entre adversários, cidadãos que partilham os princípios liberal-democráticos e defendem interpretações “do significado de liberdade e igualdade e do tipo de relações sociais e instituições a que se devem aplicar”³³. Completa a pensadora:

É por isso que na sua "utopia liberal" a legítima dissidência teria sido erradicada da esfera pública. Como ele foi levado a defender tal posição? Porque é que a sua concepção de democracia não deixa espaço para o confronto agonístico entre interpretações contestadas dos princípios democráticos-liberais comuns? A resposta está, creio eu, na sua concepção equivocada da política, que se reduz a uma mera atividade de alocação entre interesses concorrentes suscetíveis a uma solução racional. É por isso que ele pensa que os conflitos políticos podem ser eliminados graças a uma concepção de justiça que apela à ideia de vantagem racional dos indivíduos dentro dos limites estabelecidos pelo razoável.³⁴

O que seria então essa concepção agonística antiutópica? Primeiro, a autora faz questão de ressaltar sua posição cética em relação aos resultados que propicia ao conjunto dos cidadãos o modelo democrático liberal, seja ele de matriz rawlsiana ou o das democracias deliberativas em sentido habermasiano, por assim dizer³⁵. Segundo, seria inadequada a resposta de ambos – Rawls e Habermas – porque insistiriam na substituição da “racionalidade média e razoabilidade” dominante por outra forma de racionalidade, uma forma ‘deliberativa’ e ‘comunicacional’³⁶. Desse modo, partindo do reconhecimento da “dimensão do político”, Mouffe entende que a política consiste em “domesticar a hostilidade e em tentar desarmar o antagonismo potencial que existe nas relações humanas”, porém sem que se exclua o conflito, ou se o anule pelas instituições, gerando em outras dimensões da ação política reações antidemocráticas como reflexos do recalque do interesse e o desejo de participação excluído. Ela afirma:

A política visa a criação da unidade num contexto de conflito e diversidade; está sempre preocupada com a criação de um “nós” pela determinação de um “eles”. A novidade da política democrática não é a superação desta nossa/seu oposição - que é uma impossibilidade - mas a forma diferente

³² MOUFFE, *The Democratic Paradox*, p. 97.

³³ MOUFFE, *The Democratic Paradox*, p. 30.

³⁴ MOUFFE, *The Democratic Paradox*, p. 30.

³⁵ MOUFFE, *The Democratic Paradox*, pp. 80, 86-87.

³⁶ MOUFFE, *The Democratic Paradox*, p. 95.

como ela se estabelece. A questão crucial é estabelecer esta discriminação de uma forma compatível com a democracia pluralista.³⁷

A introdução da categoria de adversário político torna mais complexa e radical, no sentido de mais abrangente, a noção de antagonismo e deve incorporar o agonismo. “Antagonismo é luta entre inimigos, enquanto que o agonismo é luta entre adversários”. É completa que o ‘pluralismo agonista’ tem por objetivo transformar o “antagonismo em agonismo”.

Isto requer a criação de canais através dos quais as paixões coletivas serão dadas formas de se expressar sobre questões que, ao mesmo tempo em que permitem possibilidades suficientes de identificação, não construirão o adversário como um inimigo, mas como um adversário.³⁸

Considerações finais: realismo, democracia e antiutopia

Chamamos de realismo político contemporâneo essa concepção que insiste distanciar ou retirar a democracia das formulações utópicas sobre os governos, as sociedades e a política em sentido amplo. Tal posição reafirma a importância de se pensar a democracia segundo parâmetros de legitimidade e realização tensionadas pelas condicionantes históricas. Trata-se de reconhecer que os equívocos e as hesitações são constantemente experimentados por atores políticos em todos os níveis de participação pública.

As avaliações de Pettit a respeito dos detalhes procedimentais de uma concepção republicana denunciam a dificuldade de apresentação de um modelo de democracia não utópico, inclusive para os pensadores liberais³⁹. As limitações características das utopias de esquerda, denunciadas por Berlin, produziram indagações e revelaram limites acerca dos modelos apresentados pelos pensadores liberais no século XX. Pelo menos podemos contatá-lo pela avaliação de Mouffe acerca de certos aspectos dos modelos da democracia de Rawls e de Habermas: ilações ficcionais. A intenção de Pettit, a nosso ver, reagindo a algumas dessas limitações observadas no contexto de sociedades democráticas contemporâneas foi apresentar uma concepção republicana da democracia na qual os cidadãos podem exercer uma influência “individualizada, incondicionada e eficaz” sobre os governos e as instituições políticas. Para tanto, ele insiste na importância de se viabilizar os canais de “influência popular contra os efeitos de distorção das pressões eleitorais e lobbies privados”⁴⁰. Acolher tais dispositivos nos arranjos, estruturas e práticas atuais das democracias não parecia a Pettit experiências “totalmente inviáveis ou utópicas”.

Mouffe, por sua vez, procura recuperar a dimensão agonística indissociável da própria condição do vir-a-ser democrático. Isto não tem a ver apenas com a manifestação do antagonismo como a opção resolvida do jogo democrático, mas de afirmar um agonismo, uma produção de legitimidade que supõe conflitos constantes, embates intermináveis e com

³⁷ MOUFFE, *The Democratic Paradox*, p. 101.

³⁸ MOUFFE, *The Democratic Paradox*, p. 103.

³⁹ PETTIT, *On the people's terms*, KE, 5807-8.

⁴⁰ PETTIT, *On the people's terms*, KE, 5807-8.

horizontes nada resolvidos e pacificados ao extremo. Isto requer a manutenção de canais através dos quais as paixões coletivas possam se expressar, e não o recalque destas em benefício de um consenso que, no final das contas, termina por excluir e eliminar aqueles que dissentem, os discordantes, os dissonantes⁴¹. O consenso produzido em acordo com princípios ético-políticos democráticos, defende Mouffe, existe quando produzido “através de interpretações conflitantes” e da confrontação agonística é que se produzem as diversas concepções de cidadania. Uma bem ordenada democracia para Mouffe seria aquela em que os cidadãos experimentam a liberdade nos acordos instáveis, resultados de embates acolhidos pelas instituições, sempre em transformação e confrontadas aos seus próprios impasses, hesitações e equívocos.

Claeys estreita o uso do termo utopia em seu estudo sobre as suas várias acepções para evitar que se percam as diferentes referências e aplicações atribuídas ao mesmo. Utilizamos aqui o termo antiutopia não como sinônimo de distopia⁴² - antípoda da utopia-, mas em um sentido mais largo, diferente do estudo de Claeys acerca das críticas à utopia. A antiutopia a que nos referimos diz respeito às noções intencionalmente realistas, aplicáveis e avaliadas em contextos históricos precisos, considerando-se inclusive que tangenciam com equívocos, derrotas, imperfeições. Versões da democracia como antiutopia, como as que apresentamos acima, nos fazem ver que impasses e limites históricos são comuns não somente aos modelos de sociedade pensados em favor da liberdade, tal como acusava Berlin. A liberdade além da não-dominação, também como desejo de dominar, influir no poder e se opor ao adversário político é uma experiência de poder ou uma forma de vida que nos cobra constantemente a posição do príncipe novo: fazer nascer uma ordem possível, ainda que instável, na matéria histórica disforme.

DEMOCRACY AS ANTI-UTOPIA

Abstract: The aim of the article is to study conceptions of democracy as anti-utopia. We intend to observe the state of relations established between citizens and the political power to show how these versions lower the expectations about the promises of good government or political fictions. It is not an intention of this article the enumeration of the distinct models of contemporary democracies. By highlighting two of them, we intend to differentiate them from the ideal political fictions and utopian models. In democracy, the conduction of political power and the ordering of the social order is characterized by constant interruptions and maladjustments. As a form of resistance to the domination of political power over citizens or assuming the pertinence of conflicts, the anti-utopian democracies move themselves away from the ideal of a reconciled and static society. In them, changes, deadlocks and the overcoming of challenges do not necessarily result in advances or definitive setbacks, which would correspond to a teleological path towards overcoming clashes or to an accumulation of results from the past aimed at the transition to the definitive redemption of political faults. We start from the following question: in what sense can democracy, as a form of social order and structure of political power, be considered an anti-utopian model? Our hypothesis is that the conceptions studied in the article advocate for a philosophical-political realism, presenting democracy as a political experience that demands the permanent creation of liberty.

Keywords: democracy – utopia – liberty – non domination – agonism.

⁴¹ MOUFFE, *The Democratic Paradox*, p. 99.

⁴² CLAEYS, *Utopia*, pp. 175-187.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, L. *Política e História. – de Maquiavel e Marx*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BERLIN, I. *Limites da Utopia – ensaios de história das ideias*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- CLAEYS, G. *Utopia – a história de uma ideia*. São Paulo: Edições SescSP, 2013.
- ESPINOSA, B. *Tratado Político*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- MAQUIAVEL, N. *Tutte le Opere*. Firenze: Sansoni, 1992.
- MOUFFE, Ch. *The Democratic Paradox*. London: Verso, 2000.
- PETTTT, P. *On the people's terms - A Republican Theory and Model of Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press - Edição do Kindle, 2012.
- RODRIGUES, L. La comunidad o la interrupción de la palabra fundadora. In.: *Spinoza – octavo colóquio*. Córdoba: Editorial Brujas, 2012. pp. 41-52.

DESAFIOS DA ESCRITA POLÍTICA: POLÍTICA E RETÓRICA, BREVES ANOTAÇÕES SOBRE O *DE ORATORE*.

Patrícia Fontoura Aranovich¹

Resumo: O texto consiste em algumas considerações sobre as relações entre filosofia e retórica e seus lugares no campo político à luz da leitura do *De Oratore*.

Palavras-chave: Política – Retórica – Filosofia – Roma

A retórica pode ser considerada a escrita política por excelência, ou melhor, é a escrita para o espaço político, em todas as circunstâncias, e em particular quando se trata do discurso deliberativo.

Tomando a questão da perspectiva romana, em Quintiliano – que, aliás, tão bem resume a perspectiva de Cícero no livro XII de sua *Instituição Oratória* – a lemos expressa da seguinte maneira: “o orador que formo, quero que seja sábio [vale dizer, filósofo], mas um sábio romano, que se mostre um homem dedicado a seus concidadãos, não por disputas secretas, mas por sua experiência e prática”².

É bem conhecida a querela entre a filosofia e a retórica na construção do *De Oratore*, de Cícero; a questão perpassa toda a obra e é exposta e discutida diversas vezes e por vários pontos de vista. Sendo o objetivo do diálogo a formação do orador e, mais ainda, a formação do orador perfeito, trata-se de definir o lugar da filosofia nesta formação. Também é conhecida a disputa que se trava entre os dois grandes oradores, Crasso e Antônio, na qual o saber filosófico, entre outros, ocupa o centro. Para Crasso, o orador perfeito deve ter amplos conhecimentos, isto é, deve ser douto, o que significa conhecer as histórias, o direito, a filosofia e tudo o mais que for necessário para apresentar sua causa; Antônio contrapõe a esse projeto o argumento de que ele seria inalcançável, preferindo enfatizar a necessidade

¹ Professora adjunta do Departamento de Filosofia da EFLCH–UNIFESP. E-mail: patricia.aranovich@unifesp.br

² QUINTILIANO, *Instituição Oratória*, XII, 2, 7.

que o orador tem da experiência. Essa oposição entre os dois oradores permite, no entanto, convergências importantes.

Pretendo expor brevemente algumas passagens desta obra relativas à querela entre a filosofia e a retórica.

No primeiro livro (45-69), Crasso acusa os filósofos de “terem afastado os oradores do governo das cidades, de excluí-los de todo saber e conhecimento das disciplinas mais elevadas e relegá-los a processos e assembleias de menor importância”³. Crasso afirma seu desacordo com eles e com o inventor dessa disputa, Platão, no *Górgias*, que, entretanto, foi um grande orador. Mas, uma vez que orador precisa ter abundantes argumentos para defender as causas, ele precisa de conhecimento, pelo que Crasso pergunta: “[o orador] não poderia mover-se com astúcia e perícia suficiente nessas circunstâncias sem um extenso trato dos assuntos públicos, nem sem conhecer as leis, os costumes, o direito, nem sem conhecer a natureza e a índole dos homens, mas quem possui esses conhecimentos, sem os quais ninguém pode bem dar conta dos deveres mais elementares de um advogado, poderá realmente ignorar algo das doutrinas mais elevadas?”⁴. Crasso sustenta ainda que o orador deve ser e será capaz de apresentar melhor os temas que seus estudiosos, pelo domínio do discurso ornado, ao aprender com eles o que for pertinente à causa que deve defender. Assim, a primeira solução para o orador dominar os temas de que deve tratar é que ele consulte o especialista pontualmente, a cada ocasião, seja a causa pertinente aos assuntos militares, ao direito ou à filosofia. Em seguida, ele avança na resposta e afirma que orador deve ele mesmo se aprofundar na filosofia e, visto que ela se divide em três partes: obscuridades da natureza, sutilezas do dizer e na vida e costumes dos homens, o orador deve, mais especificamente, dedicar-se a esta última parte. A filosofia moral é o terreno do orador e, se abandoná-la, não lhe restará nada em que sobressair-se. Dessa forma, mesmo que o orador possa apropriar-se oportunamente dos outros assuntos, para Crasso a filosofia não pode ser relegada à experiência. Por isso, mesmo nesse primeiro momento do diálogo, Cícero recusa as saídas platônicas de uma oratória despida da filosofia ou mesmo uma oratória a serviço da filosofia.

Em seguida, ainda no primeiro livro (83-93) é Antônio que discute a relação entre a filosofia/sabedoria e a oratória. Apresenta os argumentos de Carmada (cético) e Mnesarco (estóico). Mnesarco afirmava que os oradores são operários de língua célere e experiente, e apenas os sábios são verdadeiros oradores; identificava o sábio ao eloquente e ao virtuoso. Opondo-se a ele, Antônio apresenta os argumentos de Carmada, dos quais afirma ser mais próximo. Carmada dizia que o ensinamento retórico era deficiente, sobretudo pela falta da compreensão da filosofia moral e política e, por fim, que a eloquência não depende da arte retórica. Antônio julga persuasivo o argumento de que não existe uma arte e que ninguém pode falar com argúcia e abundância se não houver aprendido as lições dos homens doutíssimos em filosofia.

Bem adiante, Antônio, ainda no primeiro livro (219-233), perguntará a Crasso se ele pensa não ser possível mover o ânimo dos homens sem o conhecimento da filosofia. Antônio refuta esse argumento dizendo que, apesar de admirar a filosofia, acredita ser suficiente conhecer os costumes dos homens com os quais se convive e, desse modo, não dizer coisas

³ CÍCERO, *Do Orador*, I, 46.

⁴ CÍCERO, *Do Orador*, I, 48.

contrárias a esses costumes. A filosofia, ao contrário, cria obstáculos à prática oratória ao defender que as paixões, sem as quais não é possível mover os homens, devam ser suprimidas ou moderadas. “O orador, ao contrário, torna com suas palavras muito maiores e mais acerbas todas aquelas coisas que, na vida normal de todo dia, são consideradas perigosas e nocivas, e que, portanto, devem ser evitadas; e também exalta e torna mais atraente aquilo que é comumente considerado desejável e auspicioso. Sua aspiração não é aparecer sábio entre os tolos: nesse caso os ouvintes o teriam como um inepto ou um greguinho, ou, caso apreciassem sinceramente o engenho e admirassem a sabedoria do orador, suportariam mal passarem por tolos...”⁵. A oratória então age nos ânimos dos homens sem dar definições ou fazer perguntas filosóficas. Assim, ainda que admire a filosofia, Antônio diz que seu orador ocupa-se de outra coisa: “é um homem agudo, astuto por natureza e hábito, sagaz na percepção dos pensamentos, sentimentos, opiniões, expectativas de seus concidadãos e dos que quer persuadir com seu discurso”⁶. Desse modo, a filosofia deve ser reservada aos momentos de ócio e não deve guiar o orador, por colocar-se acima de tudo e de todos, a filosofia não é persuasiva; ela não pleiteia, é juíza. Antônio nos dá como exemplo o caso de Sócrates, “que se defendeu, em um julgamento capital, de forma a parecer não suplicante ou réu, mas mestre ou senhor dos juízes”⁷ e assim foi condenado, não uma, mas duas vezes.

A última passagem que vamos analisar (III, 56-73) trata a relação filosofia e retórica pela voz de Crasso, tido por porta-voz de Cícero. Nesta parte do diálogo, Crasso caminha para dar a última palavra no que diz respeito à formação do orador perfeito. Aqui Crasso lembra que os antigos gregos chamavam de sabedoria o método de pensar e falar; e enumera os considerados sábios entre gregos e romanos. Diz que entre os antigos a mesma doutrina ensinava a agir retamente e dizer bem e que, portanto, os mesmos homens eram preceptores da vida e do discurso. Mas foi na Grécia que esses dois saberes, que eram o mesmo, foram cindidos por homens que se afastavam das coisas civis e públicas, combatiam e desprezavam o exercício do discurso. Sócrates, este grande filósofo, foi o primeiro e mais importante deles; ele “roubou a denominação comum de filósofo ao separar, em suas discussões, a ciência de pensar sabiamente e a de falar de modo ornado, que eram uma só coisa (*res cohaerentes*)”⁸. Criou-se assim “o dissídio entre a língua e o coração, absurdo, inútil e repreensível”⁹. Crasso faz então um inventário das escolas derivadas de Sócrates, distintas e em desacordo entre si e todas se pretendendo socráticas.

Crasso se põe a procurar estas escolas a que serviria para formar seu orador perfeito e a mais concorde com o orador que será: “o autor de conselhos públicos, governante da cidade, o primeiro no senado, nas assembleias populares e nas causas públicas por suas opiniões e eloquência”¹⁰. É imediatamente afastada a possibilidade de ser a escola a epicurista, pelo afastamento das coisas públicas que esta escola assume, ao chamar os homens para longe dos palanques, dos tribunais e do senado¹¹. Também os estoicos, apesar de serem

⁵ CÍCERO, *Do Orador*, I, 221.

⁶ CÍCERO, *Do Orador*, I, 223.

⁷ CÍCERO, *Do Orador*, I, 231.

⁸ CÍCERO, *Do Orador*, III, 60.

⁹ CÍCERO, *Do Orador*, III, 61.

¹⁰ CÍCERO, *Do Orador*, III, 63.

¹¹ Ele acrescenta: “o que talvez seja sábio, na presente república”.

os únicos a considerar a eloquência uma virtude, não podem ser a escola escolhida, pois “em sua filosofia, há algo que afasta o orador que instruímos: dizem que todos os que não são sábios são escravos, ladrões, inimigos e insanos, e dizem também que ninguém é sábio; seria absurdo confiar uma assembleia, o senado ou qualquer reunião a quem não considera que nenhum dos presentes seja são, cidadão ou homem livre. Além disso, seu gênero de oratória, apesar de sutil e agudo, para um orador é seco, inusitado, inadequado aos ouvidos do vulgo, obscuro, pobre, vazio. Em suma, é de tal natureza a não poder ser usado de nenhum modo para falar ao vulgo”¹².

Depois, Crasso discorre sobre os peripatéticos e os acadêmicos, que provém diretamente da mesma fonte que foi originalmente separada por Sócrates, e os indica, tanto um como o outro, como modelo para o orador perfeito. Bem adiante, conclui: “Mas se um dia existir um homem capaz de falar pro e contra qualquer argumento, segundo o uso aristotélico, e de sustentar em qualquer causa, depois de haver estudado os preceitos deste filósofo, dois discursos contrários, ou que, ao modo de Arcesilau e Carnéades, seja capaz de conseguir contrapor qualquer argumento que lhe seja proposto e se souber unir a este método e a esse exercício o uso e o costume retórico do discurso, este será o verdadeiro, o perfeito, o único orador”¹³. Um orador que une experiência e doutrina.

A experiência, que Antônio prioriza e que Crasso também valoriza, é a prática de discursar e de compor os discursos com a finalidade de que sejam proferidos a um público. Significa que é uma parte fundamental da escrita política saber falar ao outro e, sobretudo, considerar aquele a quem se dirige a palavra como alguém digno dela; alguém a quem vale a pena, portanto, buscar persuadir: não um inferior, nem um tolo, nem um louco, nem um inimigo, mas um concidadão. Este é o limite da filosofia, para Antônio e Crasso, para Cícero, limite este que, quando ultrapassado, torna o discurso filosófico, independentemente de sua verdade, politicamente inútil.

CHALLENGES OF POLITICAL WRITING: POLITICS AND RHETORIC, BRIEF NOTES ON *DE ORATORE*

Abstract: The text consists of some considerations about the relations between philosophy and rhetoric and their places in the political field in the light of the reading of *De Oratore*.

Keyword: Politics – Rhetoric – Philosophy – Rome.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CICERO, M. T. *De Oratore*. Milano: BUR, 1994, 2000.

QUINTILIANO. *Institution Oratoire*. Paris: Les Belles Lettres, 2003.

¹² CÍCERO, *Do Orador*, III, 65.

¹³ CÍCERO, *Do Orador*, III, 80.

MORAL E HISTÓRIA NA DOCTRINA MATERIALISTA DO BARÃO D'HOLBACH

Thomaz Kawauche¹

Resumo: Este artigo pretende discutir a possibilidade de juízos deontológicos na educação moral que o Barão d'Holbach propõe em seu sistema materialista. Para tanto, os conceitos de interesse, progresso, utilidade e virtude são passados em revista do ponto de vista do ensino da história. Afirma-se aqui que a ideia de educação moral do Barão é ambígua, pois, por um lado, ela deve se mostrar coerente com a visão deontológica da “moral de interesse” (nessa perspectiva, a virtude é um dado natural e o aprendizado consiste na regulação de hábitos em conformidade à natureza), mas por outro lado, o ensino da história não deixa de ser teleológico, pois pressupõe que a ordem política livre das representações religiosas é um bem futuro cuja realização depende do esclarecimento atual dos indivíduos com base nos exemplos do passado.

Palavras-Chave: educação – história – moral – natureza – progresso.

No capítulo 11 da primeira parte do *Système social*, o Barão d'Holbach toma como objeto de reflexão “os verdadeiros princípios da moral”. Ele inicia sua exposição rejeitando dois tipos de abordagem da moral: por um lado, descarta a hipótese da lei como convenção, segundo a qual os princípios da moral seriam arbitrários, de tal maneira que não haveria distinção natural entre virtude e vício, o que corresponderia *grosso modo* àquilo que, hoje, denominamos positivismo jurídico; e, por outro lado, descarta a hipótese do homem depravado, que, na esteira da doutrina moral da religião cristã, se refere à natureza humana como essencialmente desvirtuada, donde se explicaria o porquê de os homens sempre acabarem praticando o mal, a despeito da liberdade que teriam para escolherem a prática do bem.

Segundo Holbach, ambas as abordagens ignoram que, em função de sua constituição física e psicológica, o homem é movido por necessidades, as quais se expressam mediante as paixões. Ignoram ainda que, apesar de apresentarem tendências naturais a certos objetos, as paixões podem ser bem ou mal dirigidas pela educação e, assim, levar a ações consideradas – não por convenção, mas em si mesmas – viciosas ou virtuosas. Holbach preconiza um uso

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo e Professor Visitante na Universidade Federal de São Paulo.

das paixões conforme a natureza do indivíduo e do Estado, o que para ele significa: um controle das tendências do agente que, sem anular sua natureza, conduzam-no à virtude, levando-se em conta, evidentemente, que essa natureza e essa ideia de virtude se realizam em meio a interações sociais. Assim, embora seja natural ao homem buscar o prazer, essa busca não deve resultar em crimes ou excessos que prejudiquem os outros homens, pois antes de tudo, é preciso assegurar um convívio em sociedade que garanta o bem comum. Holbach fala, não do homem em geral, mas do homem sociável, e por isso considera as relações humanas necessárias à satisfação dos desejos particulares, tanto quanto para a realização da felicidade comum.

Situemos o problema. Trata-se de uma discussão sobre o conceito de virtude no registro da filosofia materialista do século XVIII francês. O que Holbach define como virtuosa é a disposição do homem que, pelo fato mesmo de ser movido por paixões, busca com prazer (um prazer físico, poderíamos dizer sem risco de errar) o que é útil para o Estado civil. Na medida em que o indivíduo é bem sucedido em satisfazer suas necessidades físicas em meio à – e por meio da – sociedade, ele adquire mérito perante os demais e, por isso mesmo, é considerado mais virtuoso. Lembremos da passagem correspondente, no *Système de lanature*, onde essa ideia é colocada: “Tal é, portanto, o verdadeiro fundamento de toda moral; o mérito e a virtude são fundados sobre a natureza do homem, sobre suas necessidades. É somente pela virtude que ele pode se tornar feliz”².

Tal concepção de sociabilidade leva a uma ideia de virtude que se distingue tanto da virtude cristã, pois a utilidade diz respeito ao mundo presente e não ao reino dos céus, quanto da virtude dos convencionalistas, que poderíamos designar por legalistas, pois definem a ação virtuosa pela obediência às leis civis. O que fundamenta tal disposição é um certo tipo de amor de si, que Holbach, na carona de Helvétius, chama de interesse. É o que lemos no *Système social*: “O interesse é o desejo excitado pelo objeto sobre o qual cada homem constitui seu bem-estar”; e um pouco adiante: “Para o homem de bem, interesse significa equidade, beneficência, grandeza de alma, desejo de merecer a estima dos outros, ou desejo de estar bem consigo mesmo”³.

Trata-se de considerar o interesse como um princípio de ação que, naturalmente (isto é, devido à própria constituição fisiológica expressa através das paixões do agente), obriga o homem a amar a virtude e detestar o crime. O amor de si mesmo, na doutrina de Holbach, delimita, pois, uma esfera de ação no interior da qual a realização do prazer se coaduna tanto com a autopreservação quanto com os mecanismos de reforço do liame social, uma vez que torna desejável a utilidade por parte de toda uma coletividade de agentes movidos por interesses particulares. A formulação desse princípio de ação aparece no *Système social* como uma inclinação passional para o bem-estar comum: “Por consequência do amor que todo homem tem por si mesmo, deseja naturalmente o poder, ou seja, deseja ser capaz de influenciar o bem-estar de outros tendo em vista fazê-los contribuir para seu próprio bem-estar”⁴.

² HOLBACH, *Système de la nature*, I, 15, p. 346.

³ HOLBACH, *Système social*, I, 6, p. 60 e 63-64.

⁴ HOLBACH, *Système social*, I, 12, p. 143.

O modelo é claramente individualista, pois o bem-estar coletivo pressupõe o bem-estar de cada um dos agentes interessados nesse pretense acordo comum. É a chamada *moral de interesse*, expressa na máxima do *Système de lanature*: “o interesse é o único móbil das ações humanas”⁵. Apesar dos limites de tal concepção da moral, Holbach deposita confiança no interesse como motor do corpo político, pois parece-lhe que, no contexto do Estado, o amor de si leva *naturalmente* à busca de um bem comum, e não do vício nem da injustiça, o que faria da doutrina materialista da moral uma alternativa sensata às duas anteriormente mencionadas.

Evidentemente, nessa perspectiva a ignorância constitui um obstáculo para a realização da justiça no Estado. Pois a falta de conhecimentos pode fazer com que os homens confundam as ideias de bem e mal. Além disso, a ignorância leva o cidadão a buscar os fundamentos do juízo nas revelações divinas, e não em sua própria natureza e na situação social em que se encontra. Daí a importância da educação: para Holbach, é preciso que os homens ensinem-se uns aos outros a admirar certas atitudes virtuosas e a detestar todo tipo de crime sem que, para tanto, recorram a verdades sobrenaturais a fim de fundamentar a moral. A pedagogia holbachiana exclui qualquer tipo de transcendência da ética: são os próprios homens que, desejando a estima dos demais, se policiam e se impedem de cometer atos moralmente reprováveis. E isso, sem a necessidade de um deus que puna os infratores da lei, até mesmo nos casos de delitos que ocorrem secretamente, longe dos olhos do público: “a educação, guiada por interesses públicos, deveria sempre ensinar aos homens a se estimarem eles mesmos, a rezear o desprezo dos outros, a temer a infâmia mais que a morte”⁶.

A educação é, portanto, responsável pela formação de uma opinião pública, um tribunal de justiça imanente à sociedade, que serve não apenas de referência para o senso moral da ordem civil, mas que funciona ainda como órgão de censura, nos moldes da instituição romana que Rousseau descreve no *Contrato social* (IV, 7). A disposição que propicia o domínio das paixões nocivas ao Estado civil é, portanto, uma obra de arte pedagógica, e dela depende a própria sociedade. Nesse sentido, a educação é fundamental para a moral, pois, sem o esclarecimento acerca do bem e do mal, não é possível ao homem viver em sociedade, por mais “natural” que seja a escolha pelo bem. O que está por trás desse mecanismo psicológico de deliberação que pressupõe um *trabalho* (entenda-se um hábito ou uma arte) que o determine diz respeito ao próprio conceito de liberdade segundo Holbach: “a faculdade de trabalhar para a própria felicidade em conformidade com a justiça”⁷.

Ora, sabe-se que o tema da educação é, desde a paideia grega, indissociável da ideia de “modelo”, no sentido de *paradigma* ou *exemplo*, que as narrativas históricas apresentam para as crianças. Todavia, como veremos a seguir, o ensino da história em Holbach é problemático devido aos preconceitos do historiador que podem estar implicados até mesmo nos melhores exemplos de justiça. Daí o sentido das recomendações do Barão quanto aos critérios para se julgar as ações exemplares dos homens, tanto as que devem ser consideradas modelos de virtude nas narrativas históricas, quanto as que devem ser condenadas, também

⁵ HOLBACH, *Système de la nature*, I, 15, p. 342.

⁶ HOLBACH, *Le Christianisme dévoilé*, XVI, p. 289.

⁷ HOLBACH, *Système social*, I, 10, p. 107.

exemplarmente, junto com todos os vícios que destroem o Estado civil. Deve-se, segundo ele, rejeitar nas histórias os costumes dos bárbaros, as opiniões dos supersticiosos e, até mesmo, as doutrinas de certos filósofos quando estas se apoiam em preconceitos.

A educação, assim compreendida, depende ao mesmo tempo do conhecimento da história e de sua crítica. Ora, o que temos aí de novidade? Pois, até esse ponto, não há nada de original em relação aos antecessores do Barão. A própria história da filosofia está repleta de críticos das tradições e dos costumes. Os exemplos seriam infindáveis e a lista incluiria até mesmo autores que Holbach detestava, como Platão. Precisemos, então, a análise.

O que Holbach deseja é tão-somente uma verdade estabelecida pela razão e pela experiência do próprio indivíduo.; ou, se pensarmos no contexto do século XVIII europeu, uma certa atitude com implicações cognitivas e morais que, por exemplo, Rousseau na *Profissão de fé do vigário de Saboia* relaciona à “consciência”, e que Kant abordará na *Fundamentação da metafísica dos costumes* mediante o conceito de “autonomia”. Todavia, Holbach realiza tal projeto pedagógico, não mediante uma censura da história (como Platão, que na *República* exclui das narrativas poéticas os maus exemplos), mas com a rejeição sumária do ensino da história, como se não houvesse conciliação possível entre o conhecimento histórico e o ideal de juízo autônomo da razão. É o que Holbach parece sugerir quando diz que os historiadores “quase sempre pintam os crimes com cores sedutoras”. Como compreender tal radicalismo aparentemente descabido? Leiamos a seguinte passagem do *Système social*:

Para julgar com sanidade as ações dos homens, para saber se elas devem ser nomeadas virtudes ou vícios, não nos reportemos a histórias, que quase sempre pintam o crime com cores sedutoras, nem a usos estabelecidos pela inexperiência e pela barbárie dos povos, nem a opiniões introduzidas e mantidas pela superstição e pela tirania, nem mesmo a filosofias que nem sempre são isentas de preconceitos. Consultemos o valor intrínseco e real das ações e das coisas; examinemos sua influência próxima ou distante acerca da felicidade dos indivíduos e das sociedades. [...] ⁸

Que haja em Holbach uma rejeição do ensino da história na formação moral das crianças, isso não deve nos surpreender no estudo da filosofia do Iluminismo. Rousseau mesmo, no *Emílio*, não via com bons olhos o ensino da história. Porém, como sabemos, tal censura limitava-se aos historiadores modernos, os quais só sabiam descrever os costumes corrompidos das sociedades existentes. Isso quando não explicavam os fatos humanos de um ponto de vista providencialista, como se a história fosse o terreno da intervenção divina. Rousseau aceitava em seu projeto pedagógico somente os livros dos historiadores antigos – gregos e latinos –, pois estes inculcavam nos jovens leitores o espírito cívico a partir dos exemplos de virtude dos cidadãos da pólis sem se deterem nos vícios das sociedades modernas e sem se perderem em alegorias teológicas ou em interpretações inspiradas nas Escrituras.

⁸ HOLBACH, *Système social*, I, 11, p. 121.

Holbach é mais radical e rejeita até mesmo a história antiga. Em lugar dos livros dos historiadores, ele recomenda um exercício do juízo do tipo “deontológico”. Para saber se as ações são virtuosas ou viciosas, não devemos consultar a história, mas examinar “o valor intrínseco e real das ações e das coisas”. Ora, isso nos coloca uma dificuldade, que pode ser descrita da seguinte maneira. O princípio utilitarista que comanda a própria formação da sociedade pressupõe uma razão que seja esclarecida o suficiente para ser capaz de calcular as vantagens de se buscar uma felicidade geral para todos os cidadãos, em vez da satisfação imediata dos prazeres individuais. Daí que, uma doutrina moral posta nesses termos utilitaristas nos parece, de um ponto de vista pragmático, “teleológica”: uma ação é boa ou má, não em si mesma, mas em função do bem que pode promover para o Estado civil. Lembremos que a utilidade é o princípio fundamental do juízo, no sentido de garantir o raciocínio segundo o qual cada um buscará a própria felicidade na felicidade da vida em comum, porque o útil é o útil no Estado: “A utilidade, como já disse em outro lugar, deve ser a única medida dos juízos do homem. Ser útil é contribuir para a felicidade dos semelhantes [...]”⁹.

Evidentemente, o utilitarismo (se nos permitirmos usar um termo anacrônico para comentar esse texto) de Holbach apresenta uma dimensão teleológica. Afinal, se retomarmos a parte inicial do *Système de lanature*, vamos nos lembrar que as próprias paixões não são, para Holbach, nem boas nem más em si mesmas, mas podem se tornar, por intermédio da educação, boas ou más para a sociedade. É a essa conclusão que podemos chegar mediante um exame de textos como *Christianismedévoilé* ou *Contagionsacrée*, nos quais Holbach expõe sua genealogia da moral cristã. Nesses escritos, lemos que o homem não é supersticioso nem escravo por natureza, mas que é educado para se tornar assim: “ele espera sua felicidade nas quimeras porque seu governo quase sempre lhe recusou realidades”¹⁰. E recomenda uma formação moral e política calcada na concretude das coisas presentes, isto é, nas “relações sensíveis”, para usarmos uma expressão dele.

O Barão d’Holbach é muito claro ao afirmar que a “natureza” supersticiosa do povo não é um dado, mas uma construção social, que tem nos maus governantes a causa, e que pode ser corrigida pela boa educação amparada por um governo justo. Em sua investigação da origem da superstição, Holbach identifica como verdadeira causa da superstição não uma natureza religiosa do ser humano, mas uma paixão contrária à natureza – o medo –, e coloca o esclarecimento como solução para essa condição: “O homem só é supersticioso porque ele é medroso; ele só tem medo porque é ignorante”¹¹. Daí a função do pedagogo como curador do medo, como uma espécie de médico social que aplica um remédio (uma boa educação acompanhada de boas leis) para esclarecer o povo: “é preciso dar-lhe [ao povo] uma educação e leis que os convidem, os habituem e os obriguem a viver de uma maneira verdadeiramente conforme à natureza”¹².

É preciso observar que, no sistema da natureza holbachiano, as coisas existem por necessidade, pois há um determinismo físico, até mesmo no campo da moral, de modo que a razão calculadora, que pondera e escolhe aquilo que é mais útil, não é livre para escolher

⁹ HOLBACH, *Système de la nature*, I, 15, p. 338.

¹⁰ HOLBACH, *Le Christianisme dévoilé*, XVI, p. 291.

¹¹ HOLBACH, *La Contagion sacrée*, I, p. 1.

¹² HOLBACH, *La Contagion sacrée*, I, p. 20.

entre o útil e o inútil. A liberdade, na doutrina materialista de Holbach, diz respeito ao esclarecimento de decidir segundo a necessidade da natureza, o que no caso da moral significa optar pelo caminho que naturalmente deve ser seguido, ou seja, o da maior utilidade. Escolher o vício seria algo contrário à natureza, e somente um homem irrazoável ou mal educado é que poderia errar agindo assim. O esclarecimento mostra à razão o caminho correto, e o interesse do homem esclarecido vai nessa direção, naturalmente, ou, dito de outra forma, pelo hábito adquirido para fazer sempre escolhas nessa direção: “Qual é o objeto da moral senão o de mostrar aos homens que seu interesse exige que reprimam suas paixões momentâneas em vista de um bem-estar mais durável e mais verdadeiro que aquele que proporcionaria a satisfação passageira de seus desejos?”¹³.

Daí se compreende o fato de Holbach rejeitar tanto os convencionalistas, que não discernem o bem ou o mal em si mesmos, quanto os pessimistas, que veem como realidade apenas o mal em si mesmo. A teleologia no raciocínio ético de Holbach visa a um bem em si mesmo, um bem natural, que é confirmado pelo cálculo da razão, e que determina a própria ação do homem razoável, pois ele não poderia escolher aquilo que, em sua essência, não fosse um bem em si mesmo. A noção de progresso implicada na concepção materialista da moral em Holbach não diz respeito a um movimento do espírito rumo a um estado de maior perfeição do ser humano, como será em Hegel por exemplo, e sim a um movimento necessário da configuração fisiológica do indivíduo, ou ainda, um rearranjo interno de suas partes constitutivas e de sua dinâmica de funcionamento, numa tendência natural (isto é, mecânica) para o equilíbrio das necessidades do organismo ao longo do tempo em função dos estímulos externos.

Por esse motivo, não nos parece adequado tentarmos classificar a ética holbachiana nos termos benthaminianos (abordagem anacrônica, portanto) de deontologia ou teleologia: há, certamente, um utilitarismo que nos levaria a pensar numa teleologia, porém, há também um determinismo materialista que, quando traduzido para o vocabulário da moral do sistema de Holbach, essencializa ou, pelo menos, relativiza o caráter teleológico das ações interessadas, permitindo que o agente se refira a elas como boas ou más em si mesmas. Tal hipótese não parece absurda se observarmos bem a frase final da estranha passagem do *Système social* aqui analisada, que parece resumir nossas considerações: “examinemos sua influência próxima ou distante acerca da felicidade dos indivíduos e das sociedades”. De todo modo, o que vale notar é que essa discussão sobre interesse e liberdade abre o espaço para refletirmos sobre a visão da história em Holbach. Neste ponto, há considerações que merecem ser feitas com base num artigo recente sobre a noção de história em Holbach.

Após examinar a *Histoire naturelle de lasuperstition*, a professora Maria das Graças de Souza descreve a visão da história em Holbach em termos metafóricos, sugerindo algo como uma cena congelada, isto é, uma imagem que se repete ao longo da projeção de uma película cinematográfica. Nessa espécie de instantâneo do movimento na história dos povos, a narrativa corresponde ao retrato de um único fato, a saber, que os padres tentam continuamente, desde a origem da sociedade até o presente, usurpar o poder dos reis. É como se, para Holbach, o movimento da história fosse uma eterna reapresentação de uma mesma fotografia tirada da situação presente, quando se assiste à impostura dos padres que

¹³ HOLBACH, *Système de la nature*, I, 11, p. 234.

enganam o povo ignorante, ao mesmo tempo que há um movimento de ordem psicológica, também contínuo e repetitivo, segundo o qual o povo se ilude com as falsas promessas da religião.

Assim, o que temos em Holbach é uma visão da história segundo a qual o gênero humano, desde os inícios, sofre a influência nefasta da religião e dos poderes sacerdotais. Tudo se passa como se não houvesse movimento histórico real, ou, em outras palavras, a história do gênero humano aparece para Holbach como a cena contínua do peso do braço sacerdotal sobre os governantes e os povos.¹⁴

Em suma, trata-se de um movimento que se realiza no campo do necessário, sem nenhuma abertura para o contingente, de modo que o conhecimento advindo da história em Holbach não oferece nada de novo, uma vez que todos os fatos, até mesmo os fatos futuros, são, de certa forma, pré-determinados e, por conseguinte, conhecidos de antemão. É um falso movimento, poderíamos dizer, pois, a rigor, os fatos não se desdobram ao longo do tempo, não há um devir histórico propriamente dito, e os agentes que protagonizam a narrativa não mudam no sentido de transformarem-se no âmago do ser, de tal maneira que, em última instância, a realidade concreta compreendida por essa “história” permanece estática.

O que se conclui dessa análise é que, na doutrina materialista holbachiana, os conhecimentos históricos são inadequados para se pensar, em relação à realidade passada e presente, um novo Estado, isto é, uma sociedade livre da religião. A história, segundo Holbach, serve apenas para mostrar como, desde a origem do Estado, a religião enganou e corrompeu os homens. É uma “cena contínua”, sem “movimento histórico real”, para utilizarmos as palavras de Maria das Graças de Souza.

Tal constatação, no entanto, não significa que Holbach mereceria ser excluído do rol de pensadores que compõem a ideologia do Iluminismo. Ao contrário, sua concepção de formação moral por intermédio da educação é, a rigor, claramente consonante com os discursos sobre a educação de Rousseau (*Emílio*) e de Kant (*Resposta à pergunta: o que é Esclarecimento?*). Pois, de acordo com Holbach, um exame bem refletido da marcha da história serve para mostrar ao homem razoável que a sociedade permanecerá na miséria (na “minoridade”, diria Kant) enquanto os homens não buscarem o esclarecimento e a independência em relação aos impostores e aos tiranos, que desde sempre têm se valido da religião para dominar o povo. Como explica Maria das Graças de Souza no artigo citado, trata-se de uma concepção de mudança histórica conforme à perspectiva iluminista, pois, se pensarmos indutivamente com base nos fatos passados e na concepção de razão do *Système de la nature*, “a felicidade do gênero humano depende da descoberta progressiva da verdade, que o libertará dos poderes despóticos, cuja autoridade, desde as origens, se funda nas representações religiosas”¹⁵. Em suma, pode-se afirmar que Holbach é iluminista no sentido forte do termo porque ele antecipa, com base num raciocínio sobre a história e na crítica à

¹⁴ SOUZA, “Materialismo e história: o caso do Barão d’Holbach”, p. 35.

¹⁵ SOUZA, “Materialismo e história: o caso do Barão d’Holbach”, p. 36.

superstição, uma melhora da sociedade pelo combate à ignorância mediante a confiança na liberdade associada à razão, muito embora suas definições de liberdade e razão sejam próprias do quadro conceitual da doutrina materialista.

Todavia, a história considerada enquanto ciência não serve para produzir tal emancipação dos homens. Porque a sociedade justa e ordenada segundo a “moral verdadeira” de Holbach só poderia ser pensada com base num conhecimento absolutamente novo, capaz de romper com a dominação ideológica da Igreja, coisa que, de acordo com a doutrina materialista apresentada em obras como o *Système de lanature*, não poderia vir das narrativas históricas. Estas, segundo Holbach, apenas repetem os conhecimentos do passado e até mesmo reforçam o *status quo*, mostrando-se portanto incapazes de mudar de modo efetivo a determinação das coisas presentes: em particular, o exame da história da religião cristã mostra apenas que ela é “nociva à felicidade do Estado, inimiga dos progressos do espírito humano, oposta à sã moral, cujos interesses da política não podem se separar jamais”¹⁶. A ciência, entendida como saber responsável pelo esclarecimento do gênero humano, não deve nada à história. Ora, de que tipo de saber estamos falando então?

Parece-nos, com base nessas considerações, que Holbach não se contenta com uma mera reforma na educação, pois a educação depende do governo e os governantes encontram-se corrompidos pela influência nociva da religião. Educação e governo dependem um do outro, da mesma forma que se corrompem um ao outro. Assim, Holbach estaria sugerindo – hipótese que não merece ser desprezada – que a única solução seria fazer tábula rasa do mundo da cultura e começar tudo de novo, como uma nova história, porém, sem a religião para desvirtuar o homem de seu caminho natural. O Barão d’Holbach seria assim, não apenas um renovador, mas também um revolucionário, e mais ainda, com elementos de um materialismo histórico pré-marxista que, apesar de rudimentares, levariam teoricamente a um estado de reviravolta social. Estaríamos diante de um paradoxo? Um revolucionário originário da aristocracia nobiliária do Antigo Regime? Talvez, e isso, com respaldo textual. Poderíamos citar trechos que supostamente comprovam uma antecipação daquilo que lemos no prefácio à *Crítica da economia-política* de Marx.¹⁷ Por exemplo, na seguinte passagem de *Contagion sacrée*:

¹⁶ HOLBACH, *Le Christianisme dévoilé*, p. xxvii.

¹⁷ “[...] A conclusão geral a que cheguei e que, uma vez adquirida, serviu de fio condutor dos meus estudos, pode formular-se resumidamente assim: na produção social da sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência. Em certo estágio de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que é a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais se tinham movido até então. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações transformam-se no seu entrave. Surge então uma época de revolução social. A transformação da base econômica altera, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura. [...]” (MARX, Contribuição à crítica da economia política, p. 23).

Querer corrigir os costumes dos homens e torná-los mais sábios sem mudar seus governantes é um projeto impossível; esses governantes depravados se sustentam sobre as noções que a religião alimenta e cuida na infância, que o hábito enraiza nos espíritos, que o exemplo confirma e fortifica, que o preconceito torna sagrado e inviolável, e que a violência apoia e torna necessários. É preciso, portanto, desenganar os homens de seus erros religiosos, que influem sobre a política de uma maneira tão marcada, se queremos conduzi-los à felicidade.¹⁸

Um pouco antes, Holbach havia se referido ao povo revoltado por conta dos males impostos pelos padres: “um povo supersticioso, enfurecido pelo excesso de seus males, torna-se sempre um animal feroz, que, à voz de um padre fanático, está pronto para se lançar sobre o condutor rigoroso que o encarcera”¹⁹. Passagens desse tipo encontraríamos muitas, se nosso propósito fosse rotular o Barão como precursor de Marx. Contudo, é preciso distinguir a filosofia materialista propriamente dita da mera militância atea no texto.

Tentemos, pois, escapar dos exageros retóricos dos escritos em questão notando que o materialismo de Holbach apresenta diferenças essenciais em relação ao de Marx. A primeira delas é que o materialismo holbachiano não é propriamente histórico. É preciso observar que a moral segundo Holbach é algo dado, natural, que não se constrói dialeticamente com base nas condições concretas da realidade empírica. Pois, apesar de o homem passar por estágios e suas faculdades intelectuais progredirem, ainda assim a moral é, em última instância, algo ligado à própria natureza do indivíduo, física e psicologicamente falando, muito embora exista, de fato, uma dimensão contingente em seu percurso associada ao risco do desvirtuamento da moral pela religião. Outra diferença em relação a Marx é que, em Holbach, não há luta de classes, pois não há uma explicitação de nenhum processo por meio do qual os ricos se tornam ricos e os pobres se tornam pobres, como se a hierarquia socioeconômica fosse dada, naturalmente, sem transformações prévias. Toda a discussão permanece no plano ideológico e, diferentemente do materialismo histórico segundo Marx, a doutrina holbachiana não apresenta vínculo entre a “consciência” e as contradições concretas relativas às forças produtivas da economia responsáveis tanto pelas transformações contínuas da sociedade quanto pela produção da própria consciência individual.

Ou seja, a visão que Holbach tem da sociedade é de uma estrutura estática, e não em “luta de classes”, como em Marx. A história em Marx é, como sabemos, um processo constituído por contradições internas crescentes entre interesses distintos de classes sociais em conflito constante, o qual termina numa reviravolta social que muda, de modo abrupto, as relações mesmas entre os homens e, por conseguinte, a estrutura social dos meios de produção. Tal análise do funcionamento do corpo político baseado na economia é bastante – para não dizermos totalmente – estranha aos escritos de Holbach. Isso posto, não podemos ter dúvidas do conservadorismo político do Barão, que se mostra, nesses termos, um

¹⁸ HOLBACH, *La Contagionsacrée*, I, 7, p. 134-135.

¹⁹ HOLBACH, *La Contagionsacrée*, I, 6, p. 130-131.

pensador bastante contextualizado em seu tempo, isto é, comprometido com as categorias conceituais da ideologia do Antigo Regime.

Segundo essa abordagem da obra de Holbach, diríamos que esse pensador tem uma visão ambígua da moral, ao mesmo tempo histórica e ahistórica, quando conceitua o útil e seu correlato, o interesse. Pois, por um lado, em escritos como o *Système de lanature* ou o *Système social*, podemos afirmar, paradoxalmente, que a moral se constitui historicamente e que é natural. De fato, é verdade que Holbach valoriza a experiência, a ponto de dizer que ela constitui a razão de modo progressivo: o Barão realmente dá a entender, em vários escritos, que existe um progresso da razão por meio da educação. Mas, por outro lado, é preciso reconhecer que não se trata da experiência com base na história, pois a história pode, no máximo, mostrar exemplos de virtude, mas não produzir virtude de fato, o que nos desautoriza a falarmos num progresso da moral. A moral é o que deve ser, ou não é. O que produz a virtude é o hábito, isto é, a prática da virtude, mas a virtude preexiste à prática das ações virtuosas, pois ela está determinada, de antemão, na ordem e no funcionamento da própria sociedade e, em última instância, na constituição psico-fisiológica do próprio indivíduo. Trata-se de uma concepção de história peculiar, voltada para as exigências de adequação ao quadro conceitual da doutrina materialista.

Tudo se passa como se, desde o início de nossa socialização, já fôssemos virtuosos em potência, e que, por intermédio da educação, nossa razão se esclarecesse para podermos, em ato, realizarmos a nossa natureza virtuosa, tanto do ponto de vista psicológico (pois tudo começa com uma disposição das paixões para a prática do bem) quanto do ponto de vista social (quando a disposição se torna causa de atos concretos de virtude). E mesmo que Holbach fale que originalmente não somos nem bons nem maus, a natureza do Estado civil determina a realização do ser humano mediante a realização de atos virtuosos. Para evitarmos as complicações de uma investigação que especulasse acerca de uma possível “metafísica” no pensamento de Holbach – o que seria desnecessário pelo fato de a obra mesma de Holbach não autorizar uma investigação desse tipo –, digamos apenas que o que se pode concluir da “historiografia” holbachiana nos textos de moral e de crítica à religião é que o fracasso na realização da virtude em sociedade dar-se-ia eminentemente por conta da intervenção da religião, que é contrária à natureza do homem pelo fato de iludi-lo com quimeras, de modo a atrasar o progresso das coisas.

MORALS AND HISTORY IN THE MATERIALIST DOCTRINE OF BARON D’HOLBACH

Abstract: This paper aims to discuss the possibility of deontological judgments in moral education that Baron d’Holbach proposes in his materialistic system. To this task, the concepts of interest, progress, utility and virtue are reviewed from the point of view of history teaching. It is stated here that the Baron’s idea of moral education is ambiguous because, on the one hand, it must be consistent with “morals of interest” deontological vision (in this perspective, virtue is a natural fact and learning consists in habits regulation according with nature), but on the other hand, history teaching is still teleological, since it presupposes that the political order without religious representations is a future good whose realization depends on the current elucidation of individuals based on the examples from past.

Keywords: education – history – morals – nature – progress.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HOLBACH, Paul-Henri Thiry, Baron d'. Le Christianisme dévoilé, ou Examen des principes et des effets de la religion chrétienne. Londres, 1766.

_____. La Contagion sacrée, ou Histoire naturelle de la superstition. Londres, 1768.

_____. Système de la nature, ou Des Loix du monde physique et du monde moral [1770]. Londres, 1771.

_____. Système social, ou Principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs. Londres, 1773.

MARX, Karl. Contribuição à crítica da economia política. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SOUZA, Maria das Graças de. "Materialismo e história: o caso do Barão d'Holbach". Dois Pontos, Curitiba, v. 8, n. 1, 2013.

A PNEUMATOLOGIA DE VOLTAIRE E A INTERPRETAÇÃO DE ZADIG OU O DESTINO

Rodrigo Brandão¹

Resumo: O presente artigo pretende distinguir em alguns textos de Voltaire duas categorias de personagens celestiais. A primeira se refere aos seres vindos do céu astronômico da ciência moderna. A segunda é composta pelos seres celestiais, os anjos e gênios que povoam os céus dos antigos, segundo o autor. Distinguir estas duas categorias nos serve aqui especialmente para fornecer uma interpretação de *Zadig ou o destino* e, por consequência, refletir sobre como o autor concebia a relação entre liberdade e providência.

Palavras-chave: Voltaire – seres celestiais – céu astronômico – céu dos antigos – *Zadig* – destino – providência – liberdade.

(...) tous les philosophes qui ont voulu concilier les futurs contingents avec la prescience de Dieu ont été de bien mauvais négociateurs.

Voltaire a Frederico, 23 de jan. de 1738

A relação de Voltaire com a filosofia de Leibniz é bem mais complexa do que se poderia pensar a partir de uma ligeira leitura de um texto ligeiro como *Cândido ou o otimismo*.² Embora realizado a partir de uma caricatura, o famoso conto de Voltaire toca em pontos sensíveis da filosofia do autor dos *Ensaios de Teodiceia* e da popularização da noção de melhor dos mundos possíveis³. Por sua vez, o conto publicado em 1747, cinco anos antes de *Cândido*, *Zadig ou o destino*, aborda outro tema filosófico caro tanto a Voltaire quanto a Leibniz. Em *Zadig*, no entanto, não encontramos explicitamente uma crítica ao pensamento de Leibniz sobre o destino, ou ao menos ela não é suficientemente nítida e sem hesitações como será em *Cândido* a respeito da noção de melhor dos mundos. Inicialmente concebido como *Zadig ou a Providência*, Voltaire opta pelo termo menos sacro e menos perigoso⁴. O conto de

¹ Professor do departamento de filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

² Sobre as relações entre Voltaire e Leibniz e a recepção do pensamento do alemão pelo francês, ver: BROOKS, *Voltaire and Leibniz*; BARBER, *Leibniz in France from Arnauld to Voltaire* e BRANDÃO, *A ordem do mundo e homem: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire*.

³ Sobre o tema, cf. BRANDÃO, Como levar *Cândido* a sério ou caricatura literária e crítica da teodiceia em Voltaire.

⁴ VAN DEN HEUVEL, Voltaire dans ses contes: de “Micromégas” à “L’ingénu”, p. 161.

Voltaire dramatiza justamente suas dúvidas em torno dos temas do destino e da providência, objetos centrais das reflexões de Leibniz em seus *Ensaaios de Teodiceia* e cujas relações organizam a distinção do autor entre três concepções de destino: o *fatum stoicum*, o *fatum mahometanum* e o *fatum christianum*⁵.

A complexidade de *Zadig* só pode ser apreendida no contexto deste debate filosófico, e a moda literária dos contos orientais (cuja popularidade foi alimentada pela tradução e criação de Antoine Galland das *Mil e uma noites*, publicadas entre 1704 e 1717, e pelas *Cartas Persas* de Montesquieu, publicadas em 1721) serve ao autor como espaço literário privilegiado para a retomada deste debate filosófico e teológico. Voltaire dramatiza sua reflexão sobre o destino e a providência em um ambiente oriental, fazendo ecoar o suposto fatalismo de suas religiões. O autor introduz também uma série de lugares-comuns da tradição estoica⁶ e amalgama tudo com as referências de suas leituras de Leibniz e da Bíblia. Sem dúvida que o texto de *Zadig* marca na produção literária de Voltaire sua recepção do leibnizianismo, embora seu contato com o pensamento de Leibniz date ao menos dos anos 1737-38, em que discute a metafísica do alemão em sua correspondência com o ainda príncipe Frederico.

Entretanto, a reflexão sobre a filosofia de Leibniz e sua relação com as tradicionais questões do destino, da providência e das implicações morais do fatalismo no *Zadig* implicaria em uma adesão às perspectivas do autor dos *Ensaaios de Teodiceia*? Essa presença marcante da filosofia de Leibniz e o desenlace da narrativa, que mostra o personagem principal feliz após uma sequência de desventuras, seria motivo para afirmar uma adesão de Voltaire ao destino e à providência *à la* Leibniz? Ora, é isto o que pensam Paul Pelckmans e Jacques Van den Heuvel.⁷ Segundo os dois comentadores, a presença textual de perspectivas do filósofo alemão em personagens como o anjo Jesrad e o desenlace feliz da narrativa confirmam um Voltaire leibniziano, convencido da presença de uma providência que ao fim e ao cabo organiza para o bem (ou o maior bem possível) o aparente caos da vida humana. Dentro disso, gostaria particularmente de mostrar a dificuldade ou impossibilidade de identificar a voz de Voltaire com a do anjo Jesrad como faz Van den Heuvel.⁸ Ele chega mesmo a dividir o conto em duas partes: a primeira em que o personagem *Zadig* é porta-voz de Voltaire, e a segunda, em que o autor faria de Jesrad seu novo porta-voz. O presente artigo reconhece certamente o pano de fundo leibniziano sobre o qual se desenrola o conto, e até mesmo a presença de uma tentação leibniziana por assim dizer. No entanto, pretende-se mostrar os obstáculos a esta interpretação da mensagem do conto, ou seja, apresentando um Voltaire hesitante em relação à questão do destino e da providência e desconfiado da mensagem moral do leibnizianismo.

⁵ LEIBNIZ, *Essais de Théodicée*, pp. 30-31.

⁶ Sobre o tema, ver: ROVILLAIN, *Rapports probables entre Zadig de Voltaire et la Pensée Stoïcienne*.

⁷ PELCKMANS, *Le problème de l'incroyance au XVIIIe siècle* e VAN DEN HEUVEL, *Voltaire dans ses contes: de "Micromégas" à "L'ingénu"*.

⁸ De resto, cabe dizer que de maneira geral, e em particular nos textos sobre a providência, temos de ter cuidado em não identificar apressadamente a voz de Voltaire com a de seus personagens. No diálogo "Providência", que aparece nas *Questões sobre a Enciclopédia* em 1771, por exemplo, embora claramente não possamos identificar a voz de Voltaire com a da freira, tampouco podemos identificar completamente sua voz com a do metafísico, do qual o autor se vale para criticar a personagem religiosa.

Os seres celestiais

Em muitas de suas obras, Voltaire se vale de personagens celestiais. Basta lembrar alguns famosos, sem intenção exaustiva. Além do anjo Jesrad, de *Zadig ou o destino*, Micrômegas e o saturniano, de *Micrômegas uma história filosófica*, o gigante de outro planeta que faz pela primeira vez a experiência de conhecer a Terra e os homens, do *Tratado de Metafísica*, o anjo que aparece ao personagem principal de *Memnom ou a sabedoria humana* e aquele que alça o velho chinês aos céus, no sexto discurso do *Discursos em versos sobre o homem*.

Os personagens celestiais devem, no entanto, ser distinguidos em duas categorias com valores diferentes e com papéis distintos dentro dos objetivos do autor. Não basta dizer que eles visam apenas realizar literariamente o *dépaysément*, a experiência de deslocamento do ponto de vista. Na verdade, é preciso sublinhar a diferença entre eles, pois pensar que Micrômegas e Jesrad cumprem a mesma função nos contos de Voltaire leva a confundir as vozes filosóficas que estão por trás do expediente literário. Trata-se, portanto, do mesmo expediente que se vale de figuras variadas para cumprir exigências filosóficas distintas. É certo que realizam aquele olhar distanciado que permite relativizar os pequenos problemas da vida perante a imensidão do universo, aquele olhar desde o alto, como bem descreveu Pierre Hadot⁹. Entretanto, os diferentes personagens pretendem causar efeitos divergentes em seus leitores, e o olhar do alto pode tanto representar o distanciamento sadio que o filósofo deve ter para bem compreender as coisas do mundo que de outra forma estão sempre muito próximas quanto ser a alegoria de uma figura com a cabeça nas nuvens um tanto ridícula.

Dentre os seres celestiais, há os *extraterrestres*, os seres de outros planetas como Micrômegas, o saturniano e aquele ser “vindo de Marte ou Júpiter”, do *Tratado de Metafísica*, e há os anjos, os *seres incorpóreos* como Jesrad, o gênio que aparece a Memnom e o anjo do sexto discurso, do *Discurso em versos sobre o homem*. Como veremos, estes dois conjuntos de figuras não têm a mesma função e não desempenham o mesmo papel de dramatização filosófica no conjunto dos textos de Voltaire, nem habitam o mesmo céu. Considerar a singularidade de cada uma dessas categorias de seres celestiais tem diversos resultados para a compreensão das obras de Voltaire. Aqui a distinção entre o céu dos antigos e o céu dos modernos, entre *heaven* e *sky*, para retomar a fórmula de Alexander Koyrè¹⁰, e seus respectivos habitantes nos ajudará a interpretar o sentido de *Zadig ou o destino*.

Os extraterrestres empiristas

Na introdução do *Tratado de Metafísica*, o gigante de outro planeta que desce à Terra é um expediente que visa cumprir uma exigência encontrada na filosofia de Locke. O conhecimento do homem, objetivo da investigação do *Tratado* de Voltaire, só pode ser realizado por meio da observação. Mas a experiência de ver a si mesmo não é simples¹¹. É

⁹ HADOT, *N'oublie pas de vivre. Goethe et la tradition des exercices spirituels*, pp. 87-162.

¹⁰ KOYRÉ, *From the closed world to the infinite universe*.

¹¹ “The understanding, like the eye, whilst it makes us see and perceive all other things, takes no notice of itself; and it requires art and pains to set it at a distance, and make it its own object”. (LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*, p. 11).

preciso despojar-se “de todos os preconceitos de educação, de pátria e, sobretudo, dos preconceitos de filósofo”¹². A experiência para ser válida tem de ser feita após um afastamento das circunstâncias que perfazem o observador, daí o recurso a um personagem não imerso naquilo mesmo que é objeto da observação; esse personagem condensa o movimento de distanciamento que “requer arte e esforço”¹³ em sua realização.

Além de artifício de distanciamento e de preparação para a observação, a figura do gigante permite a Voltaire dramatizar aquilo que chamava de *análise*, o procedimento de observação e organização dos dados da experiência que avança lentamente em direção às leis da natureza e aos princípios, à diferença, segundo o autor, do método geométrico em filosofia. As aquisições do gigante de outra estrela do *Tratado de Metafísica* vão sendo progressivamente superadas por novas e mais precisas observações. O mesmo procedimento aparece em *Micrômegas*: os personagens extraterrestres vão progressivamente conhecendo a Terra e os seres que nela habitam por meio de um processo de erro e acerto. As observações que o saturniano faz sobre o comportamento dos homens logo são superadas por novas e mais precisas observações, bem como as considerações que o gigante do *Tratado* faz sobre o que considera ser o animal racional se modificam a partir do contato com a diversidade de homens.

Micrômegas cumpre essa exigência de afastamento da condição de homem e de dramatização da análise, além de estabelecer outras relações interessantes com o que Voltaire chamava de filosofia experimental. A sabedoria de Micrômegas é proporcional aos seus sentidos (ele tem mais de mil) e à sua longevidade (apesar de ser apenas um jovem de 350 anos, segundo o autor), sua experiência e sua capacidade de acessar outros níveis da realidade por meio de seus variados sentidos constituem a sua grandeza de espírito e alimentam a imaginação literária. Além disso, Micrômegas e o saturniano viajam pelo universo graças aos seus conhecimentos da física newtoniana. Não há naves espaciais, nada de tecnologia. É um rabo de cometa ou “as forças atrativas e repulsivas”¹⁴ que fazem os viajantes percorrerem diversos globos “como um pássaro voeja de ramo em ramo”¹⁵. Mais ainda, os seres de outro planeta, os seres do *céu astronômico* por assim dizer, agem filosoficamente observando o procedimento experimental de Locke. No final das contas, os extraterrestres das obras de Voltaire são empiristas, daí a simpatia do gigante de Micrômegas pelo seguidor de Locke, eles observam, aprendem com a experiência, duvidam e não fazem sistemas, reconhecem, enfim, os limites do entendimento humano. Esses extraterrestres não são *alienígenas*, não são estranhos, têm olhos, corpo, são na verdade apenas maiores e mais sábios¹⁶. Conhecem à proporção de seus sentidos e a eles também são limitados, pois também só podem apresentar um livro em branco quando se trata de metafísica. Portanto, partilham com os homens a

¹² VOLTAIRE, *Tratado de Metafísica*, p. 61.

¹³ LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, p. 11.

¹⁴ VOLTAIRE, “Micrômegas, uma história filosófica”. In: *Contos*, p. 114.

¹⁵ Idem.

¹⁶ A primeira redação da carta sobre Locke das *Cartas Inglesas*, a chamada *Carta sobre a alma*, já contém uma referência ao seres de outros planetas dotados de mais sentidos: “Il y a beaucoup d’animaux qui n’ont que deux sens; nous en avons cinq, ce qui est bien peu de chose; il est à croire qu’il est dans d’autres mondes d’autres animaux qui jouissent de vingt ou trente sens, et que d’autres espèces, encore plus parfaites, ont des sens à l’infini”. VOLTAIRE, “Lettre sur l’âme”. In: *Mélanges*, p. 46.

mesma condição: ignorância a respeito daquilo que extrapola os limites da observação. Enfim, *aquilo que conhecem, os homens também podem conhecer*. Somos em certa medida uma mistura de grandeza e pequenez, certezas (pois não nos esqueçamos que não há dúvida ou *diafonia* quando se fala sobre a luz e os astros e sobre o tamanho da Terra) e dúvidas, somos todos *micro* e *mega*, eis o sentido do nome do personagem principal do conto, grandeza quando nosso conhecimento se refere ao mundo observável e ignorância quando este limite não é respeitado.

A pneumatologia de Voltaire

Já os seres do *céu teológico* por assim dizer, os anjos e gênios, desempenham outro papel no conjunto dos textos de Voltaire e se relacionam a outras posições filosóficas. Os seres incorpóreos têm valor distinto daquele dos extraterrestres, cumprem o papel de mensageiros do sistema do otimismo filosófico, sempre estão encarregados de apresentar a visão do encadeamento do todo, da proporção e da ordem, enfim, eles são responsáveis pela adoção daquilo que Pomeau chamou de *ponto de vista teocêntrico*. Voltaire tem uma fascinação por tais seres. O autor lhes dedica vários verbetes intitulados “Ange”: na obra *L’Opinion en Alphabet*, de 1752, no *Dicionário Filosófico*, de 1764, e nas *Questões sobre a Enciclopédia*, de 1772. Com eles Voltaire elabora uma breve história dos *pneuma*, dos seres incorpóreos encarregados de fazer a ligação entre o divino e o humano. De acordo com o autor, os anjos e gênios são muito antigos e estão presentes em quase todos os povos da Antiguidade, são ainda mais antigos que a concepção da imortalidade da alma¹⁷. Amparado nos trabalhos sobre as religiões orientais realizados pelos ingleses (Holwell sobre os brâmanes, Sale com a tradução do *Alcorão* e Hyde sobre a religião dos persas), Voltaire fornece exemplos dos antigos povos do Oriente e suas respectivas figuras celestiais.

Consideremos duas outras aparições de anjos e gênios, além daquela de Jesrad, para compreendermos o significado da distância entre eles e os homens. *Memnom ou la sagesse humaine* tem também uma aparição de um anjo mensageiro da providência. O personagem principal desse conto oriental, Memnon, ignorante da limitação humana, “concebeu um dia o insensato projeto de ser perfeitamente sábio”¹⁸. Decidiu então que deveria se privar do amor das mulheres, dos prazeres da boa mesa e do vinho, deveria também garantir sua independência financeira para jamais ter a “cruel necessidade de frequentar a corte”¹⁹ e, por

¹⁷ A imortalidade da alma era, para Voltaire, uma noção que provavelmente levou muito tempo para se estabelecer entre os homens, pois ela exige uma abstração e outras sutilezas metafísicas que não estariam presentes nos povos mais recuados no tempo, de acordo com o autor. Nesse sentido, comparadas as noções dos seres incorpóreos e a da imortalidade da alma é possível reconhecer que os anjos e os gênios pertencem a um tempo ainda mais afastado, ainda mais fantasioso. “La doctrine des anges est une des plus anciennes du monde, elle a précédé celle de l’immortalité de l’âme: cela n’est pas étrange. Il faut de la philosophie pour croire immortelle l’âme de l’homme mortel: il ne faut que de l’imagination et de la faiblesse pour inventer des êtres supérieurs à nous, qui nous protègent ou qui nous persécutent”. (VOLTAIRE, “L’Opinion en Alphabet”. In: *Oeuvres complètes de Voltaire*)

¹⁸ VOLTAIRE, “Memnon, ou a sabedoria humana”. In: *Contos*, p. 103.

¹⁹ Os anos em torno da redação de *Zadig* e *Memnom* marcam em Voltaire uma crítica à vida cortesã. Para Pomeau, *Zadig* chega a ser até mesmo um “*anti-Versailles*”, em referência ao seu poema laudatório da vida cortesã, *La vie en Versailles*. Mais importante é que nestes anos Voltaire reconsiderará certas

fim, conservar seus amigos. Após ter concebido todo este plano no isolamento de seu quarto, Memnon olha pela janela que lhe apresentará o mundo e a vaidade de seus projetos. Logo se condói de uma bela moça que vê chorar e decide ter com ela. Ela o convence a segui-la até a casa de seu tio. Lá, Memnon, desejando ajudar uma figura “tão honesta e tão desgraçada”²⁰, acaba por se entreter com a moça a tal ponto que ambos “não sabiam mais onde se achavam”²¹. Flagrado pelo tio da pobre criatura, Memnon escapa a punição maior mediante a entrega de tudo que trazia consigo. Triste e abalado, mais por ter cedido à tentação da carne do que por ter perdido a módica quantia que trazia consigo, Memnon volta para casa e lê um bilhete dos amigos que lhe convidam para um jantar. Memnon para lá se dirige com o intuito de fazer uma refeição frugal e se divertir com os amigos, buscando alívio para a tristeza do dia. Então se embriaga, joga, perde dinheiro e entra em uma disputa que lhe resulta em um olho vazado por um copo de dados lançado em seu rosto. Devendo dinheiro e caolho, ele se dirige a corte para pedir auxílio ao rei e de lá logo sai para não perder o olho que lhe restava. Ao voltar para casa, Memnon encontra oficiais que lhe despejam e é visto triste e caolho pela moça e o tio, que dele zombam. Deita-se junto ao muro de sua casa e dorme febril. No seu sonho um espírito celeste com “seis belas asas mas, *sem pés, nem cabeça, nem cauda, e que não se assemelhava a coisa alguma*”²², surge e trata de lhe apresentar a organização do todo. O anjo afirma que Assan, irmão de Memnon, era mais digno de lástima do que ele. Assan perdera os dois olhos e encontrava-se preso. Memnon então pergunta ao gênio celeste:

- Mas que adianta ter um gênio na família, para que, de dois irmãos, um esteja caolho, o outro cego, um nas palhas, outro na prisão? (VOLTAIRE, “Memnon ou a sabedoria humana”. In: *Contos*, p. 107).

O anjo então lhe assegura que ainda será um caolho bem feliz, “contanto que não faça o tolo projeto de ser perfeitamente sábio”²³. Memnon, então pergunta ao anjo se isso é algo impossível, ao que o anjo responde:

- Tão impossível como ser perfeitamente hábil, perfeitamente forte, perfeitamente poderoso, perfeitamente feliz. Nós próprios estamos muito longe disso. Há um globo em tais condições; mas, *nos cem milhões de mundos que estão esparsos pela imensidade, tudo se encadeia por gradações*. Tem-se menos sabedoria e prazer no segundo que no primeiro, menos no terceiro que no segundo. E assim até o último, onde todos são completamente loucos. (VOLTAIRE, “Memnon ou a sabedoria humana”. In: *Contos*, p. 107).

posições afirmadas em textos anteriores como *Le mondain* e a vigésima quinta carta sobre Pascal, nas *Cartas Filosóficas*. Sobre a crítica a esta vida que os tempos da França do XVIII podiam proporcionar e a ligação entre o tédio e o divertimento ver: POMEAU, *La Religion de Voltaire*, pp. 240-250.

²⁰ VOLTAIRE, “Memnon ou a sabedoria humana”. In: *Contos*, p. 104.

²¹ Idem, p. 104.

²² Grifo nosso.

²³ VOLTAIRE, “Memnon ou a sabedoria humana”. In: *Contos*, p. 107.

E a conversa continua:

- Receio muito – disse Memnon – que este nosso pequeno globo terráqueo seja precisamente o hospício do universo de que me fazes a honra de falar. Não tanto – respondeu o espírito -, mas aproxima-se: tudo está no seu lugar. Ah! - exclamou Memnon – Bem se vê que certos poetas, certos filósofos, não têm razão nenhuma em dizer que *tudo está bem*. Pelo contrário, têm toda a razão – retrucou o filósofo das alturas -, levando-se em conta o arranjo do universo inteiro. Ah! só acreditarei nisso – replicou o pobre Memnon – quando não for mais caolho. (VOLTAIRE, “Memnon ou a sabedoria humana”. In: *Contos*, p. 107).

Não podemos perder de vista que todo esse relato sobre as intenções de Memnon e o que lhe acontece no mundo real constituem uma crítica ao rigorismo moral. Para Voltaire, as virtudes ascéticas não são propriamente virtudes. De acordo com nosso autor, somente as atitudes que se relacionam com o outro, somente as virtudes sociais podem ser ditas propriamente virtudes, caso contrário os homens virtuosos se pareceriam todos com aquele faquir das *Cartas de um Turco sobre os faquires e seu amigo Bababec*, cuja felicidade última se traduzia em não enxergar nada além da ponta de seu nariz. A reativação de categorias antigas no mundo em que vive nosso autor lhe aparece apenas como a recusa da vida em comum e da benevolência. A definição voltairiana da virtude como comércio de benefícios não concebe valor algum nas virtudes que são apenas individuais. Entretanto, o que nos interessa destacar aqui é outro aspecto, aquilo que vem desvelar o verdadeiro valor destas figuras celestiais, dos mensageiros dos céus, os anjos e gênios.

Memnon guarda para si principalmente a imagem do caos da vida humana, do “hospício do universo” que é a Terra. Para ele, da perspectiva parcial que é a sua, o lema popiano *whatever is, is right* não faz sentido. Mas o anjo lhe explica a verdade profunda do otimismo filosófico: para que ultrapassemos a visão caótica da vida humana e as lamentações que decorrem dessa miopia da parte é preciso considerar “o arranjo do universo inteiro”. É ao considerar, a partir da perspectiva do todo, que o homem é apenas um pequeno elemento de um universo vasto e variado, reconheceremos a verdade do otimismo filosófico. Contudo, Memnon também não se convence e contra a exigência da perspectiva global, da perspectiva teocêntrica, Memnon opõe o ponto de vista humano e parcial. O lema *tudo está bem* quer relativizar o mal e consolar o homem, mas o homem, incapaz de abandonar sua posição, não se consola perante a proporção da vasta cadeia do ser. Como dirá nosso autor, a filosofia esclarece, mas não consola.

Qual é, portanto, a sabedoria humana? O tudo está certo da filosofia de Pope? É possível aos homens acreditarem naquela gradação do universo apresentada pelo anjo no sonho febril de Memnon? Não, a sabedoria humana não consiste no otimismo. Ela é, na verdade, a tomada de consciência da limitação da condição humana, a sabedoria própria ao homem é o conhecimento do seu caráter limitado e imperfeito. O homem perante a teoria exposta pelo “filósofo das alturas” não pode senão desconfiar. Guardadas algumas diferenças, como o fato de neste conto o protagonista ter a última palavra e não o anjo, as atitudes de Zadig e Memnon perante os seres incorpóreos são muito semelhantes. A contemplação da ordem do todo não consola o homem que sofre, porque, após o esforço

intelectual que ela exige, o retorno à condição de homem é o retorno aos sentidos, ao seu testemunho pessoal e ao sofrimento. Memnom escuta o anjo, compreende a ordenação que lhe é apresentada, mas de volta a si continua a ser caolho e a sofrer, a partir de sua posição não lhe resta senão desconfiar das palavras do gênio. Esta desconfiança e esta impossibilidade de satisfazer os anseios do homem já estavam presentes no apólogo do velho chinês rezingão, no sexto discurso dos *Discurso em versos sobre o homem* (1961).

O sexto discurso dos *Discurso em versos sobre o homem* é um texto marcado pela leitura do *An Essay on Man* de Pope. O poeta inglês e Leibniz são chamados para enfrentar a sátira da natureza humana feita por Pascal. Mas se perante Pascal o otimismo filosófico é um “*sage milieu*”, a “cadeia invisível” permanece “escondida”²⁴. Voltaire confessa que a “vasta ciência” ou o ultrapassa ou o faz calar²⁵. O “compasso francês” que lhe impede de ter a liberdade dos gregos e dos ingleses conduz o autor a narrar um “*récit véritable*”²⁶; impossibilitado que está em tomar partido da discussão em nível meramente teórico, ele dramatiza os problemas com os quais lida o otimismo filosófico. Trata-se de uma história oriental que contém diversas criaturas que se gabam de ser a obra-prima da criação, até a voz do Deus chinês reuni-las (anjos, homens, quadrúpedes e seres diversos) e lhes dizer que tudo é o que deve ser, que são todos instrumentos imperfeitos de um todo perfeito e que todos devem permanecer satisfeitos, cada qual em sua condição²⁷.

Eis uma vez mais o ponto de vista teocêntrico, o próprio Deus vem criticar o orgulho das criaturas que se consideram a obra-prima e o centro do universo, exigir que se reconheça

²⁴ “Montre l’homme à mes yeux: honteux de m’ignorer,
Dans mon être, dans moi, je cherche à pénétrer,
Despréaux et Pascal en ont fait la satire;
Pope et le grand Leibnitz, moins enclins à médire,
Semblent dans leurs écrits prendre un sage milieu;
Ils descendent à l’homme, ils s’élèvent à Dieu:
(...)
Montre-moi, si tu peux, cette chaîne invisible
Du monde des esprits et du monde sensible;
Cet ordre si caché de tant d’êtres divers,
Que Pope après Platon crut voir dans l’univers”.
(VOLTtaire, “Discours en vers sur l’homme”. In: *Mélanges*, p. 231).

²⁵ “Vous me pressez en vain; cette vaste science,
Ou passe ma portée, ou me force au silence.
Mon esprit, resserré sous le compas français,
N’a point la liberté des Grecs et des Anglais.
Pope a droit de tout dire, et moi je dois me taire”. (*Idem, ibidem*, p. 231-232).

²⁶ É importante perceber nas citações das duas notas anteriores que Voltaire reconhecia desde seu *Discurso em versos sobre o homem*, de 1738-42, a paternidade grega da noção de *chain of being* tão cara ao otimismo filosófico inglês de Pope, Bolingbroke e Shaftesbury. Esta origem o autor voltará a explorar no verbete “Bem (tudo está)”, do *Dicionário filosófico*, de 1764.

²⁷ “Vous êtes nés pour moi, rien ne fut fait pour vous:
Je suis le centre unique où vous répondez tous.
Des destins et des temps connaissez le seul maître.
Rien n’est grand ni petit ; tout est ce qu’il doit être.
D’un parfait assemblage instruments imparfaits,
Dans votre rang placés demeurez satisfaits”. (*Idem, ibidem*, p. 233).

a ordem perfeita e se interrompam as lamentações. Deus governa os destinos visando sempre um todo perfeito, e o todo perfeito se vale da existência de partes imperfeitas. A compreensão da relação entre a “*parfait assemblage*” e os “*instruments imparfaits*” deveria emudecer os lamuriosos, pois não há pequenez propriamente dita, apenas adequação e proporção. Mas havia por ali um velho culto que expõe seus lamentos, mostrando sua insatisfação com as limitações humanas de todo tipo²⁸. Para convencer o velho chinês rezingão da ordem e proporção do universo, um anjo o leva até os céus. Ele pode, então, contemplar o universo de uma posição mais próxima daquela do criador, mas ele ainda reluta em aceitar, e é forçado a concluir que no universo cada ser tem sua medida e que devemos nos submeter à lei que não podemos corrigir²⁹.

Uma vez mais a “medida” de cada ser visa a denunciar a desmedida dos desejos humanos. A ordenação do universo guarda um lugar fixo, limitado e necessário ao homem, daí a inutilidade das preces a um Deus que não muda a ordem do todo para atender os anseios de uma pequena parte. O velho chinês parece aceitar temporariamente a ordenação do todo, que por sua vez deveria conduzir à atitude moral de submissão à “lei que não se pode corrigir”. Todavia, o reconhecimento da ordem e o sentimento de aceitação que dele se segue só duram o tempo em que o velho permanece nos céus, de volta à Terra, ele confessa que é difícil convencê-lo. Certamente está em jogo aqui a imagem do doutor convicto que não se permite mudar de ideia, mas ao que tudo indica somos todos um pouco este velho rezingão, de volta aos nossos corações passamos a dar valor aos sofrimentos particulares, e o ponto de vista geral pouco tem a consolar. A aceitação da mensagem do otimismo só dura o tempo em que realizamos a abstração de nos alçarmos às esferas celestiais, novamente na condição de homem, nossos sofrimentos e nossas lamentações suplantam toda a imagem de adequação e proporção que a cadeia dos seres poderia oferecer. Não há como salvaguardar a mensagem de submissão que a perspectiva global pretendia exigir. Este é o ponto fraco do otimismo filosófico: embora racionalmente seja possível se convencer da ordem e da proporção, o

²⁸ “Pourquoi suis-je en un point resserré par le temps?
Mes jours devraient aller par delà vingt mille ans;
Ma taille pour le moins dut avoir cent coudées;
D’où vient que je ne puis, plus prompt que mes idées,
Voyager dans la lune, et réformer son cours?
Pourquoi faut-il dormir un grand tiers de mes jours?
Pourquoi ne puis-je, au gré de ma pudique flamme,
Faire au moins en trois mois cent enfants à ma femme?
Pourquoi fus-je en un jour si las de ses attraits?” (VOLTAIRE, “Discours en vers sur l’homme”. In: *Mélanges*, p. 233).

²⁹ “Le Chinois argumente: on le force à conclure
Que dans tout l’univers chaque être a sa mesure;
Que l’homme n’est point fait pour ces vastes désirs;
Que sa vie est bornée ainsi que ses plaisirs;
Que le travail, les maux, la mort sont nécessaires;
Et que, sans fatiguer par de lâches prières
La volonté d’un Dieu qui ne saurait changer,
On doit subir la loi qu’on ne peut corriger”. (*Idem, ibidem*, p. 234).

otimismo falha ao tentar retirar da contemplação racional da ordem uma mensagem moral e uma orientação prática.

A mensagem do ser incorpóreo revela novamente uma distância entre a sabedoria dos céus e os anseios da parte. É certo que ela poderia representar a inadequação destes anseios, mas a permanência da perspectiva parcial ressalta que esta condição é insuperável, e acentua a impossibilidade de se extrair uma mensagem moral que considere apenas meio homem, que não fale ao coração. Portanto, não é muito difícil ver que os anjos e gênios são porta-vozes de uma sabedoria sobrenatural, estão encarregados de apresentar aquilo que os homens por eles mesmos seriam incapazes de conhecer. Neste sentido, as figuras dos anjos e gênios de que tratamos tem duas funções. Por um lado, ao apresentar a visão do otimismo filosófico, eles representam o esforço de abstração necessário a esta concepção, o abandono dos sentidos e a tomada do ponto de vista teocêntrico, global, e, ao mesmo tempo, marcam o caráter inacessível, o teor sobrenatural e fantasioso do discurso otimista certo de si mesmo. No final das contas, não se pode permanecer na perspectiva teocêntrica. O homem é mesmo esta oscilação entre o polo em que contempla a ordenação, um ponto de vista racional, e aquele em que está ele próprio imerso, composto pelo caos e pelo sofrimento. Além disso, assimilar o discurso do otimismo filosófico, de autores modernos como Leibniz e Pope, às narrativas antigas, ao oriente fantasioso e à Bíblia reforça a precaução que se deve tomar em relação a mensagem dessas filosofias.

Estamos convencidos, portanto, que *Zadig* não representa a adesão ao otimismo filosófico, mas se trata antes da apresentação e dramatização das dúvidas do próprio autor. Ao invés de uma submissão à ordenação e proporção do universo e sua consequente interdição do lamento, *Zadig* é a forma ficcional das aproximações e dos distanciamentos de Voltaire em relação ao otimismo, neste caso sobretudo o de Leibniz. *Zadig* vem tornar mais nítido algo que já estava presente no *Discurso em versos sobre o homem*, a oposição entre o ponto de vista humano e o ponto de vista divino, aquele exigido pelo otimismo filosófico. Essa tensão se traduzia na atitude de insatisfação do homem perante a mensagem da providência, representado pela figura do velho chinês. Aquilo que no *Discurso* era a imagem de um velho recalcitrante, que não se deixa convencer, reaparece em *Zadig e Memnom*, com a diferença que em *Memnom* a ideia de que a parte não se consola perante a ordenação é ainda mais forte, e *Zadig* já retomara esta imagem e identificara o ponto de vista teocêntrico a um esforço de abandono da condição particular, esforço que não pode ser permanente, se é que realizável.

Os anjos e gênios que povoam os textos de Voltaire, por mais que sejam mensageiros de perspectivas que verdadeiramente atraíam a atenção e incitavam a curiosidade do *philosophe*, sempre trazem consigo a hesitação e a desconfiança que se deve ter com as sabedorias orientais e com a antiguidade, estão sempre relacionados com o fantasioso, com o maravilhoso que Voltaire, utilizando esse recurso, não deixou de criticar. O próprio Jacques Van den Heuvel reconhece e explora esta ambiguidade do maravilhoso na obra de Voltaire³⁰.

³⁰ “Au moment même où il découvre dans l’Orient le berceau de la sagesse et le foyer de toutes lumières, Voltaire continue à railler ses imaginations dérégées et ses folles métaphores: ‘Il semble que dans ces pays on n’ait presque jamais parlé que pour ne pas être entendu...’. En particulier, il ne manque pas de faire appel à l’expression péjorative de ‘contes des Mille et Une Nuits’ lorsqu’il veut dénoncer quelque monstrueuse absurdité”. (VAN DEN HEUVEL, *Voltaire dans ses contes: de “Micromégas” à “L’ingénu”*, p. 183).

Embora a “aversão” de Voltaire ao fabuloso não impeça que ele utilize inteligentemente esse recurso romanesco, *em seu caráter filosófico* devemos reconhecer que ele remete a um tempo supersticioso e a uma sabedoria sobrenatural. O uso pejorativo de termos como romance, fábula, conto de Mil e Uma Noites é recorrente quando Voltaire quer criticar o espírito de sistema de Descartes e outros. Da mesma maneira, o uso de anjos e gênios para transmitir a mensagem otimista, bem como a atmosfera oriental como um todo, quer ressaltar a inverossimilhança presente nesse sistema, a distância entre a sabedoria professada e as capacidades humanas. Poderíamos dizer que aqueles anjos e gênios vêm do céu dos antigos, e não do céu do “verdadeiro sistema do mundo”, em expressão de Voltaire. Os extraterrestres fazem parte do céu astronômico e pertencem a um universo newtoniano, já os anjos ainda pertencem a um tempo supersticioso em que entidades celestiais incorpóreas regiam a vida dos homens.

Este sentido é corroborado pela leitura dos verbetes “Ciel des anciens” e “Ciel matériel” das *Questões sobre a Enciclopédia* (1772). O que distingue esses dois céus? Enquanto os antigos tinham uma “física de crianças e velhos”, que fazia seus deuses habitarem planetas e estrelas como os senhores habitavam cidadelas nas montanhas, o “verdadeiro sistema do mundo” nos mostra o céu real, em que não há propriamente “nem acima nem abaixo” e tudo é regido por uma “gravitação eterna”. Aqui vemos que a compreensão voltairiana do processo de homogeneização do universo realizado pela ciência moderna já estava condensado na composição literária e na criação de suas personagens.

O que nos interessa sublinhar, portanto, é o caráter sobrenatural dos anjos e gênios. Intermediárias entre o divino e o humano, estas personagens são mensageiras de uma esfera distante do homem, falam de um saber normalmente vedado às capacidades humanas, e fazem parte de um tempo de superstição e fantasia. Diferentemente dos extraterrestres, que só se distinguem dos homens em suas proporções, os seres espirituais são totalmente estranhos. São seres sem “pés, nem cabeça”, não se assemelham a nada, dirá Voltaire sobre o anjo que aparece a Memnom. São gênios, anjos, mensageiros de uma esfera tão distante, que não podemos deixar de perceber que *o saber que professam escapa ao homem*.

Considerações finais

Para reforçar ainda mais nossa conclusão a respeito da interpretação de *Zadig* e da atitude de Voltaire em relação à providência, restaria perguntar, como faz Pomeau, se o final feliz do conto é realmente o fim da história³¹. Para Van den Heuvel, a estrutura do conto com o seu desenlace feliz espelha a ação providencial. Mas notemos que não há um “felizes para sempre”. *Zadig* rei e feliz com seu amor, mas até quando? Será que amanhã *Zadig* não

³¹ “Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes, provisoirement. Car cela durera-t-il ? La fin du récit est-elle une ‘fin de l’Histoire’, établissant un bon ordre immuable ? On ne peut le croire. ‘Le plus beau siècle de la terre’ n’a qu’un temps: l’auteur, comme les lecteurs du *Siècle de Louis XIV* le savent bien. Des grains de sable vont s’introduire dans un si bel ordre, comme ils ont dérégulé le cours heureux du ministère de *Zadig* sous le règne de Moabdar. Et l’amour parfait des deux amants royaux sera-t-il éternel? Après ‘la lune de miel’, viendra inévitablement ‘la lune de l’absinthe’. Telle est la triste réalité, comme l’atteste, non seulement ‘le livre du *Zend*’, mais l’expérience banale de la vie (chapitre III)”. (POMEAU, “Introduction”. In: VOLTAIRE, *Micromegas, Zadig, Candide*, p. 27).

sofrerá novamente as decepções do amor e as intrigas da corte? Van den Heuvel não se lembra que quando se fala em felicidade, é preciso considerar a máxima antiga de acordo com a qual só é possível atribuir felicidade a uma vida após o seu fim. Isto é reforçado por uma nota final ao *Zadig*, lembrada pelo próprio Jacques Van den Heuvel, que afirma que as aventuras de *Zadig* continuam³².

Sem dúvida, comparado ao *Cândido*, *Zadig* está mais próximo do otimismo de Leibniz e Pope, pois, além da presença de um plano providencial em *Zadig* e de sua ausência em *Cândido*³³, os personagens encarregados de encarnar a mensagem otimista em cada conto têm valores diferentes. Enquanto Pangloss é risível aos olhos do leitor, Jesrad desperta o sentimento ambíguo de respeito e desconfiança. Em *Zadig*, Voltaire parece tentado pelo otimismo, mas mantém suas dúvidas e hesitações. No *Cândido*, por sua vez, reconhecemos um afastamento completo do otimismo filosófico, justamente pela ausência do nível providencial na narrativa. A passagem de uma posição a outra não se dá de uma só vez, e é a partir da retomada de elementos que já estavam presentes nos primeiros textos em que o autor lida com o otimismo filosófico que Voltaire vai reelaborando suas convicções e dúvidas, chegando a tomar o partido contrário àquele pelo qual se seduzira inicialmente. A análise da pneumatologia de Voltaire ajuda, portanto, a reconhecer o teor negativo de uma personagem como Jesrad, mensageiro de uma sabedoria não humana. Ao invés de Jesrad ser porta-voz da posição do próprio autor no conto, como querem alguns, sua natureza sobrenatural apenas realça as dúvidas do autor quanto à existência de uma providência benevolente.

THE VOLTAIRE'S PNEUMATOLOGY AND THE INTERPRETATION OF *ZADIG OR THE DESTINY*

Abstract: The present paper aims at distinguishing two categories of celestial characters found in some Voltaire's texts. The first one concerns the characters coming from the astronomical sky of modern science. The second one could be regarded as the ones which inhabit the ancient heaven of supernatural creatures: angels, genies, and demons. The distinction of these two categories help us to provide an interpretation of Voltaire's *Zadig or the destiny* and, consequently, comprehend how the author conceived the connections of providence and freedom.

Keywords: Voltaire – celestial beings – sky – heaven – *Zadig* – destiny – providence – freedom.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBER, W. H. *Leibniz in France from Arnauld to Voltaire: A study in French reactions to Leibnizianism, 1670-1760*. Oxford: Clarendon Press, 1955.

³² A nota é a seguinte: “C'est ici que finit le manuscrit qu'on a retrouvé de l'histoire de *Zadig*. On sait qu'il a essuyé bien d'autres aventures qui ont été fidèlement écrites. On prie MM. les interprètes des langues orientales de les communiquer si elles parviennent jusqu'à eux”. *Apud*. VAN DEN HEUVEL, *Voltaire dans ses contes: de "Micromégas" à "L'ingénu"*, p. 183.

³³ O abandono do plano providencial põe em evidência a perspectiva particular, sublinhando assim o absurdo da realidade do mal.

BRANDÃO, R. A ordem do mundo e homem: estudos sobre metafísica e moral em Voltaire. Tese de doutorado. Depto. de Filosofia. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009.

_____. Como levar Cândido a sério ou caricatura literária e crítica da teodiceia em Voltaire. In: *Dois pontos*, n. 9 (3), pp. 163-179. Curitiba: UFPR/UFSCAR, 2012.

BROOKS, R. A. *Voltaire and Leibniz*. Genève: Librairie Droz 1964.

HADOÏ, P. *N'oublie pas de vivre: Goethe et la tradition des exercices spirituels*. Paris: Albin Michel, 2008.

KOYRÈ, A. *From the closed world to the infinite universe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1957.

LEIBNIZ, W. G. *Essais de Théodicée*. Paris: GF-Flammarion, 1969.

LOCKE, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. Hertfordshire: Wordsworth Classics, 1998.

PELCKMANS, P. *Le problème de l'incroyance au XVIIIe siècle*. Éditions du CIERL. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2010.

POMEAU, R. *La Religion de Voltaire*. Paris: Librairie Nizet, 1974.

POMEAU, R. Introduction. In: VOLTAIRE. *Micromégas, Zadig, Candide*. Paris : GF-Flammarion, 1994.

ROVILLAIN, E. Rapports probables entre Zadig de Voltaire et la Pensée Stoïcienne. In: *PMLA*, Vol. 52. n.º 2, pp. 374-389, 1937.

VAN DEN HEUVEL, J. *Voltaire dans ses contes: de "Micromégas" à "L'ingénu"*. Genève: Slaktine reprints, 1998.

VOLTAIRE. Tratado de Metafísica. Trad. de Marilena Chauí. In: *Coleção Os pensadores: Voltaire*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. L'Opinion en Alphabet. In: *Oeuvres complètes de Voltaire*. Éd. Louis Moland, tome 17-20 (1877-1885). Paris: Garnier, 1752.

_____. *Contos*. Trad. Mário Quintana. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. Discours en vers sur l'homme. In: *Mélanges*. Paris: Gallimard: 1961.

_____. Questions sur l'Encyclopédie. In: *Collection complète des oeuvres de M. de Voltaire*. Tome 22-23 (1768-1777). Genève: Cramer, 1772.

JEAN MESLIER REVISITADO: AS ULTRALUZES DE MICHEL ONFRAY

Paulo Jonas de Lima Piva¹

Resumo: O artigo a seguir foi redigido em 2013, animado pelo lançamento em tradução brasileira de 2012, pela WMF Martins Fontes, de *Os ultras das Luzes*, o volume 4 da *Contra-história da filosofia* de Michel Onfray. Um dos personagens abordados com destaque no livro de Onfray é Jean Meslier (1664-1729), filósofo materialista, ateu, sensualista no seu sentido epistemológico e ético, comunista, anticlerical, anticristão e, ao mesmo tempo, por força maior, padre de aldeia, e, graças a Voltaire, que foi o seu maior divulgador mesmo que ao seu modo nada honesto, um precursor das Luzes francesas. No Brasil, nos anos 80, Maria das Graças de Souza apresentava aos leitores e, sobretudo, aos pesquisadores brasileiros, no mesmo espírito iluminista de Onfray e com a honestidade que faltou a Voltaire, a vida e o pensamento de Jean Meslier. São destas apresentações e revisitações de Meslier que trata este artigo. Palavras-chave: Ateísmo – Contra-história da filosofia – Luzes francesas – Materialismo – Meslier.

I. A aventura de uma obra e de um pensamento

No geral, a vida de Jean Meslier, nascido em 1664 e falecido em 1729, por quarenta anos padre da aldeia de Étréigny, na região das Ardenes, foi bastante prosaica e tranquila. Pelo menos a sua vida social. Além de uma ou duas idas a Paris que quebraram sua rotina, foram três, no máximo, os entreveros que marcaram os seus sessenta e cinco anos de existência. O primeiro, por atacar no púlpito e se recusar a homenagear numa missa o senhor do vilarejo de menos de duzentos habitantes onde ficava a sua paróquia. O fazendeiro feudal era um explorador facínora de camponeses pobres. A repreensão a essa ousadia de Meslier foi implacável por parte da cúpula da Igreja, mas ficou no verbal. O segundo entrevero foi por causa de criadas mais jovens. A Igreja proibia terminantemente que as empregadas das moradias paroquiais fossem menores de cinquenta anos. A primeira que trabalhou na casa de Meslier, então com trinta e dois anos, tinha vinte e três. O padre foi advertido da transgressão e a moça despedida. Contudo, duas décadas depois, Meslier voltou a reincidir. Com cinquenta e cinco anos, caiu novamente em tentação: voltou a contratar uma criada

¹ Doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo, professor da Universidade Federal do ABC e autor de *O ateu virtuoso: materialismo e moral em Diderot*, Discurso Editorial, 1999, e *Ateísmo e revolta: os manuscritos do padre Jean Meslier*, Alameda Editorial, 2006.

com bem menos de cinquenta, com exatos dezoito anos. Havia ainda um agravante no caso: a jovem era sua parente. Desta vez não houve clemência e seus superiores o condenaram a um mês de retiro num seminário para reaprender lições sobre obediência e hierarquias. Para quem entendia o desejo como um doce pendor da natureza e defendia no íntimo a união afetiva e sexual livre entre as pessoas, ficar afastado mais uma vez de uma companhia feminina foi um duro golpe.

Já a vida intelectual e psíquica do padre filósofo foi bem mais conturbada. Durante dez anos, no mais absoluto segredo e atormentado por um conflito de consciência visceral, Meslier redigiu um manuscrito de mais de mil páginas, a *Memória dos pensamentos e dos sentimentos de Jean Meslier*, recheado com o mais colérico e radical dos pensamentos. Seus ingredientes principais: o ateísmo, o materialismo, a crítica ao clero, à religião, aos poderosos de um modo geral, à moral cristã, à *Bíblia* e até à pessoa de Jesus Cristo, bem como ao dualismo substancial do cartesianismo. Tudo isso, lembrando, na primeira metade do século XVIII, isto é, antes de Diderot, Sade, Bakunin, Marx e Nietzsche, longe dos debates acetinados dos salões, da sofisticação intelectual das academias e da efervescência de ideias das tavernas parisienses. O que o Meslier sacerdote, no cumprimento do seu ofício, pregava e tentava incutir na cabeça e no coração dos seus fiéis no decorrer do dia, era absolutamente rechaçado à noite, às escondidas, pelo Meslier filósofo. Tal vida dupla, tal esquizofrenia existencial, por assim dizer, valeu uma comparação com o doutor Jekyll, um honesto e pacato médico, personagem de *O médico e o monstro*, de Robert Stevenson, de 1886, que dividia sua personalidade e seu ser com um monstro, Hyde.

Não menos conturbada foi a trajetória da obra deixada por Meslier, fruto de quatro décadas de leituras, reflexões e indignações secretas e angustiadas. Mantida em hermético sigilo em vida, a *Memória* foi deixada como um testamento à humanidade. Reproduzida pelo padre em três cópias manuscritas como um espólio para três destinatários cuidadosamente selecionados, logo elas se multiplicaram em outras tantas quando caíram no mercado clandestino de manuscritos². E junto com a reprodução das cópias um efeito colateral: também foram multiplicadas as versões da filosofia de Meslier. Nesse processo de circulação, a doutrina de Meslier foi adulterada, distorcida, mutilada, inescrupulosamente apropriada. Dos anos trinta do século XVIII ao ano de 1864, quando ela foi recuperada e publicada na sua integralidade, a obra e o pensamento de Meslier passaram por uma cinematográfica aventura.

Roland Desné, um dos principais estudiosos de Meslier e do materialismo francês moderno, constata três etapas nessa trajetória de distorções e mutilações da obra do padre³. A primeira teria início com Voltaire, que teve contato com a *Memória* em 1735 e que dela fez uma compilação bastante desonesta, os *Extratos dos sentimentos de Jean Meslier*, publicados em

² Roland Desné fala em “três manuscritos irmãos”. Cf. DESNÉ, “L’homme, l’oeuvre et la renommée”. In: MESLIER, *Oeuvres complètes*, Tome I, p. LI. Já Michel Onfray fala em “quatro cópias para evitar que o produto de quarenta anos de leituras, meditações, análises e reflexões termine na lareira onde um parouquiano mal-intencionado ou mesmo um sequaz da hierarquia eclesiástica poderia lançá-lo nem bem seu cadáver esfriasse”. Cf. ONFRAY, *Contra-história da filosofia 4: os ultras das Luzes*, p. 48.

³ Cf. DESNÉ, “L’homme, l’oeuvre et la renommée”. In: MESLIER, *Oeuvres complètes*, Tome I, p. LXXIX.

1762, no qual o padre é apresentado como um deísta que pede perdão ao deus do deísmo por ter pregado a religião judaico-cristã durante toda a sua vida. Além do ateísmo, Voltaire também descarta do Meslier original o seu materialismo e, sobretudo, a sua crítica social e o seu comunismo. Tecnicamente falando, Voltaire manteve cinco das oito “provas” que compõem o manuscrito tal como saiu da pena de Meslier. Rapidamente, o Meslier de Voltaire – o “lixo voltairiano”, como prefere Onfray⁴ –, pelo grande prestígio do autor de *Cândido*, ganhou leitores e credibilidade, consolidando-se assim como a principal versão do pensamento do padre no século XVIII, em particular durante os primeiros anos da Revolução Francesa, quando Meslier chegou a ser homenageado com uma estátua em 1793. Entretanto, Desné ressalta um curioso paradoxo desse fato: ao mesmo tempo em que Voltaire descaracterizou teoricamente Meslier, ele o popularizou⁵. Ora, mais vale então um Meslier falsificado, mas divulgado e conhecido pela história, do que um Meslier autêntico, porém absolutamente ignorado e sem lugar nessa mesma história? O fato é que a versão mais acessível, mais curta, portátil e menos chocante do *Extrato* de Voltaire acabou se tornando o “tronco comum da incredulidade das Luzes”⁶.

A segunda etapa da trajetória histórica da obra de Meslier é inaugurada pelo barão de Holbach. Por volta de 1772, Holbach publica mais outra compilação da *Memória* de Meslier, a qual obterá projeção considerável na sua edição de 1791. Trata-se de *O bom senso do cura Meslier*. Segundo Desné, esse trabalho nada fidedigno, “esse contrabando literário”⁷ mais precisamente, fez de Meslier um pensador ateu, materialista e refutador ácido do cristianismo, porém, eliminou de sua filosofia a crítica social radical que torna a sua obra incendiária. Ao invés disso, o rico proprietário Holbach apresenta ao leitor um Meslier defensor da propriedade privada, ou seja, um Meslier à imagem e semelhança dos valores e dos interesses de classe do barão burguês. Pois é esse retrato de Meslier que acabará preponderando no imaginário da primeira metade do século XIX. O *Bom senso* passou por um autêntico escrito de Meslier durante a maior parte desse período. A dimensão de sua repercussão e assimilação, relata-nos Desné, fez com que Meslier e Holbach passassem a ser confundidos como um só personagem, sobretudo entre os leitores ingleses, espanhóis, alemães e poloneses. Com a tradução do *Bom senso* em 1961 para o húngaro, por exemplo, Meslier passou a ser entendido na Hungria como uma espécie de pseudônimo de Holbach⁸.

Menos influente, porém não menos relevante para a história da recepção do pensamento de Meslier, em particular para essa segunda etapa, é a versão do pensamento meslierista publicada por Sylvain Maréchal no seu *Catecismo do cura Meslier*, de 1790. Desné refere-se a ela como uma “fraude”⁹, devido à suspeita de que o Maréchal talvez tenha “conhecido o ateísmo do cura de segunda mão”¹⁰, provavelmente via *Bom senso* de Holbach. No fundo, mais uma das várias especulações em torno da vida e obra de Meslier.

⁴ ONFRAY, Op. cit., p. 93.

⁵ Cf. DESNÉ, “L’homme, l’oeuvre et la renommée”. Op. cit., p. LXVI.

⁶ Cf. Idem, p. LXVII.

⁷ Cf. Idem, p. LXIX.

⁸ Cf. DESNÉ, “Les oeuvres complètes de Jean Meslier”. In: *Revue de l’Université de Bruxelles*, p. 149.

⁹ Cf. DESNÉ, “L’homme, l’oeuvre et la renommée”. In: MESLIER, Op. cit., Tome I, p. LXIX.

¹⁰ Idem, p. LXII-LXIII.

Por fim, a terceira etapa constatada por Desné: o resgate da obra e do pensamento originais de Meslier em 1864, pelo alfarrabista, editor e militante socialista holandês Rudolf Charles. Tal fato fornecerá a imagem de Meslier e de sua filosofia para o século XX, ou seja, finalmente um Meslier ateu, materialista, anticristão, comunista e ideólogo da sublevação camponesa baseada no enforcamento do último rei com as tripas do último padre, tal como encontramos nas letras e no espírito originais da sua *Memória*. Curiosamente, 1864 é o ano do bicentenário do nascimento de Meslier. Outro detalhe importante é que 1864 é o ano de fundação da Associação Internacional dos Trabalhadores, a Primeira Internacional, organização dentro da qual Marx e Bakunin se digladiaram pela condução do movimento operário revolucionário. Nesse ano, finalmente, sem deturpações ou apropriações facciosas, a *Memória* é publicada na íntegra, tal como foi concebida no espírito radical de Meslier. A verdadeira *Memória* deixa de ser um calhamaço de manuscritos para virar livro em três volumes, numa primeira tiragem de 550 exemplares. Esse novo e autêntico Meslier terá o seu nome registrado num obelisco na recém-nascida União Soviética, desta vez não mais como um pensador deísta e defensor da propriedade privada e sim como um dos precursores do “socialismo científico”, como um filósofo tão ou mais importante até do que Descartes. Na pátria de Lênin, Meslier ganhou existência e destaque nos manuais escolares de filosofia, antes mesmo dos manuais escolares do seu país natal.

Complementemos o trabalho de Desné; ressaltemos um quarto momento da trajetória e da recepção da obra de Meslier. Podemos dizer que ele ocorreu em novembro de 1964, em Aix-en-Provence, no tricentenário do seu nascimento. Antes, porém, vale assinalar que, no ano de 1948, a obra de Meslier é incluída no Índice da igreja católica. De volta a 1964 e a Aix-en-Provence, um colóquio internacional sobre o pensador radical da aldeia de Étrépy é realizado. Dele participaram os mais renomados *dix-huitièmistes* da Europa; dentre eles, nada menos do que Jean Fabre, Jean Deprun, Roland Desné, Jacques Proust e o autor da tese mais significativa sobre Meslier até hoje: *O cura Meslier, ateu, comunista e revolucionário sob o reinado de Luís XIV*, lançado no ano seguinte. Estamos falando de Maurice Dommanget¹¹. Como bem salientou Jean Fabre no encerramento desse colóquio, aquela reunião de sumidades internacionais para discutir a obra e as ideias viscerais de Meslier demonstrou definitivamente que o padre filósofo “não é um autor menor”, que sua influência, confessada ou omitida pelos seus leitores mais ilustres, se exerceu por todo o século das luzes¹².

Em 1969, Meslier é tema de um programa na Rádio France Culture. Era o começo de uma nova etapa nessa trajetória. Na ocasião, temos o prenúncio do monumental trabalho realizado pela editora Anthropos e que consolidou o autor da *Memória* na história da filosofia. A propósito, não confundamos a publicação completa da versão original da *Memória* de Meslier, feita pela primeira vez pelo holandês Rudolf Charles, com a publicação das obras completas do filósofo padre. Esta ocorreu pela primeira vez somente em 1970, por meio dos esforços de Roland Desné, Jean Deprun, Albert Soboul e da editora Anthropos. Na verdade, a obra de Meslier não se resume à sua *Memória*. O filósofo também é autor das *Cartas aos curas*

¹¹ Cf. DOMMANGET, Le curé Meslier, athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV.

¹² Cf. FABRE, “Clôture du Colloque”. In: Études sur le curé Meslier: actes du Colloque International d’Aix-en-Provence, 21 novembre 1964, p. 123.

da vizinhança, redigidas provavelmente em 1720, uma espécie de complemento ou síntese da *Memória* e de documento de exaltação aos padres do baixo clero para que assumissem o protagonismo ideológico e político da luta contra as injustiças sociais. Meslier também é autor de um conjunto de apontamentos pessoais feitos em 1718 sobre a *Demonstração da existência de Deus*, de Fénelon, e acerca das *Reflexões sobre o ateísmo*, do padre Tournemine. Essas notas foram publicadas no tomo III da edição da Anthropos com o título de *Anti-Fénelon*. Mais recentemente, foram intituladas pela editora CODA como *Notas contra Fénelon*¹³.

Consta ainda que Meslier teria traduzido o bíblico “Cântico dos cânticos”, mas que a tradução, na forma de manuscrito, tenha sido devorada pelas chamas de um incêndio em 1812, em Moscou. Em suma, a publicação em 1970, pela editora Anthropos, em três tomos, das *Obras Completas de Jean Meslier* – isto é, a *Memória*, as *Cartas aos curas* e o *Anti-Fénelon* –, ricamente prefaciadas e com um aparato técnico e crítico minucioso, foi outro momento marcante da trajetória da obra e do pensamento do filósofo deicida. Nas nossas contas até aqui, o quinto momento.

Na monumental edição da Anthropos, contrariando preconceitos e paradigmas acadêmicos, Meslier é definitivamente decretado filósofo. Num dos três prefácios que abrem a edição e situam a obra e o pensamento do autor, em “Meslier filósofo” mais exatamente, Jean Deprun carimbou no passaporte filosófico do seu xará: “No sentido mais técnico da palavra, Jean Meslier foi um filósofo”¹⁴. No ano seguinte, novamente a rádio France Culture abordou Meslier, desta vez em dez programas de uma série intitulada “O caso Meslier”. Em 1973, Roland Desné lança outra coletânea de textos do padre¹⁵. Já no ano seguinte é realizado em Reims o segundo colóquio internacional sobre Meslier, muito mais amplo do que o de 1964¹⁶. Merece destaque também o trabalho do pesquisador Luciano Verona, que publica no ano de 1975 o primeiro trabalho crítico sobre Meslier depois do estudo divisor de águas de Maurice Dommanget. Trata-se de *Jean Meslier, padre ateu, socialista revolucionário: 1664-1729*¹⁷.

O debate em torno de Meslier arrefece um pouco nos anos seguintes. Uma sexta etapa dessa tortuosa trajetória tem início. O interesse por Meslier volta a recuperar o fôlego só em 1983, com a publicação do polêmico livro de Marc Bredel *Jean Meslier, o enragé: padre ateu e revolucionário sob o reinado de Luís XIV*¹⁸. Se depender de Desné, o livro de Bredel, um

¹³ Cf. respectivamente MESLIER, “Anti-Fénelon”. In: *Oeuvres Complètes*. Op. cit., Tome III, pp. 207-366 e MESLIER, *Notes contre Fénelon*.

¹⁴ DEPRUN, “Meslier philosophe”. In: MESLIER, *Oeuvres Complètes*. Op. cit., Tome I, p. LXXXI.

¹⁵ Trata-se de *Jean Meslier: textes*. Paris, Éditions Rationalistes, 1973.

¹⁶ Cf. DESNÉ, (org.) *Le curé Meslier et la vie intellectuelle, religieuse et sociale à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe siècle*. Actes du Colloque International de Reims, 17-19 octobre 1974.

¹⁷ Cf. VERONA, *Jean Meslier, prêtre athée, socialiste révolutionnaire: 1664-1729*.

¹⁸ Cf. BREDEL, *Jean Meslier l'enragé: prêtre athée et révolutionnaire sous Louis XIV*. *Enragés* eram os pensadores e militantes de uma corrente ultraradical dos *sans-cullotes* no período da Revolução Francesa. O líder da corrente política era um vigário, Jacques Roux, que num dos momentos mais agudos da Revolução acompanhou Luis XVI ao patíbulo como “confessor caricato” e conclamou entre os populares que assistiam ao espetáculo a comemoração da execução do rei quando a cabeça deste caiu guilhotinada no cesto. Cf. DARNTON, *Boemia literária e Revolução: o submundo das letras no Antigo Regime*, p. 254. Uma tradução possível para *enragé* seria “enraivecido”, solução dada pela tradutora da *Contra-história da filosofia 4*, de Michel Onfray, Cláudia Berliner. Cf. ONFRAY, Op. cit., p. 28.

escritor cristão e anticomunista ferrenho, não é um fato a ser comemorado na história da recepção da filosofia do padre. Indagado um ano depois, em 1984, num programa de rádio a propósito do livro de Bredel ter trazido à tona a figura e o pensamento de Meslier mais uma vez, Roland Desné, um dos maiores conhecedores da obra meslierista, sentenciou:

É algo bom que neste momento tenha se falado mais uma vez de Meslier na grande imprensa. Mas o pequeno livro em questão não é muito sério. Ele comporta erros, por vezes grosseiros. E muitas vezes se tem a impressão de que o autor tenta fazer valer sua própria inteligência à custa de Meslier¹⁹.

Em 1983, desta vez no Brasil, Maria das Graças de Souza defende a sua dissertação de mestrado sobre Voltaire na Universidade de São Paulo: *Voltaire e o materialismo do século XVIII*. No capítulo dedicado a Voltaire editor de Meslier, o autor da *Memória* torna-se protagonista. É a primeira vez num departamento de filosofia do Brasil que Meslier é tratado com a devida importância²⁰. Em 1985, a mesma Maria das Graças publica na revista *Transformação*, da UNESP, o artigo “O estranho testamento de um vigário de província: as memórias de Meslier”²¹. As bases dos estudos sobre Meslier em território nacional estavam dadas²².

Nos anos 90, praticamente nada de significativo é publicado ou realizado em nome de Meslier, pelo menos na França. Já em 2000, outra coletânea de Meslier veio a lume. Organizada por Armand Farrachi²³, essa não acrescentou nada de especial aos estudos meslieristas. Em contrapartida, trata-se de um instigante livro de divulgação.

É em 2005 que a trajetória da recepção da filosofia de Meslier ganha um novo ânimo, entrando assim no seu sétimo momento pelas nossas contas. O polêmico Michel Onfray lança na França o bombástico *Tratado de ateologia: física da metafísica*. Em pouco tempo o livro torna-se best seller e atrai os holofotes da grande mídia e do grande público. Um dos personagens centrais, não só do livro, mas da sua proposta de "ateologia" é justamente Jean Meslier.

II – O ultra das luzes

Por ora, deixemos o *Tratado de ateologia* de Onfray de lado. Avancemos um pouquinho mais no tempo. Em 2007, Onfray lança o volume 4 da sua *Contra-história da filosofia*, dedicado ao que ele denomina “os ultras das Luzes”. Na sua interpretação, Meslier é um deles, aliás, o precursor e representante mais completo dessa tendência do iluminismo francês.

¹⁹ DESNÉ, “Actualité de Meslier: entretien avec R. Desné”. In: *Les cahiers rationalistes*, n. 395, L'Union Rationaliste, avril 1984, p. 196.

²⁰ Cf. SOUZA, *Voltaire e o materialismo do século XVIII*.

²¹ Cf. SOUZA, “O estranho testamento de um vigário de província: as memórias de Meslier”.

²² Minha tese de doutorado defendida na Universidade de São Paulo em 2004, e posteriormente publicada, é um desdobramento das pesquisas iniciadas pela professora Maria das Graças. Cf. PIVA, *Ateísmo e revolta: os manuscritos do padre Jean Meslier*.

²³ Cf. MESLIER, *Mémoire: extraits*.

Mas o que significa exatamente ser um “ultra das Luzes”? Em linhas gerais, ser um “ultra das Luzes” no entender de Onfray significa pensar como um iluminista extremado, como um racionalista que leva o exame, a crítica e a reflexão autônoma às últimas consequências. Na explicação sem rodeios de Onfray, trata-se de pensadores de “luzes radicais”, que foram menosprezados pela história da filosofia oficial por razões ideológicas, salienta, e que “não reconhecem nem Deus, nem senhor, nem papa, nem rei”²⁴. Portanto, não são as luzes do anticlerical, porém deísta, Voltaire; do crítico da propriedade privada, mas legitimador da monarquia, Rousseau; do racista, sexista e elitista Kant; tampouco do amante de Catarina II e, por um tempo, do seu despotismo esclarecido, Diderot. Estes seriam os “paragões” do que Onfray chama de “Luzes pálidas”²⁵ ou “Luzes convencionais”²⁶, uma espécie de alto clero do movimento iluminista. Muitos deles justificaram a escravidão e lucraram pessoalmente com o tráfico negreiro; outros, além de difundirem preconceitos racistas e crenças sexistas, propuseram intolerância ao ateísmo e até a pena de morte²⁷.

Os “ultras das Luzes”, ao contrário, tinham no ateísmo explícito, no materialismo resoluto, no hedonismo e na revolução política e social seus fundamentos teóricos, seus “quatro continentes”, como prefere Onfray²⁸. No ateísmo, a afirmação da imanência absoluta, de que só há este mundo, sem criadores nem providências; no materialismo, a tese de que tudo é matéria, inclusive a alma, de que só há uma vida, a vida terrena, e que o livre-arbítrio não passa de uma ficção; no hedonismo, a valorização do prazer, o estímulo ao gozo de um corpo sem culpa e uma moral que exige e legitima a felicidade aqui e agora; por fim, na ideia de revolução, o objetivo da realização do bem público e a projeção de utopias comunistas que ponham um fim definitivo à opressão e às injustiças²⁹. E o filósofo do século XVIII, o ultra que reuniu no seu pensamento, ao mesmo tempo, o ateísmo, o materialismo, o hedonismo e a revolução foi, no entender de Onfray, Meslier. Não La Mettrie, Helvétius, o barão de Holbach ou o marquês de Sade, pensadores do século XVIII que o autor da *Contra-história da filosofia* também classifica como “ultras das Luzes”:

De fato, os ultras constituem uma paisagem intelectual e filosófica nova. É verdade que cada um representa um fragmento desse novo mundo, ou dois, ou três, ou até mais com Jean Meslier, que os contém todos³⁰.

Para entendermos melhor o conceito de ultraluzes é importante considerar que o “Século das Luzes”, como explica Onfray, não foi um período constituído apenas de claridades. O século que foi palco do engajamento de Voltaire em defesa da tolerância e que preparou a ideologia da Revolução Francesa também produziu trevas. Onfray se refere primeiramente às falsas ciências que proliferaram no período e que encontraram muitos

²⁴ ONFRAY, Op. cit., p. 21.

²⁵ Cf. Idem, p. 19.

²⁶ Cf. Idem, p. 21.

²⁷ Cf. ONFRAY, Op. cit., p. 20.

²⁸ Idem, p. 34.

²⁹ Cf. Idem, p. 37.

³⁰ Idem, p. 34.

seguidores. A fisiognomonia, a frenologia e o mesmerismo foram algumas delas, respectivamente, a ciência do estudo do caráter das pessoas com base nas emoções expressas pelo rosto, a ciência que mede a inteligência e também a índole do ser humano pelo tamanho do seu crânio e, por fim, a ciência do magnetismo, o uso do ímã como panacéia para todas as doenças³¹. Johann K. Lavater, Franz J. Gall e o médico alemão Franz Anton Mesmer seriam alguns desses “escroques filosóficos”³², desses gurus charlatães que “vendem fumaça intelectual, seduzem com o irracional”, em plena era da *Enciclopédia*³³.

Outra faceta das trevas produzidas pelo século das luzes que Onfray destaca são os “antifilósofos”. Não menos marginalizados pela história da filosofia das cátedras universitárias, adversários tanto das “Luzes pálidas” quanto dos “ultras das Luzes”, os “antifilósofos” eram, na sua maioria, religiosos, mais precisamente católicos empedernidos, na forma de jesuítas e jansenistas. De todo modo, eram os defensores intransigentes do cristianismo oficial. Em comum entre esses teólogos e padres ultraconservadores, o ódio pela razão e a absoluta falta de apreço pela liberdade de pensamento e crença. Aliados ideológicos e políticos da monarquia sanguinária e solidários ao sectarismo de ocultistas, gnósticos e místicos de todas as ordens, esses “antifilósofos” engajaram-se numa guerra implacável contra os enciclopedistas e todas as demais espécies de *philosophes*³⁴. E fizeram isso da mesma forma com que os iluministas agiam: publicando livros, panfletos, dicionários, peças infantis³⁵. Mas com uma diferença: esses cães de guarda do obscurantismo desfrutaram muitas vezes do privilégio e da covardia do cargo de censores. Em suma, os “antifilósofos” – isto é, o abade Bergier, Lelarge de Lignac e o autor de best sellers Nicolas Moureau –, paradoxalmente personagens muito vivos do cenário das luzes européias, encarnaram a mais pura e implacável reação ao esclarecimento.

III – As luzes de Meslier medidas por Onfray

Como vimos, Onfray considera o autor da *Memória* o representante mais significativo dos “ultras das Luzes”. Assim sendo, conhecendo Meslier, entenderemos melhor não só a ideia de ultraluzes, ultrailuminismo ou ultraesclarecimento desenvolvida por Onfray, mas também o seu polêmico projeto de “ateologia”, do qual o padre ateu parece ser parte fundamental.

Quem já teve a oportunidade de mergulhar nos três tomos das obras completas de Meslier, encontrará no esquadrinhamento da sua filosofia feito por Onfray na sua *Contra-história da filosofia 4* uma revigorante e criativa revisita. Onfray retoma e insiste na tese de que Meslier seria o primeiro pensador ateu explícito e assumido – ainda que postumamente, por força do medo das atrocidades represálias do absolutismo de Luis XIV – da história da filosofia, “o primeiro a afirmar tão clara, nítida e radicalmente que Deus não existe, que a religião é uma impostura e que é preciso haver uma filosofia pós-cristã”³⁶. A tese de Meslier como

³¹ Cf. Idem, p. 15.

³² Idem, Ibidem.

³³ Idem, p. 16.

³⁴ ONFRAY, Op. cit., p. 17.

³⁵ Cf. Idem, p. 18.

³⁶ Idem, p. 46.

precursor textual do ateísmo – já que outros ateus provavelmente existiram antes dele, mas sem registrar seus ateísmos em textos –, de Meslier como o “primeiro (filósofo) ateu”³⁷, como o filósofo que “propõe o primeiro pensamento ateu da história ocidental”³⁸, de Meslier como aquele que anunciou “pela primeira vez, filosoficamente, a morte de Deus”³⁹, encontramos, por exemplo, em Jean Vernet, mais precisamente no seu *O ateísmo*, no qual o padre é descrito como “autor do primeiro sistema ateu intelectualmente construído”⁴⁰. Encontramos essa interpretação também em Serge Deruette, um especialista da filosofia meslierista. Para Deruette, Meslier seria “o primeiro teórico sistemático do ateísmo, do qual ele elabora uma concepção acabada”⁴¹.

Recordando, o ateísmo seria um dos quatro pilares e continentes da definição de ultraluzes de Onfray, e Meslier, na concepção do autor do *Tratado de ateologia*, seria o “portador da totalidade das potencialidades ultras do século”⁴². Isso porque Meslier seria inovador e “radical em tudo”⁴³. Na leitura de Onfray, Meslier fora um padre que vivia em meio ao sofrimento dos camponeses e com eles se identificava e se solidarizava; que pensou e escreveu longe dos salões, das academias francesas e da proteção de déspotas; que era simpatizante da união amorosa livre e contra o matrimônio indissolúvel por entender os desejos e sentimentos como movimentos naturais, inocentes e inconstantes, próprios de uma dinâmica cega, determinada e imprevisível da matéria⁴⁴; um analista que apresenta as narrativas bíblicas como fábulas absurdas e risíveis. Na espontaneidade cínica de Onfray, Meslier “caga para a religião cristã”⁴⁵.

É nesse sentido que a *Memória*, o testamento de Meslier, é definida na *Contra-história da filosofia 4* como “uma bomba de efeito retardado”⁴⁶. E não é por menos. Os alvos de Meslier foram bastante claros: os deuses – em particular o deus da tradição judaico-cristã –, o catolicismo e seu clero, os homens do fisco e os magistrados da justiça; também Jesus Cristo, suas sandices e sua moral, os profetas, os tiranos e os ricos e frios proprietários de terras. Em contrapartida, os protegidos pela sua retórica indignada são os miseráveis, humilhados e ofendidos, dentre eles as mulheres, as crianças e os animais não humanos. Como desdobramento desses valores que abominam a exploração, a opressão e aspiram à justiça, Meslier, segundo Onfray, “inventa o comunismo, ou até o anarquismo”⁴⁷. Isso nos

³⁷ Idem, p. 59.

³⁸ Idem, p. 55.

³⁹ Idem, p. 59.

⁴⁰ VERNETTE, *L'Atéisme*, p. 42.

⁴¹ DERUETTE, “Sur le curé Meslier, précurseur du matérialisme”. In: *Annales historiques de la Révolution Française*, Tome LVII, p. 414.

⁴² ONFRAY, Op. cit., p. 30.

⁴³ Idem, *Ibidem*.

⁴⁴ Meslier se opunha ao casamento indissolúvel como imposição moral e legal porque tal concepção ignora a inconstância afetiva dos seres humanos. Manter-se casado mesmo quando não há mais amor entre os cônjuges pode fazer da união um jugo odioso e insuportável. O resultado são parceiros que não se amam mais ou se odeia e seus filhos infelizes. Cf. MESLIER, “Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier”. Op. cit., Tome II, p. 71-72.

⁴⁵ Idem, p. 46.

⁴⁶ Idem, *Ibidem*.

⁴⁷ Idem, p. 47. Onfray assevera que Meslier “formula pela primeira vez um hedonismo social e político” e também que “inventa a visibilidade da luta de classes”. Cf. Idem, p. 82.

remete mais uma vez a Roland Desné, que escreveu com todas as letras que Meslier foi “o primeiro ateu comunista que o mundo conheceu”⁴⁸.

As ultraluzes de Meslier se fizeram por meio de um pensamento dialético sem rococó, ressalta Onfray⁴⁹. Sem neologismos vazios nem jargões obscuros à maneira dos escolásticos, porém redundante e prolixo em várias ocasiões como um longo sermão de missa, Meslier vai direto aos pontos em sua *Memória*: declara guerra não só à teologia católica, ao cristianismo em si mesmo – Onfray vê em Meslier a “primeira desconstrução do cristianismo”⁵⁰ – e à própria figura de Cristo – este, “um pobre louco”⁵¹ e um “arquifanático”⁵² que só dizia tolices⁵³ –, mas também ao cartesianismo, mais especificamente ao cartesianismo de Malebranche, em particular, ao seu dualismo substancial e à sua tese do animal-máquina.

A crítica de Meslier à tese cartesiana e malebranchista do animal-máquina é “um chute no traseiro de Malebranche”, escreve mais uma vez cnicamente Onfray⁵⁴. De Malebranche o padre ateu parecia conhecer muito bem o seu *Da Busca da verdade*. O fato é que, para Meslier, os animais pensavam, sentiam, gozavam e sofriam como qualquer outro ser de carne e sangue na natureza, já que não haveria nada além, nenhuma substância na natureza, que não fosse matéria, que tem como propriedades a sensibilidade e o pensamento. Assim sendo, a alma é material e, por sua vez, mortal, pois também é corpo. Sobre a crença cartesiana e malebranchista de que os animais seriam meros autômatos, Meslier desabafa:

Ridícula opinião, pernicioso máxima e detestável doutrina, uma vez que ela tende manifestamente a sufocar no coração dos homens todos os sentimentos de bondade, de doçura e de humanidade que eles poderiam ter por esses pobres animais, e que ela lhes dá lugar e ocasião para se fazer uma diversão e um prazer atormentá-los e tiranizá-los sem piedade, sob o pretexto de que eles não teriam nenhum sentimento do mal que eles lhes fariam, não mais do que a máquinas que eles lançariam ao fogo ou que eles quebrariam em mil pedaços⁵⁵.

A propósito, o entusiasmo e a identificação de Onfray com Meslier são indisfarçáveis. Pioneiro na história do ateísmo, Meslier, na leitura de Onfray, seria também um dos

⁴⁸ DESNÉ *et al*, “Avant-propos”. In: MESLIER, *Oeuvres complètes*, p. XII.

⁴⁹ ONFRAY, Op. cit., p. 47.

⁵⁰ Idem, p. 59.

⁵¹ Idem, p. 67.

⁵² Idem, p. 63. De fato, Meslier é agressivo em sua *Memória*, mais exatamente na “Segunda Prova”, quando ele se refere a Cristo: “(...) o Cristo dos cristãos foi visto durante a sua vida como um homem de nada, como um homem desprezível, como um insensato fanático, e ,enfim, como um miserável e infeliz patife”. Cf. MESLIER, “Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier”. In: *Oeuvres Complètes*. Op. cit., Tome I, p. 100.

⁵³ Cf. MESLIER, “Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier”. In: *Oeuvres Complètes*. Op. cit., Tome I, p. 393-394.

⁵⁴ ONFRAY, Op. cit., p. 72.

⁵⁵ MESLIER, “Mémoire des pensées et des sentiments de Jean Meslier”. Op. cit., Tome I, p. 216.

inventores do materialismo francês: “Assim como ele inova ao afirmar a inexistência de Deus, Meslier também inventa ao criar o materialismo francês quase peça por peça”⁵⁶. A inovação desse materialismo moderno estaria na ausência da influência do cristianismo na sua elaboração e na originalidade em face da hegemonia da tradição epicurista nessa corrente ontológica. Dito de outro modo, o materialismo de Meslier não é o mesmo do materialismo epicurista do cristão Gassendi, por exemplo. É um materialismo sem clinâmen ou teoria sofisticada de átomos. O Ser é matéria, a matéria é Ser; o Ser é natureza, que é o Ser, logo, que é matéria. Portanto, Ser, natureza e matéria são a mesma coisa, se confundem. Na verdade, trata-se de diferentes nomes e definições para a mesma substância e realidade. Ponto final. E se tudo o que existe é matéria, o pensamento e os sentimentos também são materiais. A matéria sente e pensa, a alma e a consciência cessam com a morte.

IV – Meslier e a "ateologia"

De fato, na “Sétima Prova” da Memória, intitulada “Da vanidade e da falsidade das religiões tiradas da falsidade mesma da opinião dos homens no tocante à pretensa existência dos deuses”, lemos:

(...) não há tal Ser, isto é, *não há Deus* (grifo nosso), e, por consequência, que é falsamente e abusivamente que os homens se servem do nome e da autoridade de Deus para estabelecer e para manter os erros de suas religiões, assim como para manter a potência tirânica de seus príncipes e de seus reis⁵⁷

A passagem de Meslier acima é bastante significativa, não só para Onfray, mas para todos os demais estudiosos da história do ateísmo ou que ao menos consideram o tema relevante. Trata-se da primeira vez na obra do padre – e, na interpretação de Onfray, na história escrita e registrada da filosofia ocidental –, em que a existência das divindades e, em particular, da divindade monoteísta judaico-cristã, é categórica e explicitamente negada. Nesse sentido, o trecho acima da *Memória* faz de Meslier, na definição do próprio Onfray, um “ateólogo”⁵⁸. O trecho salientado, aliás, é o momento chave da obra de Meslier para o projeto filosófico de Onfray, a “ateologia”. Na tal passagem, Onfray encontra não só um instante da fundamentação teórica e histórica das ultraluzes do século XVIII, mas também um instante da fundamentação teórica e histórica da sua “ateologia”, que pode ser definida como as ultraluzes do século XXI, e que é explanada por ele em detalhes no seu *Tratado de ateologia: física da metafísica*.

O *Tratado de ateologia* de Onfray tem a mesma contundência, clareza e radicalidade da *Memória* de Meslier. A impressão é que Onfray procura ser o Meslier de nossos dias, obviamente mais aprimorado pelos séculos e décadas de desenvolvimento filosófico e científico. Esse meslierista nietzschiano deixa claro logo de início que o seu pensamento,

⁵⁶ ONFRAY, Op. cit., p. 75.

⁵⁷ MESLIER, Op. cit., Tome II, p. 150.

⁵⁸ ONFRAY, Op. cit., p. 59.

embora radical e franco, não consiste num intolerante fundamentalismo ateu, como querem fazer ver, por má-fé ou por incompreensão, alguns dos seus adversários:

Em nenhum lugar desprezei aquele que acreditava nos espíritos, na alma imortal, no sopro dos deuses, na presença dos anjos, nos efeitos da prece, na eficácia do ritual, na legitimidade das encantações, no contato com os loas, nos milagres com hemoglobina, nas lágrimas da Virgem, na ressurreição de um homem crucificado (...) ⁵⁹

Contudo, Onfray lamenta profundamente que “os homens fabulam para evitar olhar o real de frente”⁶⁰. Olhar a vida pelas lentes da religião, pautar ações pelas suas fábulas e absurdos, é para Onfray um “infantilismo mental”, uma “alienação”, um “bovarismo”, uma “miséria espiritual”, uma covardia metafísica empobrecedora do ponto de vista ético e existencial⁶¹. Nesse sentido, para ser ainda mais inequívoco, Onfray insiste na explicação do seu posicionamento ontológico:

Não desprezo os crentes, não os acho ridículos nem lastimáveis, mas desespera-me que prefiram as ficções tranquilizadoras das crianças às certezas cruéis dos adultos⁶².

Ou seja, o “desejo de não enxergar a evidência”, a necessidade psicológica da “mais absoluta ficção”, a busca do embevecimento no mito e a fuga do convívio com a “crueldade do real” são plenamente compreensíveis para Onfray⁶³. O foco do problema estaria no “comércio de além-mundos”, nos tráficos de “socorro mental” promovidos e explorados por sacerdotes inescrupulosos ou doentios. “O crente, ainda passa” – declara indignado Onfray bem ao estilo de Meslier –, “aquele que se pretende o seu pastor, aí é demais!”⁶⁴.

Portanto, é contra a religião tornada neurose e psicose coletiva por neuróticos e psicóticos que se tornam sacerdotes que Onfray se coloca; é contra a religião, não como uma vivência íntima e pessoal restrita à própria subjetividade, à própria neurose e psicose individual, que o seu ateísmo se faz militante, e sim em oposição à prática religiosa pública manipulada e explorada por fanáticos e oportunistas. Concomitantemente, é a favor da liberdade de pensamento, da liberdade de expressão e, sobretudo, do valor da tolerância, que o ateísmo de Onfray se faz um engajamento ideológico e político. Deixemos o próprio Onfray se explicar a respeito:

⁵⁹ ONFRAY, *Tratado de ateologia: física da metafísica*, p. XVIII.

⁶⁰ Idem, *Ibidem*.

⁶¹ Cf. ONFRAY, *Tratado de ateologia: física da metafísica*, p. XIX.

⁶² Idem, *Ibidem*.

⁶³ Cf. Idem, p. XX.

⁶⁴ Idem, p. XXI.

Meu ateísmo se ativa quando a crença privada torna-se assunto público e em nome de uma patologia mental pessoal organiza-se também para os outros o mundo que convém⁶⁵.

Se a religião é uma patologia mental, o ateísmo, seu antípoda, só pode ser “uma saúde mental recuperada”⁶⁶. Onfray assevera isso sem nenhum constrangimento ou receio. Seria então o ateísmo, ou melhor, a ateologia de Onfray, uma proposta de cruzada ateísta contra as patologias e os obscurantismos alienadores expressos e fomentados pela religião?

Em absoluto. Onfray é antes de tudo, ao que tudo indica, um partidário da democracia, portanto, alguém aberto ao diálogo e ao combate racional de ideias. Seu objetivo é o esclarecimento da sociedade via debates públicos, bem ao espírito da melhor tradição racionalista ocidental, cujo produto mais aperfeiçoado foi o iluminismo. Retornar ao espírito das luzes do século XVIII, aliás, é o que Onfray advoga. Mas não às luzes pálidas de Voltaire, Kant, Rousseau ou Diderot. “Sou a favor das Luzes mais vivas, mais francas, nitidamente mais audaciosas”, declara⁶⁷. Em outras palavras, para tirar efetivamente mulheres e homens da situação de menoridade, cuja cosmovisão religiosa seria o maior sintoma desse atraso, e alçá-los à maturidade da autonomia reflexiva e moral, só mesmo as luzes mais ultrás, as luzes mais flamejantes do que as da promessa de esclarecimento de Kant, isto é, apenas as luzes de filósofos como Meslier. Nessas luzes encontraríamos a “imensa clareza ateológica”.

Mas, enfim, o que é a ateologia? O que Meslier, finalmente, tem a ver com ela?

A ideia de ateologia vem de Georges Bataille, dos anos 50, esclarece Onfray. A palavra foi um neologismo criado pelo autor da História do olho para brincar com a Suma teológica de Tomás de Aquino. A intenção de Bataille, também um pensador materialista, era escrever uma Suma ateológica em três volumes. Não foi adiante. Onfray empresta o termo de Bataille e mexe no seu conteúdo.

A ateologia é “uma disciplina inédita” a ser desenvolvida. Ela é vislumbrada na esteira das luzes emitidas por Meslier e que tiveram continuidade, no entender de Onfray, nas radicalidades de Feuerbach, Nietzsche e Freud, cujo impacto de suas filosofias nas mentalidades do século XX fez irromper a “era da incerteza”, esta caracterizada por um “um real desacoplamento da razão e da fé, depois uma volta das armas racionais contra as ficções da crença”⁶⁸. Do ponto de vista do esclarecimento, essa “era da incerteza” foi um momento histórico de “limpeza do terreno e a liberação de uma nova área”, a qual Onfray chama de “zona metafísica virgem”⁶⁹. Em termos mais sucintos, as radicalidades de Feuerbach, Nietzsche e Freud produziram o niilismo. Nossa época é niilista, uma situação intermediária entre a cosmovisão judaico-cristã abalada mas resistente, fornecedora de absolutos, e uma aspiração pós-cristã “à espera de uma era francamente atéia”⁷⁰; em outras palavras, uma

⁶⁵ Idem, *Ibidem*.

⁶⁶ Idem, *Ibidem*.

⁶⁷ ONFRAY, *Tratado de ateologia: física da metafísica*, p. XX.

⁶⁸ Idem, p. XXIII.

⁶⁹ Idem, p. XXIV.

⁷⁰ Cf. Idem, p. 31.

atmosfera de negatividade em que um “judeo-cristianismo deliquêscente” e um sentimento “pós-cristão ainda no limbo”⁷¹ se mesclam e se contradizem.

Curiosamente, Onfray considera a morte de Deus um anúncio, embora “tonitruante”, falso, pois “uma ficção não morre, uma ilusão não expira nunca, não se refuta um conto infantil”⁷². E lamenta que essa boa nova seja um engano: “Estamos a anos-luz de um tal progresso ontológico...”⁷³.

Entretanto, no diagnóstico de Onfray, estamos imersos no niilismo e ele precisa ser superado. Superar o culto ao nada, a paixão pelo nada, a nadificação e desvalorização de tudo o que é imanência e corpo, seja esse *nihil* o deus judaico-cristão, seja esse *nihil* o enorme vazio deixado pelo “tudo é permitido” e pelo “nada vale a pena” de um certo ateísmo cínico e pessimista. A função da ateologia é promover essa superação. Associada, baseada e nutrida pela psicologia, pela história, pela metafísica, pela arqueologia, pela hermenêutica, enfim, por todos os domínios do conhecimento com suas descobertas e desmistificações, a ateologia deve conduzir o homem para além do niilismo, radicalizar o ateísmo que tem em Meslier o “herói e mártir da causa atéia” e na Memória o começo da sua verdadeira história⁷⁴.

E o que significa radicalizar ainda mais – para além dos ultras talvez – as luzes do ateísmo? Significa, explica Onfray, tornar o ateísmo um “autêntico ateísmo ateu”, ou seja, um “ateísmo pós-moderno”⁷⁵. Trata-se de um ateísmo desintoxicado dos valores e dos deveres do cristianismo (caridade, humildade, dar a outra face, ódio ao corpo, desinteresse pelos bens deste único mundo, etc). Esse ateísmo eivado de cristianismo Onfray diagnostica, por exemplo, na filosofia de André Comte-Sponville, que ele define como um “ateísmo cristão”⁷⁶. O ateísmo da ateologia seria um ateísmo capaz de proferir um dionisíaco sim à vida em sua imanência, plenitude e tragicidade radicais. Eis o momento mais nietzschiano de Onfray: “Zaratustra deve retomar a função: só o ateísmo possibilita sair do niilismo”⁷⁷.

Diante desse quadro, o ateísmo seria apenas uma parte do projeto de ateologia de Onfray, este mais amplo e que engloba, como vimos, todos os domínios do conhecimento racional. O ateísmo, portanto, estaria contido na ateologia. Na verdade, o ateísmo é o meio dessa ateologia, que tem como fim a edificação de “uma verdadeira moral pós-cristã”, em que o corpo e os desejos deixem de ser causas de sofrimento, a vida deixe de ser encarada como passagem e vale de lágrimas, a inteligência deixe de ser considerada uma presunção e a mulher deixe de ser tratada como uma maldição⁷⁸. Para isso, com o auxílio imprescindível do ateísmo inaugurado por Meslier, a ateologia de Onfray coloca para si três tarefas primordiais: 1) desconstruir os três monoteísmos hegemônicos no mundo de hoje (judaísmo, cristianismo e islamismo); 2) desmistificar a religião judaico-cristã em especial; 3) desmontar todas as teocracias, porque, para Onfray, elas ainda existem e contrariam a necessidade civilizatória do Estado laico.

⁷¹ Cf. Idem, Ibidem.

⁷² Cf. Idem, p. 3 e 4.

⁷³ Idem, p. 5.

⁷⁴ Cf. Idem, p. 19.

⁷⁵ Idem, p. 44.

⁷⁶ Idem, p. 43.

⁷⁷ Idem, p. 24.

⁷⁸ Cf. Idem, p. 47.

Em suma, revisitar Meslier pela leitura ateuista, libertária e dionisíaca de Onfray, pelas ultraluzes de sua contra-história da filosofia e da sua ateologia, é perceber no padre deicida, tiranicida e comunista um filósofo ultracontemporâneo e no ateísmo não um fim em si mesmo.

JEAN MESLIER REVIEWED: MICHEL ONFRAY'S RADICAL LIGHTS

Abstract: The following article was written in 2013, motivated by 2012's Brazilian translation release, by WMF Martins Fontes, of *The Ultra Ones of the Lights*, the 4th volume of Michel Onfray's *Counter-history of the philosophy*. One of its characters who was prominently featured in the Onfray's book is Jean Meslier (1664-1729), materialist philosopher, atheist, sensualist in the epistemological and ethical sense, communist, anticlerical, antichristian, and at the same time, due to force majeure, priest of a village, and, because of Voltaire, who was the most extensive propagandist of him, even not being in an honest manner regarding his writings at all, a precursor of the French Lights. Here in Brazil, in the '80s, Maria das Graças de Souza had shown to the readers and, above all, to the Brazilian researchers, with the same Onfray's enlightening verve and the appropriate honesty, which was not the case in Voltaire's attitude, the life and the thought of Jean Meslier. These are the Meslier's presentations and reviews dealt with in this article.

Keywords: Atheism – Counter-history of the philosophy – French Lights – Materialism – Meslier.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BREDEL, Marc Jean Meslier l'enragé: prêtre athée et révolutionnaire sous Louis XIV. Paris: Balland. 1983.

DARNTON, Robert. Boemia literária e Revolução: o submundo das letras no Antigo Regime. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

DEPRUN, Jean. "Meslier philosophe". In: MESLIER, Jean. *Oeuvres complètes*. Tome I. Paris: Anthropos, 1970.

DERUETTE, Serge. "Sur le curé Meslier, précurseur du matérialisme". In: *Annales historiques de la Révolution Française*. Paris, Tome LVII, 1985.

DESNÉ, Roland. "Les oeuvres complètes de Jean Meslier". In: *Revue de l'Université de Bruxelles*, n. 1, 1969-1970.

_____. "L'homme, l'oeuvre et la renommée". In: MESLIER, Jean. *Oeuvres complètes*. Tome I. Paris: Éditions Anthropos, 1970.

_____. (Org.). *Le curé Meslier et la vie intellectuelle, religieuse et sociale à la fin du XVIIe siècle et au début du XVIIIe siècle. Actes du Colloque International de Reims, 17-19 octobre 1974*. Reims: Bibliothèque de l'Université de Reims, 1980.

_____. "Actualité de Meslier: entretien avec R. Desné". In: *Les cahiers rationalistes*, n. 395, L'Union Rationaliste, avril 1984,

DESNÉ, Roland et all. “Avant-propos”. In: MESLIER, Jean. *Oeuvres complètes*. Tome I. Paris: Anthropos, 1970.

DOMMANGET, Maurice. *Le curé Meslier, athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV*. Paris: Julliard, 1965.

FABRE, Jean. “Clôture du Colloque”. In: *Études sur le curé Meslier: actes du Colloque International d’Aix-en-Provence, 21 novembre 1964*. Paris: Société des Études robespierristes, 1966.

MESLIER, Jean. *Oeuvres complètes*. Paris, Anthropos, Tome I, 1970; Tome II, 1971; Tome III, 1972.

_____. *Jean Meslier: textes*. Paris: Éditions Rationalistes, 1973.

_____. *Mémoire: extraits*. Paris: Exils Éditeur, 2000.

_____. *Notes contre Fénelon*. Paris: CODA, 2010.

ONFRAY, Michel. *Tratado de ateologia: física da metafísica*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

_____. *Contra-história da filosofia 4: os ultras das Luções*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

PIVA, Paulo Jonas de Lima. *Ateísmo e revolta: os manuscritos do padre Jean Meslier*. São Paulo: Alameda Editorial, 2006.

SOUZA, Maria das Graças. *Voltaire e o materialismo do século XVIII. Dissertação de mestrado*. São Paulo: USP, 1983.

_____. “O estranho testamento de um vigário de província: as memórias de Meslier”. In: *Transformação*, vol. 8. Marília: UNESP, janeiro de 1985.

VERNETTE, Jean. *L’Athéisme*. Paris: PUF, 1998.

VERONA, Luciano. *Jean Meslier, prêtre athée, socialiste révolutionnaire: 1664-1729*. Milano: Cisalpino-Goliardica, 1975.

A LINGUAGEM METAFÓRICA DA MÚSICA NA CONSTITUIÇÃO DO *ETHOS*

Jacira de Freitas¹

Resumo: O autor da *Carta sobre a Música Francesa* não é comumente estudado, entre nós, a partir do interesse filosófico suscitado pela música. No entanto, essa área jamais deixou de fazer parte de suas preocupações intelectuais. Em meados do século XX, a tradição crítica de estudos rousseauianos traz à luz alguns dos escritos sobre a música e recoloca o problema da inserção da música no conjunto da obra. A discussão a nortear o texto aqui apresentado se propõe a determinar se, e em que medida, o pensamento de Platão sobre a música poderia ter sido uma fonte de inspiração para a elaboração da noção de música presente no pensamento de J.-J. Rousseau. Minha hipótese é que o pensamento de Rousseau sobre a música está impregnado pela visão de mundo grega. Nele, a noção de música adquire uma configuração muito próxima àquela da *mousiké* dos antigos, já que não se restringe a um mero fenômeno perceptível pela audição, mas se define por sua articulação com o *ethos*, transmutando-se num princípio capaz de dar sustentação tanto às suas teorias musicais quanto ético-políticas.

Palavras-chave: Rousseau – música – linguagem – *ethos*.

A discussão a nortear o texto aqui apresentado retoma a noção de *mousiké* para determinar se o pensamento de Platão sobre a música é uma fonte de inspiração para a elaboração do conceito de música presente no pensamento de J.-J. Rousseau. Minha hipótese é que o pensamento do filósofo sobre a música está impregnado pela visão de mundo grega, desde as concepções do período arcaico – dos tempos homéricos a meados do século VI a.C. – até aquelas elaboradas posteriormente pelos filósofos clássicos. Ao resgatar a relação da música com o *ethos*, Rousseau recupera o sentido que essa possuía na civilização grega, quando longe de se restringir a um mero fenômeno perceptível pela audição, abrangia diferentes esferas da atividade humana, tais como a poesia, a dança e a ética, dentre outras. A retomada da ideia de música num sentido muito próximo àquele adquirido por ela na Antiguidade grega exprime-se, em Rousseau, não apenas em passagens de suas obras, mas ainda como um princípio capaz de dar sustentação às suas teorias musicais e ético-políticas.

Para ilustrar rapidamente, um exemplo disso nos é oferecido na *Carta a D'Alembert*, na qual a festa improvisada do Regimento de Saint Gervais reúne vários componentes não

¹ Professora da Unifesp - Universidade Federal de São Paulo.

musicais, como a dança, os movimentos corporais em sua espontaneidade, a ruptura da hierarquia social, a predominância do espírito comunitário, a supressão do comportamento social cotidiano de imposição do ego narcísico e da rivalidade que dele deriva. No *Emílio*, a passagem sobre o aprendizado da música se propõe a pensar as manifestações artístico-musicais em função da educação, enquanto o *Ensaio sobre a Origem das Línguas* permite entrever elementos da música concebida pelos filósofos antigos. Ela é apresentada como uma forma de comunicação de máxima expressividade, realizada para além das mediações discursivas.

Rousseau acredita que a música pode efetivamente atuar sobre a psique humana como um mecanismo de aprimoramento do espírito, assim como se pensava na Antiguidade grega. Ao retirar o homem do individualismo característico das sociedades modernas e elevá-lo a um novo estágio capaz de engendrar a superação do ego narcísico, a música rousseauiana revela traços essenciais da *mousiké* dos antigos. A hipótese que aqui se busca demonstrar implica ainda que, ao instaurar, na ordem da vida cotidiana, o acesso ao *ethos*, a música, tal como a concebe Rousseau, traria de volta a possibilidade da *paideia* e da restauração da comunidade política. Como na Grécia antiga, uma nova dimensão se institui: ela captura indivíduos imersos em seu isolamento e solipsismo e os eleva à categoria de corpo moral. Essa é a música pensada por Rousseau e que poucos em sua época puderam compreender. Ela não é apenas uma arte para suscitar o prazer, e sim um instrumento para aprimorar o espírito humano, mas também o espírito comunitário do ser moral constituído pela totalidade do corpo social.

O problema da influência da concepção platônica de música sobre Rousseau não se dissocia da distinção estabelecida pelo filósofo grego entre mundo inteligível e mundo sensível. Como pensar a música em Rousseau à luz de uma filosofia na qual o real está muito além do mundo sensível? Isso não entraria em conflito com a noção de música rousseauiana, na qual a sensibilidade está também pressuposta? Ou, ao contrário, seria precisamente a música do mundo das ideias aquela que irá permitir a compreensão da noção proposta por Rousseau?

Não obstante as questões a serem discutidas envolverem a explicitação da noção de *mousiké* na Grécia antiga, essa discussão ficará limitada apenas aos aspectos mais relevantes para a demonstração da hipótese principal. Ou seja, serão retomadas apenas algumas passagens sobre a música presentes na obra de Platão, sem necessidade de reconstruir o pensamento grego sobre a música², até porque essa reconstrução é especialmente intrincada, quando se trata do período arcaico, pela ausência de fontes diretas e pela dificuldade de distinção entre o dado histórico concreto e os mitos que chegam à posteridade, como explica Fubini³. Apesar das divergências de interpretação, dentre os estudiosos daquele período, há um aspecto sobre o qual todos concordam: o termo *mousiké* não se restringe a um mero fenômeno perceptível pela audição, mas abrange vários campos do saber, como ética, religião, poesia, dança, ginástica, medicina. Os diferentes campos do saber ainda não eram

² Esta reconstrução foi feita, ainda que de maneira parcial, no texto intitulado: *Melodia e movimentos da alma: a raiz grega da concepção musical de Rousseau*, de minha autoria, a ser publicado em 2020 numa coletânea comemorativa dos 300 Anos de Rousseau, pela PUCSP. O referido texto discute a concepção pitagórica e a aristotélica.

³ FUBINI, *La estética musical desde La Antigüedad hasta El siglo XX*. 1997, p. 31.

concebidos como áreas específicas e sua vinculação à música, longe de supor uma hierarquia, exprimia muito mais a ideia de interdependência e, em certo sentido, de campos complementares no aprimoramento da vida humana. A compreensão do significado de *mousiké*, na Grécia antiga, pode ser favorecida quando se tem em vista a etimologia da palavra, na qual o sentido convencional da música está associado à ideia de aprimoramento intelectual e cultural⁴. A ação pedagógica da música grega não se dissocia da poesia e está condicionada à consonância entre seu conteúdo normativo e sua forma artística. Jaeger mostrou que, naquele período, o estilo, a composição e a forma sendo expressões estéticas eram determinados pela “figura espiritual” que encarnavam.

Mas só pode ser propriamente educativa uma poesia cujas raízes mergulhem nas camadas mais profundas do ser humano e na qual viva um *ethos*, um anseio espiritual, uma imagem do humano capaz de se tornar uma obrigação e um dever [...] Por outro lado, os valores mais elevados ganham, em geral, por meio da expressão artística significado permanente e força emocional capaz de mover os homens. A arte tem um poder ilimitado de conversão espiritual [...] a poesia tem vantagem sobre qualquer ensino intelectual [...]. É mais filosófica que a vida real (se nos é lícito ampliar o sentido de uma conhecida frase de Aristóteles), mas é, ao mesmo tempo, pela concentração de sua realidade espiritual, mais vital que o conhecimento filosófico.⁵

Esta ação educadora, da qual nos fala Jaeger, que supõe, na origem da poesia, a atuação simultânea da música e da palavra encontra-se em inúmeros relatos da *Ilíada* e da *Odisseia* de Homero (século IX a.C.); na *Teogonia* e na obra *Os trabalhos e os dias* de Hesíodo (século VIII a.C.); em Eurípedes, Sófocles e Aristófanes. Mas é na *Odisseia* que a articulação entre a poesia e o *ethos* da cultura grega melhor se evidencia. Na poesia encontra-se um potencial inigualável para despertar anseios elevados. Em Homero, isso se exprime, no âmbito da palavra, em torno de uma imagem extra-humana encarnada pelo herói e, no canto, pelo potencial expressivo dos sons e ritmos. Reunidos na poesia, esses dois elementos, palavra e música, atuam intensamente sobre as emoções do ouvinte, em vista da realização daqueles anseios e ideais. Os cantos épicos buscam assim manter na memória do povo e

⁴ “Uma outra explicação, que também contribui para o entendimento multiforme do termo música (*mousiké*) na civilização grega, encontra-se nos estudos etimológicos, ou seja, no estudo das origens das palavras, da sua história, e das possíveis mudanças de seu significado. O primeiro associa música com as Musas, as deusas protetoras da educação, e por extensão, aos termos poesia e cultura geral: em um segundo momento, seu contrário (*a-mousos*, não musical) refere-se às pessoas incultas e ignorantes; na sequência, o termo pode ser compreendido como música no sentido mais convencional, pois se refere aos ensinamentos específicos da área, mas também pode ser usado como sinônimo de filosofia; finalizando, a palavra *mousa*, de onde provém *mousiké*, pode ser associada ao verbo *manthanein*, “aprender”, que por coincidência é também o verbo do qual se origina a palavra ‘matemática’ ”. (TOMÁS, Ouvir o Logos: música e filosofia. 2002.) Grifo nosso.

⁵ JAEGER, *Paideia: a formação do homem grego*. 1986, 44.

levar à posteridade, da maneira mais intensa e viva possível, os grandes feitos dos heróis e dos deuses por meio de sua exaltação.

Homero traz inúmeras descrições sobre os *aedos*, representantes da tradição artística que deu origem à épica. O magnetismo exercido por esses cantores sobre seus ouvintes está precisamente em exaltar aquelas ações heroicas, mantendo na memória de todos, sobretudo das futuras gerações, as descrições fantásticas dos “feitos dos homens e dos deuses”⁶. Aliás, são essas canções heroicas denominadas “glória dos homens” que levam o cantor a ser prestigiado pelos povos gregos, pois é dele que depende a aquisição pelas gerações vindouras do saber sobre sua origem divina e heroica e da particularidade do seu povo. No *Fedro*, Platão exprime o êxtase poético dos *aedos*, utilizando-se também da poesia: “A possessão e o delírio das musas apoderam-se de uma alma sensível e consagrada, despertam-na e extasiam-na em cantos e em toda a sorte de criações poéticas; e ela enquanto glorifica os inúmeros feitos do passado, educa a posteridade.”⁷ Os *mythos* transmitidos pelos cantos têm um grande apelo pedagógico, pois os *aedos* não se limitam a narrar os acontecimentos e as ações nobres, mas a despertar o desejo de imitação daqueles. Jaeger mostrou que a impressionante riqueza de exemplos célebres transmitidos nos cantos pela tradição das sagas desempenhou “na tradição do mundo arcaico um papel quase idêntico ao que entre nós cabe à História, sem excluir a história bíblica. As sagas encerram todo o tesouro dos bens espirituais que constituem a herança e alimento de cada geração”⁸. Para a compreensão da estrutura espiritual do ideal pedagógico da aristocracia grega é preciso levar em conta o significado pedagógico do exemplo. Naquele momento histórico, quando ainda não havia um pensamento ético sistematizado, nem a compilação das leis, nada poderia servir melhor de guia das ações humanas do que os exemplos de ações transmitidas pelos cantos, ações essas consideradas nobres e virtuosas pelos povos gregos. Mas não é só isso. O próprio conteúdo das epopeias também se constrói em torno de exemplos a inspirar as ações dos heróis, como vemos na *Iliada*, seja nas advertências de Fênix a Aquiles ou nas de Atena a Telêmaco.

A evocação do exemplo dos heróis famosos e do exemplo das sagas é para o poeta parte constitutiva de toda a ética e educação aristocráticas. Temos de insistir no valor deste fato para o conhecimento essencial dos poemas épicos e da sua radicação na estrutura da sociedade arcaica. Mas até para os gregos dos séculos posteriores os paradigmas têm o seu significado como categoria fundamental da vida e do pensamento. Basta recordar o uso que Píndaro faz dos exemplos míticos, que são um elemento tão importante dos seus cantos triunfais.⁹

A discussão acerca dos exemplos transmitidos conduz ao problema que nos interessa mais diretamente: saber se a transmissão de um certo caráter ao ouvinte – ou, mais precisamente, se a apreensão por meio dos cantos homéricos de um modelo de

⁶ JAEGER, *Paideia: a formação do homem grego*. 1986, p. 47.

⁷ PLATÃO, “Fedro”. In: *Diálogos* III. 245a, 1988.

⁸ JAEGER, *Paideia: a formação do homem grego*. 1986, p. 40.

⁹ JAEGER, *Paideia: a formação do homem grego*. 1986, p. 47.

comportamento considerado mais adequado àquela sociedade – se dá por meio da linguagem metafórica dos sons e ritmos da música ou se é em razão da influência exercida sobre a psique humana pelo conteúdo das epopeias (e seus inúmeros exemplos de situações e ações adotadas pelos heróis). A resposta está na articulação estabelecida entre o *ethos* e o canto, pois se os sons e ritmos da música atuam intensamente na elevação da alma às mais altas esferas, a poesia, ao fazer uso de conteúdos de teor pedagógico só poderia reforçar ainda mais o aprimoramento da conduta ética. Essa é a ideia que perpassa toda a civilização grega desde os tempos homéricos, de Pitágoras e Platão até chegar a Aristóteles. Muitos filósofos daquele período acreditavam que a música tinha o poder de influenciar a alma, de moldar nosso caráter por meio de nossa identificação com o *ethos* da própria música¹⁰. Isso evidencia a proximidade das concepções de Rousseau sobre a música com aquelas dos antigos gregos. Para o filósofo genebrino, os sons e ritmos presentes na linguagem e na música manifestam aquilo que sentimos, independentemente de querermos ou não exprimir nossos verdadeiros sentimentos. E enquanto a modulação da voz é essencial na expressão da verdade, a palavra adquire uma dimensão bem diferente. Rousseau nos alerta sobre os riscos que ela oferece, pois ela pode falsear sentimentos e pensamentos. A palavra pode dizer o que não é, pode afirmar o falso como sendo verdadeiro. E pode também fazer o oposto, não dizer o que é, afirmar o verdadeiro como sendo falso.

Não obstante as significativas diferenças entre o pensamento de Platão sobre a música e o de Rousseau, alguns tópicos merecem ser discutidos para evidenciar como se articulam certas noções rousseauianas, aparentemente próximas às formulações de Platão, para dimensionar a influência exercida por ele sobre o pensamento musical de Rousseau. Ainda que não haja uma obra sobre a música em Platão, o tema reaparece com frequência em suas obras, como comprovam passagens da *República* e dos diálogos *Fedon*, *Górgias*, *Fedro*, *Leis* e *Timeu*, nas quais mesmo não sendo tratada de forma sistemática, a reflexão sobre a música aparece, no pensamento do filósofo, entrelaçada com outros temas, como mostrou Lia Tomás¹¹.

As reflexões de Platão sobre a música caracterizam-se pela diversidade, ao longo da obra, da maneira como ela é encarada, já que por vezes a música é descrita apenas como uma *téchné*, isto é, uma habilidade manual, como no diálogo *Górgias*, enquanto em outros momentos, ganha realce o seu papel ético-educativo na formação do cidadão, ideia presente também no pensamento de Rousseau. Dentre as inúmeras passagens que ilustram essa posição, interessa-nos particularmente aquela do Livro III da *República*, que retrata um diálogo entre Sócrates e Gláucon¹². O ponto central desse diálogo é a determinação dos tipos de melodias, ritmos e instrumentos que mais contribuiriam à formação dos guardiões da

¹⁰ “Com Heraclides, entramos na esfera do *ethos* musical. Pois a sua definição não faz jus nem à quantidade, nem à variedade de harmonia que estes povos devem ter utilizado, mas fornece uma base racionalista para classificá-las segundo o seu *ethos*, que era o que lhe interessava. Por exemplo, Heraclides externa o seu grande preconceito com relação ao caráter dos eólicos que considera “insolentes, arrogantes, intrépidos e orgulhosos” e transfere essas mesmas características para a harmonia eólica, citando Pratinas (cf. Fragmento 712bPM infra) como confirmação de seu julgamento (Deipn. 624e-625)”. CORREA, *Harmonia – mito e música na Grécia antiga*. 2003.

¹¹ TOMÁS, *Ouvir o Logos: música e filosofia*. 2002, p.19.

¹² PLATÃO, *A República*. 398a-402a, 1980.

cidade. A música é considerada mero fenômeno auditivo e aparece associada aos elementos da melodia: o ritmo e a palavra¹³. A passagem em que Sócrates mostra a mentalidade que vigora na *polis*, isto é, a preferência por um poeta de caráter ilibado, em detrimento daquele, cuja excelência na prática de sua arte, venha acompanhada da vaidade¹⁴ exprime com a máxima clareza a associação direta entre a *mousiké* e o *ethos*. A *polis* não se deixaria seduzir pela vaidade do poeta “aparentemente capaz, devido à sua arte, de tomar todas as formas e imitar todas as coisas, ansioso por se exibir juntamente com seus poemas”, e escolheria “um poeta e um narrador de histórias mais austero e menos aprazível”, já que para “imitar a fala do homem de bem” ele deve agir segundo os princípios que regem a vida na *polis*.¹⁵ A associação da qualidade da mensagem veiculada ao caráter daquele que o emite não poderia ser mais direta.

Na sequência do diálogo, Sócrates decompõe a melodia em seus elementos: as palavras, a harmonia e o ritmo¹⁶, e inicia a análise das diferentes harmonias que devem acompanhar as palavras, suprimindo aquelas que, segundo Gláucon, exprimem lamentos¹⁷, pois essas suscitam choros e reclamações. Da mesma forma, são recusadas aquelas associadas à embriaguez e à preguiça, como a harmonia adotada pelos jônios, por inspirara languidez e a ociosidade. Somente as harmonias capazes de favorecer o aprimoramento do espírito humano devem ser acolhidas. A harmonia dória é encarada como desejável porque estimula a coragem nos campos de batalha e a harmonia frígia por admitir a ação voluntária da moderação e da persuasão. Somente são aceitas por ele as que se prestam, em sua concepção, à formação dos guerreiros¹⁸ ou à formação do cidadão quando longe do campo de batalha: a primeira é “capaz de imitar convenientemente a voz e as inflexões de um homem valente na guerra” e a outra corresponde àquele “que se encontra em atos pacíficos, não violentos, mas voluntários que usa do rogo e da persuasão” e se dispõe ao bom senso e moderação.¹⁹ Essas duas harmonias, a violenta e a pacífica são as únicas a serem mantidas.²⁰

O diálogo também coloca em discussão a música instrumental. O exame dos instrumentos musicais conclui pela supressão daqueles com excesso de variações por estarem associados a comportamentos potencialmente imoderados, mantendo apenas a lira e a cítara. É preciso, no entanto, levar em conta o estatuto da música instrumental quando comparada ao canto. Tal como nos tempos homéricos, é o canto que deve prevalecer àquela, pois a música instrumental está concentrada na interpretação individual e no domínio da técnica instrumental, contrapondo-se ao princípio segundo o qual o aspecto individual não deve se sobrepor àquele da coletividade. Embora a música instrumental exerça, em alguma medida, sua influência sobre o espírito humano e possa suscitar determinados estados de alma, ela não pode exercer efetivamente a função ético-educativa, tal como ocorre com o canto, pois está despojada da palavra. Por isso, o canto é considerado, também aqui, como nos tempos

¹³ PLATÃO, *A República*. 398d, 1980.

¹⁴ PLATÃO, *A República*. 398a, 1980.

¹⁵ PLATÃO, *A República*. 398b, 1980.

¹⁶ PLATÃO, *A República*. 398d, 1980.

¹⁷ PLATÃO, *A República*. 398e, 1980.

¹⁸ PLATÃO, *A República*. 399a, 1980.

¹⁹ PLATÃO, *A República*. 399b, 1980.

²⁰ PLATÃO, *A República*. 399c, 1980.

homéricos, uma forma musical da maior eficácia para atuar sobre o cidadão, garantindo o exercício pleno da cidadania, segundo as exigências da *polis*. Isso significa que a música se define, no pensamento de Platão, não somente pela harmonia e pelo ritmo, mas ainda, pela palavra.

O problema agora é a definição dos ritmos compatíveis com uma “vida ordenada e corajosa”²¹. Interpelado a determiná-los, Gláucón conclui pela impossibilidade de identificar a que espécie de vida cada ritmo corresponde.²² O recurso utilizado por Platão é trazer à tona as teorias de Dâmon²³, o célebre mestre de música ateniense, apresentando as ideias que evidenciam a correspondência entre os elementos musicais (a harmonia, o ritmo e a palavra) e as disposições da alma.²⁴ Essa passagem é interpretada por Moutsopoulos, que vê nessa articulação a expressão do princípio da homogeneidade. A unidade desses elementos evidencia-se na conformidade entre o caráter de certas palavras e a harmonia e o ritmo que a elas se coadunam, como lemos na seguinte passagem do diálogo: “[...] o bom e o mau ritmo seguem, imitando-o aquele, o estilo bom, este o inverso; e do mesmo modo sucede com a boa e a má harmonia, se o ritmo e a harmonia se adaptam à palavra, como há pouco se disse, e não a palavra a esses”²⁵. Essa associação entre os elementos musicais subordina, ao mesmo tempo, a harmonia e o ritmo à palavra. Isso é essencial para elucidar a noção platônica de música cantada, a qual remete a uma concepção ético-educativa. Embora Platão não apresente em detalhes os aspectos técnicos da teoria musical, ao recorrer às conclusões de Dâmon, ele nada mais faz do que enfatizar a conformidade dos elementos musicais em sua relação com os estados da alma, sejam eles perniciosos, como a “insolência”, a “loucura” e “outros defeitos” ou não.

A consideração da estreita unidade entre os elementos musicais implica um segundo princípio, a homogeneidade. Palavras com certas características devem ser acompanhadas por uma harmonia e um ritmo do mesmo caráter. Mas as palavras recitadas ou cantadas são o único critério racional para o julgamento do valor dos poemas, o que conduz a um terceiro princípio segundo o qual a harmonia e o ritmo devem se acomodar às palavras (400d): o contrário seria um delito que comprometeria as leis estéticas e morais da cidade.²⁶

²¹ PLATÃO, *A República*. 400a, 1980.

²² PLATÃO, *A República*. 400b, 1980.

²³ “Pediremos conselho a Dâmon, sobre os pés adequados à baixeza, à insolência, à loucura e aos outros defeitos, e os ritmos que devem deixar-se aos seus contrários. Tenho ideia, mas não muito clara, de lhe ter ouvido chamar a qualquer coisa enóplio composto, dáctilo e heroico, mas não sei como os distribuía, igualando a arse e a tese, de maneira a acabar numa breve e uma longa. E, segundo julgo, chamava a um iambo e a outro troqueu, e atribuía-lhes longas e breves. E em certos destes metros parece-me (400c) que não censurava ou louvava menos os tempos destes pés do que os ritmos em si. Mas estas questões, como disse, reservemo-las para Dâmon. Para as deslindar, não seria pequena a discussão, não achas? [...]. Mas ao menos isto, podes decidi-lo já: que a beleza ou fealdade de forma dependem do bom ou do mau ritmo” (400d). PLATÃO, *A República*. 1980, p. 131.

²⁴ PLATÃO, *A República*. 400c, 1980.

²⁵ PLATÃO, *A República*. 400d, 1980.

²⁶ MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'œuvre de Platon*. 1989, p. 67.

Assim, se a “educação pela música é capital”²⁷ isto se deve ao seu poder de atuar sobre a alma humana. Esse poder provém do fato de o ritmo e a harmonia estarem subordinados à palavra. Essa última impõe a direção, mas são esses dois elementos que fazem o trabalho mais pesado de penetrar a fundo na alma e “afetá-la mais fortemente”, “trazendo consigo a perfeição, e tornando aquela perfeita”²⁸. Em Rousseau, encontra-se o mesmo princípio, segundo o qual os sons e ritmos penetram na alma humana de maneira muito mais intensa do que por meio das palavras. Por essa razão, a autenticidade na maneira de expressar-se está associada muito mais aos *acentos*, isto é, à modulação da voz do que ao seu conteúdo discursivo.

As análises e discussões até aqui desenvolvidas sobre o pensamento de Platão sobre a música estavam concentradas na música percebida sensorialmente e seu papel ético-pedagógico. No entanto, há ainda uma outra conotação de música a ser levada em conta, um outro tipo de música²⁹ quanto às possibilidades de sua apreensão sensorial. Segundo o filósofo, expor os jovens da *polis* a um “estudo imperfeito” que se restringe a medir “os acordes harmônicos e sons uns com os outros” é produzir um “labor improficuo”, como ocorre na astronomia. A dificuldade por ele detectada no ensino da música e na ação dos músicos está em “não se elevarem até o problema de observar quais são os números harmônicos e quais o não são, e porque razão diferem”³⁰. Vejamos mais de perto o que isso significa. Platão, nesta passagem, aponta dois tipos de músicas diametralmente opostas quanto à viabilidade de sua apreensão por meio da audição: uma pode ser ouvida, a outra é inaudível. E é precisamente essa última que irá se constituir no modelo ideal, já que a inviabilidade da percepção de sua sonoridade indica ter ela atingido o seu grau mais elevado: ela se erige em ideia no mundo suprassensível. Pode parecer estranho que precisamente a música não perceptível pela audição possa adquirir tal importância no pensamento do filósofo. Ocorre que, para Platão, as ideias estão liberadas das imposições do plano sensível; elas consistem no “verdadeiro ser” ou “o ser por excelência” de todas as coisas. Essências de todas as coisas, as ideias platônicas estão despojadas de figura ou cor, elas são intangíveis. As ideias representam o paradigma permanente de cada uma das coisas existentes no mundo sensível, de tal modo que existem “em si e por si” e, portanto, “não são arrastadas pelo vórtice do devir que carrega todas as coisas sensíveis”³¹. Isso comprova que a ideia de música é infinitamente mais real que a música sonora, a música tal como se manifesta no mundo sensível, aquela que pode ser ouvida, apreendida sensorialmente.

Um dos modos de se colocar o problema da música inaudível, em Platão, é aquele que a considera em sua relação com a metafísica da harmonia, como o faz Lia Tomás, aproximando-a de concepções pitagóricas sobre a música. Para a intérprete, ao absorver a harmonia do universo, a harmonia da música desdobra-se em duas vertentes que se complementam:

²⁷ PLATÃO, *A República*. 400d, 1980.

²⁸ PLATÃO, *A República*. 400e, 1980.

²⁹ PLATÃO, *A República*. 531a, 1980.

³⁰ PLATÃO, *A República*. 531c, 1980.

³¹ REALE e ANTISERI, *História da Filosofia Antiga. Antiguidade e Idade Média*. 1990, p. 137.

[...] enquanto instrumento educativo, o conhecimento da música alcança o sentido mais elevado, pois pode trazer harmonia a um possível desequilíbrio da alma. Isso ocorre porque esta harmonia cósmica se reflete na harmonia da própria música, na organização dos sons quando esta é ouvida, atua diretamente em nosso corpo e espírito e nos reequilibra; por outro lado, a música enquanto conceito, como instrumento do pensamento e do conhecimento, se relaciona à essência do universo, pois a harmonia representa a ordem reinante no cosmos.³²

O sentido mais elevado da música estaria assim associado ao modo como ela se projeta no mundo sensível, quando, ao ser captada pelo sentido da audição, propiciaria o equilíbrio da alma, isto é, a harmonia interior, como se fosse um reflexo da harmonia predominante no cosmos.

A articulação entre o pensamento de Platão sobre a música e aquele dos pitagóricos precisa ser elucidada, pois as duas filosofias³³ partem de pressupostos completamente diferentes. Para os pitagóricos, o substrato de todas as coisas, tanto as físicas quanto as metafísicas, incluindo-se aí também a música, é o número, de modo que ela é uma noção unívoca. Ao passo que, em Platão, a distinção entre o mundo das ideias (o Hiperurânio, o *ser* suprafísico ou suprassensível) e o mundo sensível conduz ao seu desdobramento. Há, portanto, a ideia de música fixada nos domínios do suprassensível e a música tal como se manifesta no mundo sensível. A primeira corresponde à música inaudível, a segunda à música sonora. Como foi observado pela intérprete, é somente na música audível que a função ético-pedagógica da música pode se manifestar e assim contribuir para a adesão às normas da *polis*. A solução do problema está, portanto, na sobreposição do conceito de música inaudível ao de música audível. Isso porque o suprassensível se projeta, se assim podemos dizer, na direção do mundo sensível. Portanto, a elevação e equilíbrio da alma humana inspirados no Hiperurânio pela ideia de música, isto é, pela música inaudível, irão se exprimir no mundo sensível no aprimoramento das ações suscitadas pelo fenômeno sensível da música sonora. Essa última é um simulacro, forma de manifestação imperfeita da música real do mundo das ideias. No entanto, sem ela, sem o caráter rítmico da música enquanto fenômeno sensível, a dimensão ética não poderia ser atingida.

Rousseau não faz distinção, como Platão, entre o suprassensível e o sensível, que assegurava à música platônica um aspecto elevado na atuação sobre nossos estados de alma. Ainda assim, mesmo sendo compreendida como um fenômeno sonoro, ela mantém um traço metafórico, sobretudo quando se leva em consideração o seu potencial de atuação sobre nossas emoções e sentimentos. Nessa visão, a percepção da música não é meramente intelectual, mas envolve a fruição sensorial, à qual estão submetidos todos os homens independentemente de sua condição social. Ao estabelecer a música como uma arte capaz de

³² TOMÁS, *Ouvir o Logos: música e filosofia*. 2002, pp. 22-23.

³³ Isso porque enquanto os pitagóricos concebem uma única realidade que é pura expressão do número, para Platão há um desdobramento do real, no qual somente o mundo das ideias se constitui numa realidade independente e mesmo anterior ao mundo que conhecemos, o mundo da pura fisicalidade.

atuar indistintamente sobre a totalidade dos indivíduos, Rousseau faz dela um instrumento único, pois pode atuar, ao mesmo tempo, no plano da subjetividade e como força aglutinadora no contexto social. A influência por ela exercida sobre os movimentos da alma pode levar a uma reorganização interior que se irá refletir nas ações e no contato com o mundo à nossa volta.

Na sua elaboração conceptual da linguagem e da música é a música grega que Rousseau tem em mira, o que permite elucidar o *locus* da melodia no conjunto do seu sistema. Erigida em conceito, a melodia será definida em função de uma filosofia do *ethos*. Ela extrapola o fenómeno meramente sensível, já que os sons e ritmos da música, do canto e da poesia não estão associados, em Rousseau, unicamente ao seu significado verbal e ao movimento rítmico, mas também à sua potência expressiva. Apesar da associação do *ethos* ao traço rítmico da música, isso não se traduz numa condição ontológica subordinada. Ela conduz efetivamente à instauração da mudança dos estados da alma. A apreensão sensorial dos sons e ritmos da música pelo sentido da audição é apenas a porta de entrada para o acesso aos estados mentais de ordem e equilíbrio que traduzem a estrutura harmônica do universo. E, por isso, por estabelecer uma conexão mais íntima com a natureza mesma do homem, os sons e ritmos da música podem reconduzi-lo de volta a si mesmo. Em outras palavras, as percepções sensoriais, por sua conexão mais íntima com a natureza, conduzem aqui à superação dos estados de alma nos quais o homem já não se reconhece nem em si mesmo, nem na totalidade social na qual se insere na vida cotidiana. Observe-se que o mesmo movimento de superação dessa condição alienante, realiza-se, nos *Devaneios*, por intermédio dos sons da natureza. Assim como o som das águas, os sons da música podem também preservar o indivíduo do ruído interno provocado pelos próprios pensamentos e “impressões sensuais e terrestres” que impedem o acesso direto a si mesmo.

Essas considerações podem ser ilustradas por meio das análises sobre a linguagem em que se dá a distinção entre linguagem natural e linguagem artificial ou de convenção. A primeira, forma pela qual a criança se exprime é rica em acento, sonoridade e ritmo, ao passo que a outra diz respeito às línguas articuladas, pois “todas as nossas línguas são frutos da arte”³⁴, construções convencionais elaboradas para dar conta das exigências do avanço das instituições sociais. As línguas introduzem, com a supressão da linguagem universal, uma comunicação deficiente, sobretudo na manifestação das paixões e dos sentimentos. A língua primitiva, ao contrário, ao exteriorizar-se pela voz e pelo gesto assegura uma expressividade autêntica, e promove uma comunicação mais direta. No Livro I do *Emílio*, a língua natural é assim definida:

Durante muito tempo se procurou saber se havia uma língua natural e comum a todos os homens. Sem dúvida, existe uma: é a que as crianças falam antes de saber falar. Não é uma língua articulada, mas é acentuada, sonora e inteligível. O uso das nossas línguas fez com que a deixássemos de lado, a ponto de esquecê-la completamente.³⁵

³⁴ ROUSSEAU, *Emílio ou da Educação*. 1995, p. 50.

³⁵ ROUSSEAU, *Emílio ou da Educação*. 1995, p. 50.

O poder expressivo da linguagem da voz ganha um reforço com a língua dos gestos e das expressões faciais. Porém, enquanto as necessidades puramente físicas se manifestam nos gestos e nas modificações faciais, os sentimentos ou necessidades morais se exteriorizam pelos olhares e pelo ritmo das palavras. Nesta passagem do *Emílio*, Rousseau associa diretamente a língua dos sons à comunicação afetiva:

[...] elas [as amas de leite] lhes respondem e mantêm com eles diálogos muito coerentes. Embora digam algumas palavras, tais palavras são perfeitamente inúteis, pois não é o sentido da palavra que os bebês entendem, mas o tom que as acompanha.³⁶

Essa a razão da crítica às teorias que associam a invenção das línguas à necessidade de comunicar necessidades físicas. É a sonoridade que reproduz com mais exatidão o traço do sentimento que se pretende exprimir. A articulação da voz não é imprescindível nesse caso: “Não se começou raciocinando, mas sentindo. Pretende-se que os homens inventaram a palavra para exprimir suas necessidades; tal opinião parece-me insustentável”³⁷. Nada mais pertinente do que indagar qual a relação entre o pensamento de Rousseau sobre a música e as exposições anteriores sobre a distinção entre a linguagem natural e a linguagem de convenção. Em sua ótica, a linguagem do início dos tempos, rica em figuras, sons e ritmos estava tão impregnada de melodia que não se podia separar, nem mesmo distinguir, o canto da linguagem articulada, como se fossem uma única e mesma coisa.

Com as primeiras vozes formaram-se as primeiras articulações ou os primeiros sons, segundo o gênero das paixões que ditavam estes ou aqueles. A cólera arranca gritos ameaçadores, que a língua e o palato articulam, porém, a voz da ternura, mais doce, é a glote que modifica, tornando-a um som. Sucede, apenas, que os acentos são nelas mais frequentes ou mais raros, as inflexões mais ou menos agudas, segundo o sentimento que se acrescenta. Assim, com as sílabas nascem a cadência e os sons: a paixão faz falarem todos os órgãos e dá à voz todo o seu brilho; desse modo, os versos, os cantos e a palavra têm origem comum.³⁸

A origem melódica da linguagem de convenção perpetuou-se na célebre frase do *Ensaio*, segundo a qual “no início, dizer e cantar eram uma e mesma coisa”. Isso significa que as primeiras formas de comunicação pela voz surgem antes de tudo como um dispositivo moral. Assim como a ação educadora da música grega não se dissociava da música, aqui também os elementos essenciais da música, não devem ser dissociados da educação. A exigência de aperfeiçoamento das habilidades de comunicação das ideias, paixões e sentimentos é uma das premissas desse pensamento. Não é sem motivo que, no Livro I do *Emílio*, já nos deparamos com uma crítica à falta de inflexões no discurso. Essa passagem do

³⁶ ROUSSEAU, *Emílio ou da Educação*. 1995, p. 50.

³⁷ ROUSSEAU, *Emílio ou da Educação*. 1995, p. 50.

³⁸ ROUSSEAU, *Ensaio sobre a Origem das Línguas*. 1978, p. 186.

Emílio contém o elogio da dicção dos camponeses e seus filhos³⁹, prosseguindo com a censura à ausência de inflexões, à falta de acento:

Vangloriar-se de não ter nenhum acento é vangloriar-se de tirar a graça e a energia da frase. O acento é a alma do discurso, dá-lhe o sentimento e a verdade. O acento mente menos que a palavra; talvez por isso seja tão temido pelas pessoas bem educadas.⁴⁰

É possível entrever a associação estabelecida entre a verdade do discurso e o acento, isto é, entre as inflexões da voz humana que se modulam ao sabor dos sentimentos que se quer exprimir? Assim como nos gregos antigos, que associavam a música à formação do espírito e à superação das más inclinações, aqui as inflexões da voz podem suscitar determinadas virtudes, como a da transparência na transmissão de ideias e sentimentos.

Na seqüência do texto, a falta de inflexões é ainda associada à monotonia, ao “costume de falar tudo no mesmo tom”, hábito que provém de uma prática cotidiana de zombar do outro: “o hábito de ironizar as pessoas sem que elas o percebam”. O caráter rítmico e a sonoridade da linguagem estão associados diretamente ao *ethos*. Prevenir ou corrigir “esses pequenos defeitos de linguagem” no processo de formação do indivíduo não significa apenas melhorar a fala ou a forma de comunicação da criança, mas também a maneira como ela se relaciona com o outro e com o mundo à sua volta. Por isso, o filósofo aconselha a não querer adivinhar o que a criança pretende dizer quando balbucia, pois “pretender ser sempre escutado é também uma forma de dominação, e a criança não deve exercer nenhum domínio”.

Nestas páginas finais do Livro I do *Emílio*, a solução para o aprimoramento da comunicação pela voz está na vida campestre, já que a amplitude espacial que ela proporciona permite expandir a sonoridade da voz humana e suas inflexões: “Um homem que só aprendeu a falar nos aposentos não será ouvido à frente de um batalhão e não se imporá ao povo numa revolta [...] criados no campo com toda a rusticidade campestre, vossos filhos adquirirão uma voz mais sonora [...]”⁴¹.

³⁹ “Vivi muito em meio aos camponeses e nunca ouvi nenhum deles, homem, mulher, menina ou menino, pronunciar o erre guturalmente”. E mais adiante: “Em frente à minha janela há um morro no qual se reúnem para brincar as crianças do lugar. Apesar de ficarem bastante longe de mim, distingo perfeitamente tudo o que dizem[...]. No campo, tudo é diferente. A camponesa não fica todo o tempo junto ao filho; ele é obrigado a aprender a dizer bem claramente e bem alto o que tem necessidade que ela ouça. Nos campos, as crianças soltas, longe do pai, da mãe e das outras crianças, exercitam-se em se fazer ouvir à distância e a medir a força da voz pelo intervalo que as separa daqueles por quem querem ser ouvidas. Eis como realmente se aprende a pronunciar, e não gaguejando algumas vogais no ouvido de uma governanta atenta.” E duas páginas à frente ainda conclui: “Criados no campo com toda a rusticidade campestre, vossos filhos adquirirão uma voz mais sonora e não terão o confuso gaguejar das crianças da cidade [...] Emílio falará um francês tão puro quanto o posso conhecer, mas pronunciará-lo-á mais distintamente e o articulará muito melhor do que eu” (ROUSSEAU, *Emílio ou da Educação*. 1995, pp. 60-62).

⁴⁰ ROUSSEAU, *Emílio*, p. 61. Tradução nossa. Na edição brasileira, a palavra *accent* (que na Coleção da Pléiade encontra-se à página 84) foi traduzida por inflexão. Preferimos traduzi-la por acento, pois essa palavra parece traduzir melhor a ideia que se quer transmitir.

⁴¹ ROUSSEAU, *Emílio*, p. 62.

Essa discussão sobre o potencial comunicativo da voz humana, que remete à vinculação de sua sonoridade e ritmo ao *ethos* põe em cena a noção de música. Ela nasce da voz humana como instrumento afetivo e moral, pois foram “as paixões [que] arrancaram as primeiras vozes”. A citação do *Emílio* acima transcrita encontra reflexo em várias passagens do *Ensaio*, como aquela da descrição dos primeiros sons emitidos pelo homem, os quais se formavam segundo o gênero das paixões que se pretendia exprimir. Rousseau estabelece o princípio que está na origem da música e das línguas, o acento, que se revela nas inflexões da voz quando moduladas em função da variedade do sentimento.

A língua, a poesia e a música nascem com os acentos e sua virtude expressiva reside na linha melódica do discurso. As línguas derivam, portanto, de uma música originária e primitiva. No início dos tempos,

não houve outra música além da melodia, nem outra melodia que o som variado da palavra; os acentos formavam o canto, e as quantidades, a medida; falava-se tanto pelos sons e pelo ritmo quanto pelas articulações e pelas vozes. Segundo Estrabão, outrora dizer e cantar eram o mesmo, o que mostra, acrescenta ele, que a poesia é a fonte da eloquência.⁴²

A primeira linguagem humana – e nisto a obra de Rousseau não deixa qualquer dúvida – é poética e figurada; a prosa é posterior à poesia. No início dos tempos, “só se falou pela poesia”; foi somente com o passar do tempo que se “tratou de raciocinar”⁴³. E assim como o sentimento nasce antes da razão, o sentido figurado antecede o sentido próprio.⁴⁴ No Capítulo III do *Ensaio*, o significado da linguagem está subordinado à transposição das palavras e das ideias.⁴⁵ Se a primeira linguagem se exprime mais diretamente isso decorre de sua força figurativa, pois o emprego de figuras e metáforas garante a tradução mais perfeita dos movimentos da paixão. A linguagem figurativa e metafórica tem o seu poder de comunicar ampliado, pois as figuras das quais se utiliza se reportam diretamente às sensações. Essas não são puramente físicas, mas sensações representativas, que, como “signos ou imagens” provocam afecções em nosso espírito. As imagens aliadas ao traço metafórico da linguagem é que a tornam altamente expressiva dotando-a de sua poesia. “A paixão comunica à linguagem uma medida, um ritmo e as inflexões semelhantes àquelas da melodia. O sentimento se exprime por figuras, mas igualmente pelos sons e pelos signos auditivos”⁴⁶. Na origem, a melodia estava incorporada à linguagem, de modo que a palavra retirava dela sua intensidade. Do mesmo modo como ocorre com a metáfora, a melodia traduz o ímpeto da paixão e as afecções da alma, pois assim como as imagens da metáfora, os sons da melodia agem em nós como sinais de nossas afeições e sentimentos. A função de traduzir os impulsos da paixão atribuída à melodia é o que irá torná-la o elemento unificador da música e da poesia.

⁴² ROUSSEAU, *Ensaio sobre a Origem das Línguas*. 1978, pp. 186-187.

⁴³ ROUSSEAU, *Ensaio sobre a Origem das Línguas*. 1978, p. 164.

⁴⁴ ROUSSEAU, *Ensaio sobre a Origem das Línguas*. 1978, p. 163.

⁴⁵ ROUSSEAU, *Ensaio sobre a Origem das Línguas*. 1978, p. 164.

⁴⁶ EIGELDINGER, *Jean-Jacques Rousseau et la Réalité de l'Imaginaire*. 1962, p. 124.

Essa união, traço determinante das línguas antigas, como a dos gregos⁴⁷, rompeu-se com o desenvolvimento da razão analítica e do elemento técnico e racional da música, a harmonia.

Essa ruptura teve consequências, o enfraquecimento do potencial expressivo da palavra, transformada agora num instrumento utilitário e racional. A linguagem articulada vê ampliar-se o universo de sua atuação, passando a traduzir também as ideias, subordinando-se ao raciocínio lógico. O problema é que o refinamento na precisão e clareza do pensamento se faz acompanhar da perda de sua virtude expressiva. A significativa modificação que ocorre, no âmbito da linguagem, com a entrada em atividade de nossas faculdades virtuais e o desenvolvimento das instituições humanas, se traduz numa debilidade linguística: “A linguagem torna-se fria, um instrumento lógico submetido à mudança das ideias; sua carga afetiva e seu poder de encantamento são enfraquecidos, sua virtude musical e seu sentido metafórico são alterados.”⁴⁸ Ao tornar-se um instrumento lógico, a palavra perde seu sentido metafórico, seu poder de suscitar as paixões, e, portanto, sua riqueza expressiva. A interlocução que ela promove por meio de símbolos de convenção e regras estabelecidas arbitrariamente põe em risco a espontaneidade e a transparência na comunicação das ideias e sentimentos e torna-se um obstáculo à expansão do “eu” na direção do outro.

Em contrapartida, a música torna-se a detentora da máxima expressividade, pois sua linguagem metafórica manifesta-se por elipses.⁴⁹ Os objetos a serem transmitidos estão apenas subentendidos, eles não são pintados, nem reproduzidos, sua presença é apenas sugerida, assim como as afecções que eles provocam.

Uma breve incursão pelo *Ensaio* evidencia a tese rousseuniana da propensão de algumas línguas modernas para tornarem-se monótonas, pouco expressivas, e essa debilidade linguística é associada à degeneração da própria música:

Podem-se conceber algumas línguas mais próprias à música que outras; pode-se conceber uma que não seja própria à música. Tal língua seria composta por sons mistos, sílabas mudas, surdas ou nasais, poucas vogais sonoras, muitas consoantes e articulações, à qual faltariam ainda outras condições essenciais das quais falarei no verbete ‘medida’.⁵⁰

A crítica à monotonia das línguas se insere no quadro mais amplo em que se dá a intervenção da noção de força ou energia. Ela aparece sob duas diferentes conotações: como potencial comunicativo do discurso e como potencial figurativo, essa última [conotação] ilustrada neste trecho do artigo “Energia, força” da *Enciclopédia*: “Parece que energia diz ainda mais que força e se aplica principalmente aos discursos que pintam”. As duas conotações remetem a um mesmo princípio que se encontra na raiz da música autenticamente expressiva e sobre o qual já falamos: o acento. A música puramente harmônica será preterida

⁴⁷ "Uma língua que não tenha, pois, senão articulações e vozes, possui somente a metade de sua riqueza; na verdade, transmite ideias, mas para transmitir sentimentos e imagens, necessitam-se ainda de ritmos e sons, isto é, de uma melodia: eis o que a língua grega possui, e falta à nossa". (ROUSSEAU, *Ensaio sobre a Origem das Línguas*. 1978, p.187).

⁴⁸ EIGELDINGER, *Jean-Jacques Rousseau et la Réalité de l'Imaginaire*. 1962, p. 123.

⁴⁹ EIGELDINGER, *Jean-Jacques Rousseau et la Réalité de l'Imaginaire*. 1962, p. 129.

⁵⁰ ROUSSEAU, “Dictionnaire de Musique”, 1995, p. 292.

precisamente por estar dele destituída, ao passo que a música instrumental, quando incorpora a palavra tornando viável o acento atinge a condição de arte imitativa, como lemos no verbete “Sonata” do *Dicionário de Música*⁵¹. A energia aparece ainda associada a um traço específico da língua, que consiste em fazer-se compreender mais facilmente, como na *Dissertação sobre a Música Moderna*: “[...] uma língua enérgica” é “mais fácil de entender e, por isso, torna-se universal [...]”⁵².

Mas se a energia é fundamental na transmissão de paixões e sentimentos, uma língua monótona formada por poucos ditongos e vogais mudas não pode escapar à fragilidade comunicativa no âmbito lógico-discursivo e, ao mesmo tempo à debilidade figurativa. Pois somente os acentos podem assegurar uma comunicação imediata e autêntica porque prescindem da mediação dos conceitos, tendo sua origem nas paixões. A ausência de sons e ritmos, isto é, de vogais e ditongos ou o excesso de vogais mudas caracteriza a fragilidade ou impotência da língua, pois é a linha melódica do discurso que exprime sua virtude expressiva. Portanto, é a melodia que exprime a riqueza de uma língua:

Uma língua que não tenha, pois, senão articulações e vozes, possui somente a metade de sua riqueza; na verdade, transmite ideias, mas, para transmitir sentimentos e imagens, necessitam-se ainda de ritmos e sons, isto é, de uma melodia: eis o que a língua grega possui, e falta à nossa.⁵³

A carência de melodia leva à deterioração da língua e da música a ela pertinente. A melodia consiste na energia que está ausente das línguas modernas. Ela é o princípio que necessariamente determina a primazia da música vocal sobre a instrumental e fundamenta as críticas de Rousseau à música francesa, na célebre *Carta sobre a Música Francesa*.

A censura de Rousseau à displicência na pronúncia das palavras, no caso das crianças das quais não se exige uma boa dicção, não pode ser dissociada da importância que ele atribui à formação do indivíduo. No cuidado com a perfeita articulação das palavras está implícita a preocupação com o outro, com sua compreensão do que se está exprimindo. A exigência de integridade na expressão de nossas emoções e sentimentos comprova a estreita vinculação, no pensamento do filósofo, entre o *ethos* e a música, já que embora estejamos aqui no âmbito da linguagem, é o seu aspecto melódico que deve predominar. A sinceridade na expressão das emoções e sentimentos conduz ao aprimoramento da moralidade das ações. E se nossas ações devem estar subordinadas ao princípio da transparência é porque a transparência é

⁵¹“A música puramente harmônica é pouca coisa; para agradar constantemente e prevenir o tédio, ela deve se elevar à classe das artes da imitação; mas sua imitação não é sempre imediata como a da poesia e da pintura; a palavra é o meio pelo qual a música determina frequentemente o objeto do qual ela nos oferece a imagem e é pelos sons tocantes da voz humana que essa imagem desperta, no fundo do coração, o sentimento que deve produzir. Quem não sente quanto a pura sinfonia, na qual se procura fazer brilhar o instrumento está longe desta energia? Todas as loucuras do violino de M. De Mondonville me enternecerão como dois sons da voz de Mademoiselle le Maure. A sinfonia anima o canto e acrescenta à sua expressão, mas não o substitui”. (ROUSSEAU, “Dictionnaire de Musique”. 1995, p. 1060).

⁵² ROUSSEAU, “Dissertation sur la Musique Moderne”, *Col. De La Pléiade*, Volume V, p. 169. Sobre o conceito de energia no século XVIII, veja-se DELON, M. *L'idée de énergie au tournant des lumières*, 1988.

⁵³ ROUSSEAU, *Ensaio sobre a Origem das Línguas*. 1978. p. 187.

garantia da integridade da dimensão interior do indivíduo, evitando a cisão imposta pelo antagonismo entre ser e parecer, discutido exaustivamente ao longo de toda a obra rousseauiana. Fazer-se compreender por todos é a base das relações humanas, condição para agir no interesse da sociedade, ao mesmo tempo em que se evita a condição alienante de alteridade, de distanciamento social. Há ainda um outro aspecto a ser considerado no que diz respeito à preocupação em evitar a deformação das palavras e as elisões e que faz eco à Duclos, como lemos nesta passagem:

[...] temos muito mais palavras abreviadas ou alteradas pelo uso do que se acredita. Nossa língua torna-se insensivelmente mais própria à conversa que à tribuna; a conversa dá o tom ao púlpito, ao barrote, ao teatro, enquanto nos gregos e nos romanos, a tribuna não se submetia a ela. Uma pronúncia permanente e uma prosódia fixa e distinta devem se conservar particularmente nos povos que são obrigados a tratar publicamente matérias do interesse de todos os ouvintes porque [...] um orador cuja pronúncia é firme e variada é entendido mais longe que outro [...].⁵⁴

Nesse modelo que inspira Rousseau, o domínio da própria língua é indicativo do grau de independência de um povo [ou nação], pois revela o domínio que ele tem sobre si mesmo, uma vez que a língua é um dos componentes definidores do caráter nacional. A deformação das línguas nacionais representa o risco de sua sujeição a outros povos. Política e linguagem aqui convergem: resguardar sua própria língua, assim como seus costumes e tradições é condição para que um povo ou nação se perpetue como um povo livre.

A questão é que a comunicação somente se faz sem qualquer mediação no canto. É a sua melodia que exerce sobre nós os efeitos que deflagram o processo de saída da nossa condição de alteridade. Por isso, em Derrida, o canto se define como “pura afecção vivida como supressão da diferença”⁵⁵, enquanto a palavra remete à opacidade intransponível que se instala nas relações entre os homens, resultando daí, o recurso à escrita. Essa última, embora se traduza no esforço de restauração simbólica da palavra, ao deslocar a palavra para um plano não verbal, acaba por legitimar a perda.

A música se transmuda, portanto, no único acesso possível a um novo modo de existir, o que se dá por meio da eliminação dos signos representativos e das mediações. A melodia traduz assim os movimentos da alma e suas afecções e retrata o ímpeto das paixões, pois os sons agem em nós como sinais de nossas afecções e sentimentos. E justamente o êxito na tradução dos impulsos da paixão é que faz dela o elemento unificador da totalidade social. Ao recompor a associação original entre a palavra e a música, traço distintivo das línguas antigas, como a dos povos gregos, suprimido pela intervenção da razão analítica e do elemento técnico e racional da música, o canto reabilita a palavra e reinstaura o potencial expressivo dos ritmos e sons, assim como ocorria na língua espontânea e direta dos primeiros tempos:

⁵⁴ DUCLOS, *Comentários à Grammaire Générale et Raisonnée de Port-Royal de Arnaud e Lancelot*. 1993, pp. 77-78.

⁵⁵ DERRIDA, *Grammatologia*. 1973, p. 236.

Uma língua que não tenha, pois, senão articulações e vozes, possui somente a metade de sua riqueza; na verdade, transmite ideias, mas para transmitir sentimentos e imagens, necessitam-se ainda de ritmos e sons, isto é, de uma melodia: eis o que a língua grega possui, e falta à nossa.⁵⁶

Os gregos já sabiam disso. O ideal de música baseado na língua e música gregas permite salvaguardar os elementos verbais e musicais capazes de atingir a alma humana da maneira mais intensa. Quando insiste sobre os desdobramentos da música sobre o espírito dos povos gregos, Rousseau está levando em conta o seu aspecto ético-pedagógico, seu poder de aprimorar o convívio social e manter o cidadão a salvo dos efeitos engendrados pelo amor-próprio egoísta. Por isso, o exagero nos adjetivos ao qualificar os efeitos da música: “prodigiosos”, como diz no *Ensaio*, “maravilhosos” e “surpreendentes” no verbete “Música”. Ele quer evidenciar que é a fusão entre a música e a poesia que traz à música antiga um poder expressivo incomparável tornando-a um dispositivo tão eficaz de atuação sobre a alma humana. Por outro lado, a música dos gregos não se subordinava ao gosto do público, não tinha em vista agradá-lo, e, portanto, não corria o risco de reforçar paixões nocivas: “Eles [os gregos] não buscavam senão comover a alma, e nós só queremos agradar os ouvidos [...]”, como escreve no verbete “Música”. A música não pode se restringir unicamente a proporcionar o prazer, o que, aliás, parecia aos olhos de Rousseau, ter se tornado sua principal função na sociedade francesa do século XVIII, onde se tem a ascensão de uma burguesia moldada pelos modelos culturais impostos pela nobreza. A discussão acerca do papel pedagógico do teatro e da ópera envolvia, na época, grandes expoentes da filosofia e do mundo das artes. Rousseau dedica ao problema a sua *Carta a d’Alembert sobre os Espetáculos*, na qual contrapõe aos espetáculos operísticos franceses uma modalidade de espetáculo tipicamente republicana: a festa pública genebrina. O critério ético é a diretriz que permite julgar o valor estético da música, de tal modo que não se pode compreender suas teorias musicais sem levar em conta também uma teoria das relações entre os homens.

O valor estético da arte do músico não está na complexidade de seus artifícios técnicos; o que poderia parecer sinal de progresso, para Rousseau, indica retrocesso. A mesma lógica presente, no seu pensamento, nas análises sobre os demais domínios da existência humana, preside também o domínio das artes. Os elementos que compõem o seu ideal de música remetem à ideia de simplicidade e força expressiva. A harmonia, tal como a consideram os modernos, representa, para ele, um depauperamento, já que se sustenta da arbitrariedade de convenções que retiram da música seu poder expressivo original diretamente associado à melodia. E se a harmonia é considerada por ele como a prova cabal da decadência que se abateu sobre a sociedade, é porque a música tem estreita relação com aquela que a produz, como se lê no capítulo XIX do *Ensaio*. A censura ao excesso de artifícios também na música se insere no âmbito de uma crítica mais ampla à sociedade de seu tempo; ele visa a Europa barroca e seu gosto exacerbado pelo excesso dos signos que afastam o homem cada vez mais de si mesmo e está na origem da ruptura social.

⁵⁶ ROUSSEAU, *Oeuvres Complètes*. 1995, p. 411.

A música rousseauiana se propõe assim como um fenômeno estético e ético-político porque capaz de subverter as relações sociais costumeiras. Ao extrapolar o universo simbólico, ela transcende a expressão pela palavra mediante a rejeição de conteúdos previamente determinados, conteúdos articulados segundo as regras gramaticais da língua. Na música pensada por ele, a imaginação, essa faculdade ambígua que atua junto ao entendimento, cede lugar às sensações áudio-fônicas. É na melodia que se concentra toda a riqueza expressiva das canções populares. Não se pode deixar de lembrar as romanças da *Nova Heloísa*, que, cantadas em uníssono, durante as vindimas, traduzem espontaneidade e autenticidade na experiência do convívio social. Elas suscitam a alegria, sentimento capaz de unir indivíduos de uma mesma coletividade e atingir mais diretamente o espírito humano. Como não se lembrar da belíssima descrição da festa primitiva do *Ensaio*, abaixo transcrita?⁵⁷ A festa improvisada do Regimento de Saint Gervais da *Carta a d'Alembert*, que traz à tona a lembrança da infância, também se constrói a partir do canto partilhado pela comunidade recém-criada pela própria música.

A música, em Rousseau não se restringe ao repertório de signos, como aqueles de uma gramática, o que significaria exprimir pura e simplesmente aquilo que esse repertório permite que se expresse. Ela é, antes de tudo, o que assegura a expressão do “eu interior” em toda a sua autenticidade, tornando possíveis relações sociais mais dignas. A linguagem metafórica da música na constituição do *ethos* engendra uma nova dimensão de existência possível: aquela que favorece a saída do isolamento e solidão imposta aos homens nas sociedades ocidentais modernas.

THE METAPHORIC LANGUAGE OF MUSIC IN THE CONSTITUTION OF *ETHOS*

Abstract: Among Brazilian scholars, the author of *Letter on French Music* is not usually studied considering the philosophical interest aroused by Music; however, this area has never ceased to be part of his intellectual concerns. In the mid-twentieth century, the critical tradition of Rousseauian studies brings to light some of the writings on Music and raises the problem of the insertion of Music in Rousseau's work as a whole. The discussion to guide the text presented here aims to determine whether, and to what extent, Plato's thought on Music could have been an inspiration source for the elaboration of the notion of Music in J.-J. Rousseau's thought. Rousseau's notion of Music has a similar configuration to that of Ancients' *mousiké*, since it is not restricted to a mere phenomenon perceptible by hearing, but is defined by its articulation with the *ethos*, transmuting itself into a principle capable of supporting both in their theories on Music and on Ethics and Politics.

Keywords: Rousseau – music – language – *ethos*.

⁵⁷ “Sob velhos carvalhos, vencedores dos anos, uma juventude ardente aos poucos esqueceu a ferocidade. Acostumaram-se gradativamente uns aos outros e, esforçando-se por fazer entender-se, aprenderam a explicar-se. Aí se deram as primeiras festas – os pés saltitavam de alegria, o gesto ardoroso não bastava e a voz o acompanhava com acentuações apaixonadas...”. (ROUSSEAU, *Ensaio sobre a Origem das Línguas*. 1978. p. 183).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução, introdução e notas M. da Gama Cury. Brasília : Editora da UnB, 1997.

BACZKO, Bronislaw. *Rousseau: solitude et communauté*. Tradução do polonês por Claire Brendel-Lamnhout. Paris: Mouton, La Haye, 1974.

CORREA, Paulo da Cunha. *Harmonia : mito e música na Grécia antiga*. São Paulo: Humanitas, 2003.

DELON, Michel. *L'idée de énergie au tournant des lumières*. Paris: P.U.F., 1988.

DERRIDA, Jacques. *Grammatologia*. Tradução: Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Ed. Perspectiva/Editora Universidade de São Paulo, 1973.

DUCLOS, M. *Comentários à Grammaire Générale et Raisonnée de Port-Royal* de Arnaud e Lancelot. Genebra: Slatkine, Reprints 1993.

EIGELDINGER, M. *Jean-Jacques Rousseau et la Réalité de l'Imaginaire*. Neuchâtel: Ed. la Baconnière, 1962.

FUBINI, Enrico. *La estética musical desde La Antigüedad hasta El siglo XX*. Tradução C. G. Perez de Aranda. Madrid: Alianza Editorial, 1997.

GOBRAY, Ivan. *Vocabulário Grego da Filosofia*. Tradução: Ivone C. Benedetti; revisão técnica: Jacira de Freitas; caracteres gregos e transliteração do grego: Zélia de Almeida Cardoso. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Antropologie et Politique - Les Principes du système de Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1974.

GOLDSCHMIDT, Victor. "Le problème de la civilization chez Rousseau". In *Manuscrito*, Vol. III, nº 2, abril de 1980, pp. 93-126.

JAEGER, Werner. *Paidéia : a formação do homem grego*. Tradução : Arthur M. Parreira ; adaptação do texto para a edição brasileira Mônica Stahel M. Da Silva ; revisão do texto grego Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

LIPPMAN, Edward. A. *Musical thought in Ancient Greece*. New York: Da Capo Press, 1975.

MOUSOPOULOS, Evangelos. *La musique dans l'oeuvre de Platon*. 2ª ed., Paris: P.U.F., 1989.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

PLATÃO. "Fedro". In: *Diálogos III*. Tradução, introdução e notas LledóIñigo. Madrid: Editorial Gredos, 1988.

PLATÃO. “Timeu”. In: *Diálogos VI*. Tradução, introdução e notas Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos, 1992.

PRADO JR., Bento. *A retórica de Rousseau*. São Paulo: CosacNaify, 2008

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da Filosofia Antiga. Antiguidade e Idade Média*. Volume 1. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 1990.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Dictionnaire de Musique. In: *Oeuvres Complètes*, Col. de la Pléiade, Volume V, 1995a.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1995 b.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a Origem das Línguas*. In *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Lourdes Santos Machado; introdução e notas Paul Arbousse Bastide e Lourival Gomes Machado. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

STAROBINSKI, Jean. Apresentação e notas ao “Essai sur l’origine des langues”. *Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1995.

TATON, René. *La ciencia antigua y medieval (de los orígenes a 1450)*. Barcelona: Ediciones Destino, 1985, 2ª ed. Título original: *La science antique et médiévale (Des origines à 1450)*.

TOMÁS, Lia. *Ouvir o Logos: música e filosofia*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

THÉODORE DE BÈZE, O *LIBERUM VETO* E OS "ARTIGOS DO REI HENRIQUE" DA POLÔNIA: AS ORIGENS DO ESPLENDOR CONSTITUCIONAL NO SÉCULO XVI E DA DECADÊNCIA POLÍTICA DA SERENÍSSIMA *RES PUBLICA POLONIAE* DIAGNOSTICADA POR ROUSSEAU NO SÉCULO XVIII

Silvio Gabriel Serrano Nunes¹

Resumo: Neste artigo, serão abordadas as repercussões da Filosofia Política de Théodore de Bèze no protagonismo da nobreza protestante da Polônia no século XVI, que culminou no documento constitucional "Artigos do Rei Henrique", cujo teor assinala, entre outras limitações ao poder real, a obrigação do rei de convocar o parlamento com regularidade, bem como de submeter os impostos extraordinários à assembleia parlamentar, declarar a guerra ou celebrar a paz somente depois da anuência da "Sejm" — o parlamento da Polônia dominado pela nobreza. Nesse período também são fortalecidas outras prerrogativas desse estamento, como o *liberum veto*. Apesar de não ter sido formalmente codificado o princípio do *liberum veto*, o caos experimentado pela Sereníssima República da Polônia, objeto de muitas das críticas de Rousseau à organização política polonesa, tem suas origens naquelas prerrogativas da nobreza garantidas no século XVI, como se demonstrará.

Palavras-Chave: Théodore de Bèze – Constitucionalismo – Artigos do Rei Henrique – Rousseau – Polônia.

O presente texto tem por finalidade² abordar as repercussões do pensamento político de Théodore de Bèze no protagonismo da nobreza protestante da Polônia no século XVI, que culminou no documento constitucional "Artigos do Rei Henrique", cujo teor assinala, entre outras limitações ao poder real, a obrigação do rei de convocar o parlamento com regularidade, submeter os impostos extraordinários à assembleia parlamentar da nobreza,

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo. E-mail: serrano.nunes@gmail.com

² Registramos que a motivação deste artigo parte da afirmação da Professora Dra. Maria das Graças de Souza, de que suas incursões em orientações sobre autores de Filosofia Política com matriz na tradição da Reforma Protestante se deve a Rousseau, nos termos do exemplar original de seu *Memorial*, com correções manuscritas da autora que guardo em um relicário em minha biblioteca.

declarar a guerra ou celebrar a paz somente depois da anuência da “Sejm” — o parlamento da Polônia dominado pela nobreza —, sendo que nesse período também são fortalecidas outras prerrogativas dessa classe como o *liberum veto*.

Apesar de não ter sido formalmente codificado o princípio do *liberum veto*, o caos experimentado pela Sereníssima República da Polônia, objeto de muitas das críticas de Rousseau à organização política polonesa, tem suas origens naquelas prerrogativas da nobreza garantidas no século XVI, como se demonstrará.

No que tange à obra “Do Direito dos Magistrados”, de Théodore de Bèze, publicada em 1574, a sexta questão, além de ser a mais importante, por analisar a tirania manifesta, também apresenta a peculiaridade de se afastar da exclusividade da autoridade bíblica e inserir exemplos seculares da história universal que cancelam a reação ativa em face da tirania.

O recurso à argumentação histórica é típico do gênero retórico judiciário, predominante no principal escrito político de Bèze, conforme explica Benoit Girardin:

O gênero judiciário, de longe, é o mais desenvolvido na herança retórica e determina uma ligação bem particular com a história: aquilo que está dentro do processo e em causa se encontra constituído de “fato”. Em verdade, ele se ocupa inicialmente se isso se passou ou não (*ansit*), antes de perguntar o que se passou ou não (*quid sit*) e a qualificação judiciária requisitada. O que pertence à história é de tal modo colocado à distância, [em busca de] objetividade: fala-se sobre os fatos, raramente a partir deles.

O que se busca na história [...] são os exemplos. Os antigos praticaram e fizeram certas coisas, eis o que interessa, eis o que é útil aos contemporâneos. A segunda metade do século XVI italiano o manifesta claramente. O passado só se torna objetivo quando nele se buscam exemplos; ele deve edificar.

[...] O passado é sempre medido por uma instituição estabelecida: um corpo de leis, uma ética, o bom senso comum. O singular é sempre remetido à generalidade, o fato sempre medido por uma norma instituída antes dele. [...] O desejo da retórica se contempla se confirmar, se cumprir o que já era instituído, possível, desejável.³

O afastamento momentâneo da autoridade bíblica decorre da necessidade de uma fundamentação baseada num arcabouço teórico que Quentin Skinner denomina de *constitucionalismo*⁴, o que requer amparo na *historicidade*. Uma vez que conceitualmente o constitucionalismo está associado à ideia de “governos moderados, limitados em seus poderes”⁵, é certo que, por extensão conceitual, apresenta os atributos de *universalidade* e *historicidade*, que geralmente são reconhecidos nos *direitos fundamentais de primeira geração*⁶, coincidentemente considerados marcos inaugurais do constitucionalismo do Ocidente⁷.

³ GIRARDIN, *Rbétorique et Théologique Calvin le Commentaire de l'Épître aux Romains*. 1979, pp. 223-224.

⁴ SKINNER, *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. 2000, cap. 16.

⁵ FERREIRA FILHO, *Curso de Direito Constitucional*. 1993, p. 7.

⁶ BOBBIO, *A Era dos Direitos*. 1992, p. 70-71.

⁷ BONAVIDES, P. *Curso de Direito Constitucional*. 2007, p. 563.

Bèze desenvolve a questão do recurso à história em sua fundamentação constitucionalista, de modo muito semelhante a uma de suas fontes da historiografia clássica, Tito Lívio, que na obra *Ab Urbe Condita Libri*, a mais citada pelo reformador genebrino dentre as obras da Antiguidade Clássica, assim expressa sobre a função *moral* da História para uma comunidade política:

[...] a meu ver, o que é preciso estudar com toda a atenção é a vida e os costumes de outrora, é a obra dos homens que na paz e na guerra ajudaram a construir e engrandecer o império. Em seguida, observar como o paulatino enfraquecimento da disciplina acarretou, por assim dizer, o relaxamento dos costumes e como sua decadência cada vez mais acentuada levou-os à queda brusca de nossos dias, quando a corrupção tanto quanto seus remédios nos parecem insuportáveis.

O que é sobremodo salutar e producente, no conhecimento da história, são os exemplos instrutivos de toda espécie que se descobrem à luz da obra [*Ab Urbe Condita Libri*]. Nela se encontram, para o teu benefício e o de teu país, modelos dignos de imitação assim como ações vergonhosas, cujas causas e consequências é preciso evitar⁸. Em outras palavras, Tito Lívio “atribui a seus personagens de eleição aquela soma de virtudes que convencionalmente associamos ao romano antigo. É sua convicção de que semelhantes virtudes não mais tinham lugar em meio à corrupção geral de sua época, propensa ao luxo, à moleza, à sensualidade”⁹.

De certa maneira, ao apontar tanto a degeneração que a tirania ocasiona no sistema político de sua época, na França dos *Valois* afundada em conflitos religiosos, bem como os remédios contrários a tal tirania, Bèze tenta eleger modelos de liberdade e boa condução da política como havia feito na Antiguidade Clássica Tito Lívio, autor pertencente a uma geração de historiadores cujos paradigmas do passado estavam se perdendo enquanto as perspectivas de futuro revelavam-se muito imprecisas, conforme explica Jane D. Chaplin, ao referir-se aos *exempla* deste e de seus contemporâneos:

[...] ainda que os *exempla* naturalmente fizessem parte da tradição historiográfica na qual Lívio escreveu, seus contemporâneos, mais do que quaisquer outros historiadores, demonstram o paralelo mais próximo de tal interesse neles. Isso é especialmente verdadeiro para Augusto, que empregou os exemplos históricos extensivamente em sua reconstrução do mundo romano e fez particular uso da exemplificação na *elegia* em seu fórum. A conclusão sugere que os *exempla* tiveram um especial valor para uma geração cujo passado tinha entrado em colapso e cujo futuro era incerto.¹⁰

⁸ LÍVIO, *História de Roma (Ab Urbe Condita Libri)*. 1989, p. 18.

⁹ PEIXOTO, “Introdução”. In: LÍVIO, Tito. *Op. cit.*, p. 13.

¹⁰ CHAPLIN, *Livy's Exemplary History*. 2000, p. 31.

Sobre as conexões entre história e pensamento político no século XVI, sem dúvida deve-se mencionar Maquiavel, que se destaca como grande devedor teórico de Tito Lívio e divulgador do valor do precedente histórico no seio da filosofia política.

Apesar de Théodore de Bèze, entre outros pensadores políticos huguenotes do século XVI, se contrapor direta ou indiretamente às ideias de Maquiavel, principalmente sobre a instituição do *principado*, é perfeitamente viável estabelecer um paralelo entre ambos no que concerne ao recurso à História. E no caso de Maquiavel, como explica Patrícia Fontoura Aranovich:

A razão por si só não tem clareza suficiente para sustentar uma posição e, apenas quando amparada pelos exemplos, assume a capacidade de ser um fundamento seguro para o conhecimento. Neste sentido, a imaginação, compreendida como a razão sem o apoio da história, não pode cumprir este papel. Maquiavel desqualifica aqui o que poderíamos chamar de pensamento abstrato da política ou, ainda, de ideal, assimilando-o à imaginação ou fantasia. O que guia esta perspectiva é a ideia de que, em Maquiavel, política e história não podem ser separadas, porque se o forem, serão insuficientes para a compreensão da realidade. Ou seja, a história é a única realidade e qualquer pensamento político deve ser nela fundada, sob pena de se tornar fantasmagórico. [...] Maquiavel afirma no capítulo 15 de *O Príncipe* [...] que não falará de repúblicas que jamais existiram, mas das que existiram e existem de fato e, já no primeiro capítulo do *Príncipe*, Maquiavel havia colocado a questão, senão nestes termos precisos, de um modo bastante claro, ao afirmar que seu objeto são os estados que existem e existiram, os estados reais.¹¹

Se na obra *O Príncipe*, Maquiavel já sinaliza a importância da História para a argumentação de sua teoria política, na obra *Discorsi* enfatiza ainda mais o valor dos *exempla* para a teoria política, ao afirmar a função universal dos exemplos históricos para a boa ponderação antes da tomada de decisões políticas:

Quem considere as coisas presentes e as antigas verá facilmente que são sempre os mesmos os desejos e os humanos em todas as cidades e em todos os povos, e que eles sempre existiram. De tal modo que quem examinar com diligência as coisas passadas facilmente preverá as futuras, em qualquer república, prescrevendo os remédios que foram usados pelos antigos; ou, se não encontrar remédios já usados, pensará em novos, devido à semelhança dos acontecimentos. Mas, como essas considerações são negligenciadas ou não entendidas por quem lê, ou, se são entendidas, não são conhecidas por

¹¹ ARANOVICH, *História e Política em Maquiavel*. 2007, pp. 27-29.

quem governa, segue-se que sempre se veem os mesmos tumultos em todos os tempos.¹²

Após apresentar em tese os mecanismos institucionais para controlar e combater os tiranos e antes de inserir um amplo rol de exemplos históricos distribuídos num vasto espectro geográfico e cronológico, Bèze justifica categoricamente sua proposta semelhante a de Tito Lívio: “E de fato vejamos se em todos os tempos e em todas as nações mais conhecidas, se isso não foi assim praticado”¹³.

O recuo do uso da autoridade da história bíblica de afinidade teológica nesse capítulo constitui ponto crucial para abrir espaço à historiografia secular ou profana como autoridade na fundamentação do tratado, sobretudo a historiografia da tradição clássica. Mesmo quando citada a história de Israel nesse tópico de seu tratado, Bèze faz uma abordagem peculiarmente secular, conforme veremos.

Outro traço do recurso aos exemplos históricos é a sua disposição em ordem não cronológica, mas conforme sua importância, para compor uma teoria substancialmente convincente, que possibilite aos protestantes de seu tempo resistir em boa consciência contra a tirania dos Valois. Nesse sentido, Bèze justifica a exposição do paradigma da Roma Antiga logo de início e não o da Grécia Antiga, pois o primeiro conteria os fundamentos da monarquia francesa. Por essa mesma razão, finaliza circularmente a exemplificação, expondo a configuração de uma monarquia francesa condicionada, lastreada na própria história nacional francesa.

Referindo-se ao manejo não-cronológico dos exemplos históricos, Paul-Alexis Mellet assinala:

Em o Direito dos Magistrados, Bèze indica que a mesma ‘regra de retidão’ guia tanto os Cristãos como os Pagãos. No decorrer da longa lista de 13 exemplos ilustrando o poder dos magistrados, de resto ele aborda sucessivamente: os Romanos, os Atenenses, os Lacedemônios, a monarquia de Israel, antes de passar a exemplos mais recentes [como o da Polônia]. A distinção que fiz até aqui, entre os exemplos bíblicos e históricos, constitui assim um verdadeiro anacronismo. A lei de Deus inspirou, mesmo sem ter essa intenção, todos os homens. A partir disso, os exemplos podem ser tirados indistintamente da história bíblica, antiga, medieval ou mesmo moderna.¹⁴

Isso sugere, em última análise, que o recurso à história estaria atrelado à ideia de *universalidade* que Bèze pretende atribuir às suas teses de resistência.

¹² MAQUIAVEL, *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. 2007, p. 121.

¹³ BÈZE, *Du Droit des Magistrats*. 1970, p. 24.

¹⁴ MELLET, “Du Passé au Présent: Les Sources du Droit des Magistrats sur leurs Sujets (1574)”. 2007, p. 541-542.

Ao valer-se de exemplos de seus dias ou bem próximos a eles, referentes a outras nações, muitas das quais em processo de consolidação da Reforma Protestante, Bèze salienta o caráter próprio do *Calvinismo*, para o qual ele mesmo contribui, o *internacionalismo* desse ramo da fé reformada:

Os protestantes calvinistas tinham um credo e uma causa que ultrapassava as fronteiras e que se manifestava não apenas por meio de suas simpatias políticas, mas também pelos bolsos e bolsas. Os calvinistas ingleses interviram militarmente na Escócia, na primeira Guerra Religiosa na França e nos Países Baixos. Acolheram com satisfação e ajudaram a sustentar igrejas de “estrangeiros” franceses e holandeses em Londres e em outros lugares. Levantaram recursos para a defesa de Genebra contra o duque de Savoia na década de 1580 e para ajudar ao Palatinado, devastado pela Guerra dos Trinta Anos na década de 1620. Trata-se de uma história de soldados (voluntários ou mercenários) e de financistas.¹⁵

Como centro gravitacional da projeção internacional do Calvinismo, Patrick Collinson responsabiliza principalmente o próprio Bèze, fornecendo uma boa síntese do dinamismo intelectual e político deste autor, ao narrar a origem do *Calvinismo* da seguinte forma:

[O Calvinismo] Como sistema de ideias e práticas, entretanto, foi principalmente criado pela geração seguinte, especialmente Théodore de Bèze (1519-1605), conhecido como Beza, primeiro professor da Academia de Genebra, onde deu aulas durante quase quarenta anos. Beza se tornou sucessor de Calvino como o mais graduado da Companhia dos Pastores e conselheiro de igrejas e governos civis de status internacional. Foi Beza quem durante todos aqueles anos poupou o Calvinismo das lutas intestinas que esfacelaram o Luteranismo após a morte de Lutero. [...] A ordem da Igreja calvinista passou a ser considerada universalmente normativa, até mesmo nos Estados monárquicos, e uma carta de Beza sobre o tema dos bispos ajudou o lançamento do Presbiterianismo na Inglaterra e na Escócia (embora até mesmo Beza soubesse usar de brandura ao escrever a Elizabeth da Inglaterra). As políticas calvinistas se enrijeceram e Beza sancionou, como jamais fizera Calvino, o direito dos ‘magistrados inferiores’ de resistir a governantes tirânicos.¹⁶⁻¹⁷

Mesmo que Théodore de Bèze tenha revelado prudência quanto a ascender à liderança da Igreja Reformada em Genebra e se esforçado para que não lhe fossem confiados

¹⁵ COLLINSON, *A Reforma*. 2006, p. 121.

¹⁶ Nas mais diversas circunstâncias históricas e geográficas em que aparecesse o problema da tirania.

¹⁷ COLLINSON, *A Reforma*. 2006, p. 122.

tal encargo e honra de forma permanente, sempre teve consciência de sua missão como um protagonista no delicado arranjo político internacional de uma Europa dilacerada pelos conflitos religiosos, após o vazio deixado pela morte de Calvino. Algo aferido em sua correspondência a Zurique, logo depois do falecimento de seu antecessor: “Era um Francês ele e eu também sou Francês porque tal foi a vontade do Senhor. Mas Deus não deixou que nos deixássemos guiar [...] pela preocupação exclusiva de nossa pátria [...] devemos velar pelos homens que nós amamos, não apenas na qualidade de Franceses, mas como servidores da fé”¹⁸.

Dentre todos os exemplos citados por Bèze, a Polônia talvez seja o que melhor comprove sua argumentação quanto à neutralidade do constitucionalismo para salvaguardar o movimento reformador francês sem apelar para questões religiosas, capaz de captar inclusive a simpatia ou ao menos um espaço de negociação com o partido católico moderado (nos termos da visão geral de Skinner sobre a literatura calvinista continental do século XVI)¹⁹.

Merece destaque a atuação diplomática de Bèze no delicado concerto europeu de então²⁰, em que a fé reformada apresentava-se como uma problemática política supranacional para as nações que lentamente se organizavam em termos políticos, sobretudo no caso da Polônia. Bèze teve papel relevante durante a dieta da eleição do novo rei na primeira metade da década de 1570, ocasião em que, de acordo com as predileções de Catarina de Médici, a coroa francesa tentava eleger como rei da Polônia Henrique, duque d’Anjou, irmão de Carlos IX, e para tanto a regente francesa necessitava negociar com ministros protestantes da Polónia²¹, aconselhados por cartas e emissários de Genebra.

Para prover a defesa do candidato francês perante a dieta, fora designado o bispo católico de Valence, Jean de Monluc²². Bèze salienta que em um dos discursos do bispo

¹⁸ BÈZE, Documents -“La Réforme Française après la Mort de Calvin. Théodore de Bèze à H. Bullinger (Genève, 06 Août 1564)”. 1898, p. 600.

¹⁹ SKINNER, *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. 2000, p. 576.

²⁰ Kingdon aponta que os negócios poloneses nesse período ocupam demasiadamente a correspondência de Bèze, sobretudo com Bullinger, expoente da Igreja reformada em Zurich. (Cf. KINGDON, “Introdução”. 1970, p. XVIII).

²¹ KINGDON, *Op. cit.*, p. XVIII.

²² Jean Monluc, um homem da Igreja e do Estado, participou como diplomata na época da regência de Maria de Guise na Escócia em 1548 e, posteriormente, em 06 de julho de 1560, conseguiu firmar o tratado com os lordes da Congregação da Escócia que disciplinava a retirada das tropas francesas e inglesas do solo escocês, em meio à conturbada revolução política e reforma religiosa lideradas por John Knox. Como hábil negociador, Jean Monluc atuou nas negociações que colocaram fim na primeira guerra religiosa e, na certa, por sua notável experiência nas tratativas com os protestantes da França e da Europa, “uma de suas grandes missões constituiu em ir à Polónia para preparar a eleição do duque d’Anjou. Ele formou uma equipe com seu filho natural, Jean Choisin, e outros. O bispo de Valence se colocou a caminho em 17 de agosto de 1572. Estava em Saint-Dizier quando tomou conhecimento da São Bartolomeu, o que lamentou. Acelerando sua chegada à Polónia, ali refutou vários escritos. Sua arenga em relação à dieta [citada por Bèze], iniciada em 3 de abril de 1573, teve grande sucesso. A eleição ocorreu entre 4 e 8 de março e coroou suas expectativas. Por contar com a confiança do novo rei, Henrique III, na França, passou a figurar na lista dos 79 membros do Conselho, de 17 de setembro de 1574, como também o Marechal [Monluc], seu irmão” (BOUCHER, “Monluc”. 1998, p. 1111-1116).

haveria o reconhecimento da validade de sua tese quanto ao comprometimento dos reis para com as leis, quando eleitos, tese defendida, todavia, pelo partido católico adversário da França.

Nas negociações prévias à eleição, com amplos poderes como procurador da coroa francesa, o bispo de Valence fez concessões a vários pontos das reivindicações protestantes²³ de tal forma que, depois de eleito e coroado, o duque d'Anjou teve que renunciar de forma tácita ao direito adquirido sobre o trono polonês, ao regressar à França em razão da morte de seu irmão Charles IX.

Diante dessas circunstâncias e graças às várias prerrogativas da nobreza, o peso da coroa polonesa era para Henrique mais “uma rocha sobre a cabeça” do que um símbolo de poder feito de metal nobre e pedras preciosas²⁴.

Bèze, um dos articuladores das reivindicações dos protestantes²⁵, descreve em seu tratado como os poloneses elegiam seus reis sob certas condições que uma vez descumpridas desobrigavam à obediência, o que não poderia ser mais posto em dúvida desde “a última eleição em que fizeram de Henrique, irmão do Rei da França, [tornar-se rei]”²⁶.

As condições a serem observadas mencionadas por Bèze são aquelas impostas pelos Artigos do Rei Henrique, um documento constitucional que já foi considerado um primeiro *Bill of Rights*, apto a instituir a “liberdade dourada”²⁷ na Sereníssima *Res Publica Poloniae*²⁸.

Assim como em Veneza, o controle da nobreza sobre aquele que ocupa a suprema magistratura executiva se mostraria como uma característica louvável de estabilização do regime político nos séculos XVI e XVII. Porém, essa reputação positiva seria gravemente abalada no século XVIII, como se constata nas incisivas críticas de Rousseau após seu diagnóstico a respeito da situação política polonesa e sua proposta de reformas para uma nova arquitetura constitucional.

Os Artigos do Rei Henrique, documento instituído após a Confederação de Varsóvia em 1573, consubstancia um “contrato constitucional fixo”, vinculando todos os reis eleitos da República das Duas Nações desde então²⁹.

Esse documento tinha por diretivas políticas principais: a *Sejm* (assembleia) tinha o poder de eleger o rei, que era proibido de buscar um sucessor em vida; o rei era obrigado a convocar a *Sejm* por seis semanas a cada dois anos; impostos extraordinários, decisões sobre a guerra e a paz dependiam da *Sejm*; era garantida a paz religiosa entre as denominações professadas na Polônia³⁰.

²³ KINGDON, “Introdução”. 1970, p. XVIII-XIX.

²⁴ JOUANNA, et. al. *Histoire et dictionnaire des guerres de religion, 1559-1598*. 1998, p. 606.

²⁵ Genebra credencia e instrui o nobre huguenote Rémon, barão de Thyr, após requisição das igrejas reformadas da Polônia, para as negociações diretas e pessoais na eleição polonesa, porém o mesmo chega tarde demais para exercer qualquer influência (KINGDON, *Op. cit.*, p. XVIII-XIX).

²⁶ BÈZE, *Op. cit.*, p. 33.

²⁷ JEDRUCH, *Constitutions, Elections and Legislators of Poland*. 1998, p. 84.

²⁸ A Polônia também era chamada de “República das Duas Nações”, devido à junção da Lituânia a essa comunidade política.

²⁹ ROHAC, “It Is by Unrule That Poland Stands” *Institutions and Political Thought in the Polish-Lithuanian Republic*. 2008, p. 218.

³⁰ ROHAC, *Op.cit.*, p. 218.

Segundo Dalibor Roháč, os *Artigos do Rei Henrique* representaram a codificação de privilégios e liberdades da nobreza já existentes. Ao parlamento polonês de então foram assegurados “poderes reais para formar controles eficientes para contrabalançar as ambições do monarca”³¹.

Já o *liberum veto* em nenhum momento específico da história polonesa foi propriamente codificado, de acordo com Dalibur Roháč, porém no século XVI tornou-se um verdadeiro princípio na dinâmica política da Polônia, tendo sido utilizado pela primeira vez de forma drástica no século XVII³², anulando uma sessão inteira da *Sejm*, em 1652.

Além dos *Artigos do Rei Henrique*, o parlamento sempre podia apresentar ao novo rei eleito um programa político específico chamado de *Pacta Conventa*, com cláusulas com as quais o rei deveria concordar³³.

O caráter vinculativo de ambos os documentos e suas cláusulas era reafirmado pelo juramento dos reis da Polônia a cada eleição:

Ao aderir a todas as condições, artigos e pontos nestes [*Artigos do Rei Henrique e Pacta Conventa*] expressos, eu protegerei e guardarei a paz e a tranquilidade entre as religiões dissidentes. Não permitirei de forma alguma romper com estes ou aboli-los por qualquer jurisdição minha ou por qualquer autoridade de meus oficiais ou dos cargos do reino por questões religiosas. Eu mesmo não quebrarei ou abolirei [os artigos convencionados] [...] sem demora ou prorrogações e sem qualquer consideração privada, eu administrarei a justiça para todos os habitantes do Reino em concordância com as leis públicas que foram estabelecidas em todos os domínios. Se eu violar o meu juramento de qualquer forma, os habitantes do Reino e de todos os domínios de cada povo [que compõe o reino] não devem mais prestar a mim obediência. De fato, se eu violar [os artigos acordados], eu os libero de toda lealdade e obediência devida ao Rei. Eu não buscarei nenhuma absolvição nem a aceitarei se ela me for oferecida voluntariamente. Que Deus me ajude.³⁴

Como argumento de autoridade para sua tese, cita o próprio *mediador* do partido oposto, o bispo católico Jean Monluc, que em “seu discurso pomposo impresso”³⁵ diz que

³¹ ROHAC, *Op.cit.*, p. 218.

³² ROHAC, *Op. cit.*, p. 213-215.

³³ ROHAC, *Op. cit.*, p. 218-219.

³⁴ Juramento dos Reis da Polônia, apud ROHAC, *Op. cit.*, p. 219.

³⁵Kingdon especula que a impressão do discurso *Oratio ad ordines Poloniae in electione novi Regis* citada por Bèze provavelmente teria ocorrido em 1573 na Cracóvia, havendo também ao menos “uma outra edição e traduções francesas, também impressas em 1573, mas na França, provavelmente depois da redação de *Du Droit des Magistrats*” (KINGDON, “Nota 2.” 1970, p. 34). Tivemos a oportunidade de analisar no setor de obras raras da Biblioteca Nacional da França uma edição francesa de 1573 com duas arengas de Jean Monluc proferidas por ocasião do processo eletivo do rei da Polônia, uma de 10 de abril de 1573 e outra de 25 de abril de 1573, esta última meramente para fazer elogios ao duque d’Anjou. Na primeira encontram-se elementos importantes para a teoria de Bèze, pois exaltava que na Gália natal do rei francês eleito para o trono polonês, os parlamentos (cortes de justiça) limitavam

os poloneses “tem assim bem regulado e limitado o poder de seus Reis”³⁶, ou seja, com a declaração do procurador da coroa francesa, fica reconhecida de forma inequívoca a validade universal das teses constitucionais de Bèze, limitadoras dos governantes, já que foram passíveis de reconhecimento por um membro do partido adversário ao deste autor.

Uma crítica contumaz a esses mecanismos de controle do poder, sobretudo pela nobreza, que são tão celebrados por Bèze, é elaborada por outro pensador clássico da Filosofia Política também associado a Genebra e suas virtudes republicanas. Trata-se de Jean-Jacques Rousseau, que aproximadamente dois séculos após a publicação do tratado de Bèze escreveu um ensaio com o sugestivo título de *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*.

Ao fazer um diagnóstico da evolução histórica das práticas políticas dos poloneses, Rousseau parte da percepção de que na Polônia havia três classes: “os nobres, que são tudo; os burgueses, que não são nada; e os camponeses que são menos do que nada”³⁷. Apesar de reconhecer a eleição como meio de manter a liberdade, nota que no caso polonês cada reino se vale desse mecanismo para abalar o Estado como um todo³⁸ e esclarece que o grande problema da Polônia seria o excessivo mecanismo de controle sobre o Poder Executivo, sobretudo por parte da nobreza, de modo a obstruir com tantos freios a regular possibilidade de se governar, elegendo como o pior deles o *liberum veto*³⁹, instrumento pelo qual exigia-se a unanimidade do corpo representativo polonês para as decisões políticas.

Rousseau não considera o *liberum veto* um mal em si, mas o abuso do seu uso e a confusão gerada entre as funções legislativa e administrativa, que são causas de anarquia política, conforme explica:

os reis e, portanto, as prerrogativas da nobreza polonesa também eram familiares aos franceses. Na arenga de 10 de abril de 1573, Jean Monluc esclarece a verdadeira natureza da missão diplomática que presidia. Sua legação diplomática tinha o objetivo de dissipar fraudes e enganos sobre a candidatura do duque d’Anjou. Monluc explica à nobreza da Polônia que “A Gália sempre foi muito estimada e apreciada pelas nações estrangeiras por bem saber administrar a Justiça e dar o direito a cada um”, de tal modo que “instituiu os parlamentos que parecem ter sido divinamente concedidos a nossos ancestrais, a fim de que [...] ao mais baixo e mais pequeno do povo mas principalmente aos nobres e gentil-homens fosse lícito agir e procurar por seus direitos na Justiça, mesmo [que a demanda fosse] contra o Rei”. Jean Monluc consigna de forma cabal o respeito às prerrogativas da nobreza polonesa, pois esses direitos são reconhecidos, em um linguajar de nossos dias, como “direitos adquiridos”, que não serão modificados pelo novo rei: “Quanto aos vossos privilégios, franquias, liberdades e imunidades, quanto aos vossos estados, ofícios e benefícios que se devem dar àqueles do país somente, não é preciso que nos coloquemos em pena [lamentação], pois tais coisas são vossas e não nossas. E quanto a nós, nós as manteremos sempre salvas e íntegras, sem que jamais as aspiremos”. (MONLUC, “Harangue faicte et prononcée de la part du Roy très-chrestien, le 10. jour du mois d'avril 1573.” Par... Jean de Montluc,... conseiller de Sa Majesté en son privé Conseil, & son ambassadeur par devers... les archevesques, évesques, palatins, castellans, magistrats, officiers, & généralement tout l'ordre & estat de la noblesse du... royaume de Poulonne, grand duché de Lithuanie, Russie, Prusse... en l'assemblée tenue à Warsavie, pour l'élection du nouveau roy, après le décez du sérénissime Sigismund Auguste. 1573, p. 5, 11-12, 33).

³⁶ BÈZE, *Op. cit.*, p. 34.

³⁷ ROUSSEAU, *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*. 1982, p. 42.

³⁸ ROUSSEAU, *Op. cit.*, p. 99.

³⁹ ROUSSEAU, *Op. cit.*, p. 48-49.

O *liberum veto* não é um direito vicioso em si mesmo, mas, assim que ultrapassa seu limite, torna-se o mais perigoso dos abusos. Ele era a garantia da liberdade pública; não é mais do que instrumento da opressão [...].

O *liberum veto* seria menos desarrazoado se incidisse unicamente sobre os pontos fundamentais da constituição; mas que tenha lugar geralmente em todas as deliberações das dietas é o que não se pode admitir de forma alguma. É um vício na constituição polonesa que a legislação e a administração não sejam suficientemente distinguidas; e que a dieta, exercendo o poder legislativo, a ele misture partes da administração, faça indiferentemente atos de soberania e de governo, frequentemente até mesmo atos mistos pelos quais seus membros são magistrados e legisladores ao mesmo tempo.

As mudanças propostas tendem a melhor distinguir os dois poderes e por isso mesmo marcar melhor os limites do *liberum veto*. Pois não creio que tenha alguma vez passado pelo espírito de alguém estendê-lo às matérias de pura administração, o que seria aniquilar a autoridade civil e todo o governo.⁴⁰

Gustave Pétitain, em seu escrito *Notícia Preliminar*, uma concisa história da Polônia anexa à obra de Rousseau em análise desde as primeiras edições⁴¹, explica a forma abusiva pela qual a nobreza polonesa há séculos se valia de suas prerrogativas de representação nas *Dietas*:

Os nobres, apenas gozando assim dos direitos de cidade, reuniram-se periodicamente nas dietinas, ou ‘dietas’ de palatinado, para nelas eleger os ‘núncios’ encarregados de representá-la na dieta geral. Esta se reunia a cada dois anos e era composta do senado e dos representantes da nobreza; ela partilhava com o rei o poder legislativo.

A este germe sempre subsistente de confusão e de desordem acrescentavam-se: 1) a dependência absoluta de cada núncio, resultando das instruções que lhe haviam sido dadas na dietina e da qual ele não podia se afastar; 2) o direito do *liberum veto*, que tornava a deliberação de toda e qualquer dieta infrutuosa pela oposição de um só membro, direito cujo uso não podia ser situado para além de 1650, mas de que os nobres poloneses se tinham desde então mostrado tão ciosos que ele se convertera em lei máxima do Estado.⁴²

Em termos conclusivos, pode-se afirmar que a *virtuosa* forma aristocrática de governo da Polônia, que já fora chamada de “a liberdade dourada”, celebrada por Bèze no século XVI, graças aos seus eficazes mecanismos de controle do poder real, principalmente na oportunidade das eleições do rei pela nobreza, foi posta em xeque por autores posteriores como J. J. Rousseau e Pétitain, ao explicitarem a *degeneração* numa *oligarquia*, que criava obstáculos insuperáveis para os instrumentos decisórios do Estado, ao impor a unanimidade

⁴⁰ ROUSSEAU, *Op. cit.*, p. 65.

⁴¹ FORTES, “Nota 1”. 1982. p. 17.

⁴² PÉTITAIN, “Notícia Preliminar.” In: ROUSSEAU, *Op. cit.*, p. 18.

na deliberação dos corpos legislativos, gerando um quadro anárquico do regime político polonês.

THÉODORE DE BÈZE, THE *LIBERUM VETO* AND THE "KING HENRY'S ARTICLES "OF POLAND: THE ORIGINS OF BOTH CONSTITUTIONAL SPLENDOR IN THE 16TH CENTURY AND POLITICAL DECADENCE OF THE MOST SERENE *RES PUBLICA POLONIAE* DIAGNOSED BY ROSSEAU IN THE 18TH CENTURY

Abstract: This article will approach the repercussion of the Political Philosophy of Théodore de Bèze, related to the protagonism of the Polish Protestant nobility in century XVI, which culminated in the constitutional document “Articles of the King Henry”. Among other restrictions to the royal power, the document appoints that: the king must call the parliament regularly as well as submit extraordinary taxes to the parliamentary assembly; the king only can declare war or celebrate peace with the consent of the “Sejm” – the Polish parliament, headed by the nobility. In this period, other prerogatives of this class are strengthened, like the *liberum veto*. Although the principle of the *liberum veto* was not formally codified, the chaos experienced by the The Most Serene Republic of Poland – object of many of Rousseau’s criticism regarding the Polish political organization – has its origins in those prerogatives from the Sixteenth Century, as will be shown.

Keywords: Théodore de Bèze – Constitutionalism – Articles of the King Henry – Rousseau – Poland.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANOVICH, Patrícia Fontoura. *História e Política em Maquiavel*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

BÈZE, Théodore de. “Documents — La Réforme Française après la Mort de Calvin. Théodore de Bèze à H. Bullinger (Genève, 06 Août 1564)”. *Bulletin de la Société de l’Histoire du Protestantisme Français*. Paris: n. 47, p. 594-603, 1898.

_____. *Du Droit des Magistrats*. Genève: Droz, 1970.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BONAVIDES, Paulo. *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo: Malheiros, 2007.

BOUCHER, Jacqueline. “Monluc”. In: JOUANNA, Arlette; BOUCHER, Jacqueline; BILOGHI, Dominique; LE THIEC, Guy. *Histoire et dictionnaire des guerres de religion, 1559-1598*. Paris: Robert Lafont, p. 1111-1116, 1998.

CHAPLIN, Jane D. *Livy’s Exemplary History*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

COLLINSON, Patrick. *A Reforma*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

FERREIRA FILHO, Manoel Gonçalves. *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo: Saraiva, 1993.

GIRARDIN, Benoit. *Rhétorique et Théologique Calvin le Commentaire de l'Épître aux Romains*. Paris: Éditions Beauchesne: 1979.

JEDRUCH, Jacek. *Constitutions, Elections and Legislators of Poland*. New York: Hippocrene Books, 1998.

JOUANNA, Arlette; BOUCHER, Jacqueline; BILOGHI, Dominique; LE THIEC, Guy. In: JOUANNA, Arlette; BOUCHER, Jacqueline; BILOGHI, Dominique; LE THIEC, Guy. *Histoire et dictionnaire des guerres de religion, 1559-1598*. Paris: Robert Lafont, p. 606, 1998.

LÍVIO, Tito. *História de Roma (Ab Urbe Condita Libri)*. São Paulo: Paumape, 1989.

MAQUIAVEL. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MELLET, Paulo-Alexis. Du Passé au Présent: Les Sources du Droit des Magistrats sur leurs Sujets (1574). *Théodore de Bèze (1519-1605): Actes du Colloque de Genève (septembre 2005), Travaux d'Humanisme et Renaissance, CDXXIV*. Genève: Droz, 2007.

MONLUC, Jean. *Harangue faite et prononcée de la part du Roy très-chrestien, le 10. jour du mois d'avril 1573. Par... Jean de Montluc,... conseiller de Sa Majesté en son privé Conseil, & son ambassadeur par devers... les archevesques, évesques, palatins, castellans, magistrats, officiers, & généralement tout l'ordre & estat de la noblesse du... royaume de Poulonne, grand duché de Lithuanie, Russie, Prusse... en l'assemblée tenue à Warsavie, pour l'élection du nouveau roy, après le décès du sérénissime Sigismund Auguste*. Paris: Jean Richerlibraire, 1573.

PEIXOTO, Paulo Matos. “Introdução”. In: LÍVIO, Tito. *História de Roma (Ab Urbe Condita Libri)*. São Paulo: Paumape, 1989.

ROHAC, Dalibor. “It Is by Unrule That Poland Stands” Institutions and Political Thought in the Polish-Lithuanian Republic. *The Independent Review*. Oakland: The Independent Institute, v. 13, n. 2, p. 209-224, 2008.

ROUSSEAU, J. J. *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FORTES, Luiz Roberto Salinas. “Nota 1”. In: ROUSSEAU, J. J. *Considerações sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 17.

SKINNER, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ORIGEM E ALTERAÇÃO NO PENSAMENTO LINGUÍSTICO-MUSICAL DE ROUSSEAU

Mauro Dela Bandera¹

Resumo: A linguística de Rousseau transita entre dois polos distintos, mas igualmente válidos, quais sejam, o saber antropológico e o julgamento histórico do estado presente. O objetivo maior deste trabalho é apresentar cada um destes polos: o último apoia-se em um modelo único e originário de língua (uma protolíngua) que paulatina e historicamente se degeneraria, corrompendo-se; ao passo que o primeiro multiplica as origens de modo a afirmar positivamente as diferenças, explicando-as enquanto tais. Um se constitui em escala de medida, outro em antídoto contra o etnocentrismo.

Palavras-chave: Rousseau – linguagem – música – antropologia – história.

Um ar de mistério ronda há muito tempo o *Ensaio sobre a origem das línguas* de Jean-Jacques Rousseau. Sabemos que o texto apareceu apenas em 1781 (três anos após a morte do autor) em um volume, intitulado *Tratados sobre a música*, publicado na cidade de Genebra. Desde pelo menos o final do século XIX, foram travadas inúmeras contendas a seu respeito, tão difíceis de serem resolvidas quanto a quadratura do círculo. O período e as condições em que o livro foi escrito constituem ainda hoje matéria de controvérsia entre os comentadores. Os intérpretes e historiadores mais autorizados raramente chegaram a um acordo sobre isso e quando o fizeram, é em geral por diferentes razões. O parentesco com o *Discurso sobre a desigualdade* é facilmente perceptível em vista do capítulo IX do *Ensaio* – que trata da formação das primeiras sociedades –, mas se há aí uma derivação ou elaboração independente não é nada fácil decidir, e a presença das discussões musicais, praticamente ausentes do *Discurso sobre a desigualdade*, torna ainda mais difícil estabelecer a posição da obra no percurso do pensamento do autor. O problema aumenta substancialmente pelo fato do *Ensaio* ser um texto sobre o qual Rousseau pouco se explicou e, quando o fez, sempre demonstrou certa reticência².

¹ Professor adjunto do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Acre (UFAC). E-mail: maurodelabandera@yahoo.com.br.

² Sobre a gênese e a cronologia do *Ensaio*, bem como sua relação com os demais escritos de Rousseau, ver nosso artigo “Questões de cronologia rousseauísta: o caso do *Ensaio sobre a origem das línguas*”.

Dito isto, analisaremos neste artigo a teoria da linguagem desenvolvida por Rousseau, procurando traçar algumas relações com outros escritos do autor, particularmente, os textos sobre música³, o *Discurso sobre a desigualdade* e o *Contrato social*. O percurso escolhido passará necessariamente por algumas emaiaparagens marcantes do pensamento linguístico de Rousseau: a posição ocupada pelas reflexões musicais nas páginas do *Ensaio*, sobretudo no discurso sobre a origem; a questão da degeneração das línguas que, justamente, vem alterar esta origem; e, por fim, a pluralidade de origens possíveis para as línguas. Este itinerário nos levará a compreender a articulação de duas perspectivas interpretativas, ambas presentes no texto de Rousseau: i) uma de tipo primitivo-defletivo que parte de um modelo primeiro/originário e encara a história como um processo que se realiza enquanto degeneração e afastamento; ii) outra de tonalidade antropológica que não se contenta com a unidade de uma só origem, mas que multiplica as origens de modo a afirmar positivamente as diferenças, aspirando entendê-las enquanto tais.

“Cantar-se-ia em lugar de falar”⁴

Para iniciarmos nossa investigação, imaginemos um leitor desavisado que pega ao acaso o *Ensaio* de Rousseau e a partir do título arrisca formular algumas hipóteses sobre o conteúdo do livro e fazer um plano de leitura. Seu título completo é *Ensaio sobre a origem das línguas: no qual se fala da melodia e da imitação musical*. O filósofo anuncia duas partes, a primeira concernente às línguas e a segunda à música sob dois aspectos precisos: a melodia e a imitação. A mesma divisão de matérias aparece na disposição dos capítulos: alguns versam sobre a linguagem e as línguas e outros abordam questões fundamentalmente musicais. Esse leitor imaginário provavelmente se surpreenderá com a relação entre reflexões sobre a linguagem e teoria musical. O que significa, questionará ele, afirmar que a música e a língua possuem entre si alguma afinidade ou algum laço que as une? Ou melhor, qual é o lugar da música no quadro da teoria da linguagem de Jean-Jacques Rousseau e na economia do *Ensaio*? Será que se poderia pensar que se trata apenas de um paralelo sem maiores conseqüências para a argumentação do autor ou essa aparente confusão de temas esconde uma lógica profunda e rigorosa?

Para melhor elucidar esse ponto, vale a pena citar uma passagem em que Paul Valéry anuncia a separação existente entre as palavras e a música:

Que se evoque a linguagem e a melodia primitiva, a separação das palavras e da música, a arborescência de cada uma, a invenção dos verbos, da escrita, a complexidade figurada das frases tornando-se possível, a intervenção tão curiosa das palavras abstratas e, de outra parte, o sistema dos sons se

³ Uma peculiaridade interessante dos textos de Rousseau concernentes à música e à linguagem é que cada um deles se contamina com elementos dos demais. O *Ensaio sobre a origem das línguas*, o *Princípio da melodia*, o *Exame dos dois princípios*, os artigos da *Enciclopédia*, a *Carta sobre a música francesa* e o *Dicionário de música* são todos textos que se comunicam entre si, trocam fragmentos, implicam-se e confundem-se.

⁴ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 383.

formando, estendendo-se da voz à ressonância dos materiais, aprofundando-se pela harmonia, variando-se pelo uso dos timbres⁵

Rousseau nos oferece, a propósito da relação entre música e linguagem, uma concepção que se encontra nos antípodas daquela apresentada na *Introdução ao método de Leonardo da Vinci*. O autor de forma alguma admite “a separação das palavras e da música”, tal como evocada acima por Valéry. A seu ver, música e língua formavam um todo original e necessariamente constituído, um todo coeso, de modo que não se sabia mais até que ponto se fazia “cantar a língua e falar a música”⁶. A consubstancialidade originária da música e da língua é afirmada logo no final do capítulo II do *Ensaio*, no momento em que Rousseau diz que “as primeiras línguas foram cantantes e apaixonadas”⁷.

Quando a palavra eclodiu, no início da sociabilidade humana, não haveria distinção entre música, poesia e discurso.

Os primeiros discursos foram as primeiras canções: os retornos periódicos e compassados do ritmo, as inflexões melódicas dos acentos, fizeram nascer, com a língua, a poesia e a música, ou melhor, tudo isso não era outra coisa senão a própria língua⁸.

As línguas eram musicais, pois promoviam uma sucessão rítmica de sons diversamente modulados. Não poderia ser diferente já que a impressão sucessiva dos acentos formava uma melodia, com tons e ritmos próprios de uma música.

A ocorrência da música no capítulo II do *Ensaio* é reveladora. Confirma que Rousseau privilegia a voz humana e não qualquer tipo de manifestação musical. Seus textos linguístico-musicais valorizam o aspecto vocálico que se apresenta imediatamente sob a forma da melodização. A melodia é definida no verbete homônimo do *Dicionário de música* como a “sucessão de sons ordenados de tal maneira segundo as leis do ritmo” (entendido como diferença na duração/valor dos sons) “e da modulação”, de sorte “que ela forma um sentido agradável ao ouvido; a melodia vocal se chama canto; e a instrumental, sinfonia”⁹. No *Ensaio*, a sinfonia não tem lugar nas reflexões sobre a língua primeva, mas sim a melodia vocal, o canto. Em suma, é a voz humana o elemento a ser considerado.

Posto isto, inversamente ao que um leitor desavisado poderia pensar, é notório que o *Ensaio* não reúne duas matérias distintas. O livro não aproxima dois temas diversos e heterogêneos, mas, ao contrário, música e língua participam de um duplo movimento na obra de Rousseau, a saber: descrevem uma gênese única e constituem uma única e mesma estrutura. De acordo com as palavras de Bento Prado Júnior,

a música ocupa, de fato, um lugar central na economia do *Ensaio*: ela se encontra, ao mesmo tempo, no ponto de partida da gênese ideal e em um

⁵ VALÉRY, *Introduction à la Méthode de L. de Vinci*, p. 44.

⁶ ROUSSEAU, *Lettre à M. Burney et fragments d'observations sur l'Alceste de Gluck*, OC, V, p. 445.

⁷ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 381.

⁸ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 410.

⁹ ROUSSEAU, *Dictionnaire de musique*, OC, V, p. 884.

dos polos da reflexão sistemática. [...] Em sua ubiquidade, ao longo do *Ensaio*, a música se apresenta como o paradigma segundo o qual a história e a essência da linguagem são pensadas¹⁰.

Kintzler possui uma interpretação semelhante: “não somente música e língua derivam da mesma fonte, não somente elas são da mesma natureza, mas, ainda, uma é redutível à outra”¹¹. Para desvendar as implicações da relação entre língua e música, não é de todo fora de propósito demorarmos-nos na análise da ideia de *acento*. Com ela, entramos no coração do sistema linguístico desenvolvido por Rousseau, já que o acento é justamente o princípio ou o elo sobre o qual o autor estabelece a indistinção inicial e originária entre língua e música. No verbete “Melodia” do *Dicionário de música*, notamos que a presença do acento em uma determinada língua é o elemento responsável por fazer com que ela seja própria para a música. Se existe acento, a língua convém à música. Ou seja, ele determina o caráter vivo, melodioso e rítmico de uma língua; em contrapartida, sua ausência faz com que a língua tenha uma melodia fria, monótona e estéril¹². No verbete dedicado ao termo, Rousseau caracteriza o acento como “a semente de toda música”, sendo “a maior ou menor recorrência do acento a verdadeira causa que deixa as línguas mais ou menos musicais”¹³.

Definir o que é o acento, todavia, não é tarefa fácil. Tal definição figura apenas de forma insatisfatória nas páginas do *Ensaio*, pois por mais que apareça em quase todos os principais momentos e que se reconheça sua importância para a teoria da linguagem, o acento ainda é um conceito que aí permanece pouco esclarecido e jamais se deixa deduzir a uma acepção simples. Faz-se, então, necessário recorrer a outros textos do autor. No *Dicionário de música*, por exemplo, Rousseau define o acento como a modificação qualitativa e quantitativa da voz falante:

toda modificação da voz falante na duração ou no tom das sílabas e das palavras pelas quais o discurso é composto; isso mostra uma relação muito exata entre os dois usos dos *Acentos* e as duas partes da Melodia, a saber, o Ritmo e a Entonação¹⁴.

O acento introduz o fracionamento da duração e a modificação da altura do som. Em outras palavras, ele é a modificação da voz falante na duração e no tom, culminando em uma voz cantante, o elemento que faz da fala uma música, do discurso uma canção.

A partir dessa definição podemos indagar qual função o acento ocupa na economia do *Ensaio*. Aos olhos de Rousseau, os primeiros sons emitidos pelos homens foram convenientes aos sentimentos vivenciados, derivam diretamente das paixões. Tal como sugere Horácio nas páginas da *Arte poética* – ao refletir sobre a construção de um personagem o autor precisa cuidar para que seja garantida a conveniência que a ação desse personagem

¹⁰ PRADO JÚNIOR, *A retórica de Rousseau e outros ensaios*, pp. 152-153.

¹¹ KINTZLER, *Rameau et Rousseau: le choc de deux esthétiques*, p. XXXII.

¹² ROUSSEAU, *Dictionnaire de musique*, OC, V, p. 885.

¹³ ROUSSEAU, *Dictionnaire de musique*, OC, V, p. 614.

¹⁴ ROUSSEAU, *Dictionnaire de musique*, OC, V, pp. 613-614.

deve ter em relação à sua idade¹⁵ – também aqui, em Rousseau, cada tipo de sentimento e de paixão deve possuir um determinado acento que lhe seja conveniente. “Os acentos são mais frequentes ou mais raros, as inflexões mais ou menos agudas, segundo o sentimento que a eles se liga”, nos diz o *Ensaio*¹⁶. Para evidenciar isso, o autor elenca vários exemplos: não existe nenhum homem no mundo, demasiadamente frio e desprovido de sentimento, para dizer coisas apaixonadas sem jamais adocicar ou reforçar a voz¹⁷; “para comover um jovem coração, para repelir um agressor injusto, a natureza dita acentos, gritos, lamentos”¹⁸; ou ainda, “as paixões têm seus gestos, mas elas também têm seus acentos” e esses acentos “nos fazem tremer”¹⁹.

Os acentos funcionam na teoria da linguagem de Rousseau como o meio pelo qual as inflexões de voz são moduladas em função do gênero de paixão ou sentimento que se experimenta e que se exprime àqueles que escutam. Aos olhos do autor, servem fundamentalmente para comover e emocionar outra pessoa a partir de uma emoção ou comoção previamente experimentada pelo emissor, sendo o elo entre duas paixões: uma do emissor e outra do ouvinte. De acordo com a teoria apresentada, as inflexões de voz penetram no fundo dos corações dos ouvintes portando movimentos análogos às paixões que os arrancaram do emissor. Tais movimentos fazem com que os ouvintes sintam aquilo que ouviram, sem que seja necessário articular um sentido às palavras. Não por acaso Saint-Preux define na carta XLVIII da primeira parte da *Nova Heloísa* “o acento oratório e patético” como “a arte de falar ao ouvido e ao coração em uma língua que não articula as palavras”²⁰. Nesses termos, a concepção de linguagem de Rousseau “toma aqui o estado puro da palavra cantada”²¹; acompanha o próprio movimento da emoção; não se contentando em exprimi-lo, é sua parte integrante já que os acentos e as vibrações da voz nascem diretamente das paixões e podem evocar nos ouvintes paixões idênticas às primeiras, isto é, idênticas àquelas que os fizeram nascer. Isto mostra porque o sentimento é transmitido tão fidedignamente: “o acento”, nos diz o *Emílio*, “mente menos que a palavra”²².

De acordo com essa teoria, os acentos possuem uma relação íntima com os sentimentos e as paixões, de sorte que não nos surpreendemos quando Rousseau afirma que o Crátilo de Platão não é tão absurdo e ridículo quanto possa parecer²³. O acento das paixões que oferece à linguagem original suas primeiras palavras imitativas não está de forma alguma separado dessas paixões: “ele é o signo mal representativo; ele é antes o índice, ou seja, o

¹⁵ “Os anos, à medida que vêm, trazem consigo vantagens sem número; à medida que se vão, levam consigo um sem-número delas. Não se atribua a um jovem o quinhão da velhice, nem a um menino o dum adulto; a personagem manterá sempre o feitio próprio e conveniente a cada quadra da vida” (HORÁCIO, *Arte Poética*, p. 60).

¹⁶ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 410.

¹⁷ ROUSSEAU, *Examen de deux principes avancés par M. Rameau*, OC, V, p. 357. A mesma passagem pode ser encontrada, com algumas variantes, no texto *Princípio da melodia ou resposta aos erros sobre a música* (ROUSSEAU, *Du Principe de la mélodie*, pp. 454-455).

¹⁸ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 380.

¹⁹ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 378.

²⁰ ROUSSEAU, *Julie ou la nouvelle Héloïse*, OC, II, p. 133.

²¹ LEFEBVRE, *L'esthétique de Rousseau*, p. 21.

²² ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, OC, IV, p. 296.

²³ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 383.

sintoma”²⁴. Desse modo, os acentos não estão ligados às paixões por meio de uma relação representativa. A arbitrariedade convencionalista da função representativa da linguagem – de acordo com a qual certos sons representam determinadas ideias por convenção – é colocada de lado nesse momento das reflexões de Rousseau. Como bem notou André Wyss:

no começo (do homem; extrapolemos: da humanidade) não é o sentido que faz o objeto da comunicação, mas o “acento”, ou seja, é possível que a “primeira palavra” tenha um significado, mas isso não pode ser outra coisa senão aquilo que sugere a maneira de dizer; em suma, o acento antecedeu o sentido, e se houvesse em seguida um sentido, ele não faria senão suprir um acento que desapareceu. [Rousseau] situa o “acento” não somente no coração do significante, mas no lugar do significado, no momento original em que o signo ainda não está dividido em “significante” e “significado”, no momento em que a expressão, simples “acento”, é o índice da paixão que comunica (melhor: que traduz), no momento em que a expressão não está ainda separada do referente, portanto, onde o signo como tal, *stricto sensu*, não existe!²⁵

Uma interpretação análoga pode ser encontrada em Starobinski:

no início, a palavra não é ainda o sinal convencional do sentimento; é o próprio sentimento. Transmite a paixão sem transcrevê-la. A palavra não é um parecer distinto do ser que designa: a linguagem original é aquela em que o sentimento *aparece* imediatamente como *é*, em que a essência do sentimento e o som proferido são uma e mesma coisa. Rousseau não esquece de mencionar o *Crátilo* de Platão, pois sua descrição da *primeira língua* não faz mais que retomar, aplicando-a à paixão e ao sentimento, a hipótese das “denominações naturais” e dos “nomes primitivos”: “O nome contém por natureza uma certa retidão”.²⁶

O substancial de uma língua – e é justamente isso o que interessa – está nos tons e nos ritmos, nas vibrações e inflexões da voz, isto é, na cadência dos acentos ou na musicalidade da fala. Não se trata do sentido ou do significado das palavras. Em um primeiro patamar elevam-se a língua musicada pelos acentos e seus efeitos sobre as pessoas, ou seja, sua força evocativa. Em certa medida e mesmo que sejam – ou tenham se tornado – representativas, as línguas históricas ainda guardam, umas mais do que outras, certos resquícios da língua originária. As línguas orientais possuem maiores proximidades com a língua original do que as línguas modernas europeias. Não à toa Rousseau afirma que “toda sua força está nos acentos”²⁷.

²⁴ WYSS, Jean-Jacques Rousseau: *l'accent de l'écriture*, p. 26.

²⁵ WYSS, Jean-Jacques Rousseau: *l'accent de l'écriture*, p. 28.

²⁶ STAROBINSKI, Jean-Jacques Rousseau: *a transparência e o obstáculo*, p. 155.

²⁷ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 409.

“O canto tornou-se gradativamente uma arte inteiramente separada da língua”²⁸

Depois de pintar o retrato da língua primeva, o autor apresenta os elementos que contribuem para a degeneração das línguas: o excesso de consoantes e de articulações, a harmonização, o desvanecimento da imitação musical, a invenção da escrita, os desenvolvimentos da razão, os aperfeiçoamentos técnico-cognitivos e as alterações históricas, sociais, econômicas e políticas.

No início, as línguas não eram nem metódicas nem razoadas, quase não possuíam articulações, apenas “algumas consoantes interpostas, apagando o hiato das vogais”. A sentença de Rousseau é taxativa: “o acento se extingue e a articulação se estende”²⁹. A presença de articulações é um índice seguro dos processos de racionalização e de desenvolvimento sofridos por uma língua, pois são difíceis de serem produzidas sem o auxílio de exercícios e do aprendizado. Acerca dessa convencionalidade das articulações, em oposição aos acentos (naturais e espontâneos), o início do capítulo IV do *Ensaio* é particularmente instrutivo:

os sons simples saem naturalmente da garganta, permanecendo a boca naturalmente mais ou menos aberta; mas as modificações da língua e do palato que *fazem articular* exigem atenção, exercício; não se as faz sem o querer; todas as crianças têm necessidade de aprendê-las e várias não o conseguem facilmente.³⁰

O *Ensaio* apresenta uma oposição entre dois elementos, um original (o acento) e outro que vem em seu encalço, querendo roubar seu lugar, a saber, a articulação. O autor indica que

quem quer que estude a história e o progresso das línguas verá que mais monótonas se tornam as vozes, mais as consoantes se multiplicam e que aos acentos que desaparecem, as quantidades que se igualam são substituídas por combinações gramaticais e por novas articulações. [...] À medida que as necessidades crescem, os negócios se complicam, as luzes se expandem, a língua muda de caráter. Torna-se mais justa e menos apaixonada, substitui os sentimentos pelas ideias, não fala mais ao coração, mas à razão.³¹

A articulação tende a deslocar ou substituir a espontaneidade da vocalização e, por isso, no decorrer da história, a energia do acento acaba por se perder. Crivadas por elementos

²⁸ ROUSSEAU, Du Principe de la mélodie, p. 461.

²⁹ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 384.

³⁰ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 382 (grifo nosso).

³¹ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 384.

convencionais (consoantes mudas e articulações), as línguas tendem a perder suas inflexões acentuadas no decorrer da história, tornando suas vogais monótonas e apagadas. Com a introdução de elementos consonantais, a língua deixa de ser musical, o que representa uma degeneração.

A música segue um caminho não muito diferente. A voz cantante e apaixonada é substituída por um sistema de sons considerados apenas em suas propriedades físicas – eis o processo de harmonização³². Paulatinamente, ela perde sua melodicidade, passando a se orientar por outros princípios, buscando, doravante, agir fisicamente sobre as sensações. Para Rousseau, a corrupção da música corresponde ao apagamento de sua potência expressiva e de sua moralidade, refere-se a uma autonomização e proeminência da harmonia artificial – raciocinada e, por isso, inexpressiva – sobre a melodia. A harmonização é outro elemento, mais um dos mobilizados por Rousseau, responsável pela degeneração da língua musical original. Enquanto as línguas se articulam, a música se harmoniza. A harmonização é para a música o que a articulação é para a língua vocálica. Eis, dirá Rousseau,

como o canto tornou-se gradativamente uma arte inteiramente separada da língua da qual ela se origina; como o sentimento do som e de seus harmônicos fê-lo perder aquele do acento oral, da quantidade numérica e, por conseguinte, da medida e do ritmo; e como, enfim, limitada ao efeito puramente físico do concurso das vibrações, a música se encontrou totalmente desprovida dos efeitos morais que ela havia produzido quando era duplamente a voz da natureza.³³

No fim das contas, as palavras se separam da música, tornando-se estrangeiras uma em relação à outra, tal como evocara Valéry; perdem a característica de expressar as paixões e o mundo moral. Língua e música pouco a pouco se tornam complicadas e degradadas, as vozes se silenciam em uma surda monotonia e os acentos desaparecem, acarretando a perda da expressividade no campo linguístico-musical.

Outros fatores entram em jogo e corroboram para o apagamento da expressividade. Rousseau fala de um progressivo aperfeiçoamento da escrita e a consequente preeminência desta sobre a fala, o que acarreta mudanças na natureza e no estatuto das línguas. O ponto nevrálgico da argumentação é o seguinte: quando a arte de escrever começa a ser praticada, há uma mudança, uma alteração na língua, uma degeneração. Por isso, devem “todas as línguas letradas, por um progresso natural, mudar de caráter e perder força, ganhando clareza”³⁴; ou ainda, “a escrita, que parece dever fixar a língua, é justamente o que a altera; não lhe muda as palavras, mas o gênio”³⁵. Em outras palavras, a preponderância da escrita

³² Toda essa discussão nos leva diretamente ao debate musical entre Rousseau e o renomado compositor de Dijon, Jean-Philippe Rameau (1683–1764). O leitor desejoso de obter mais informações sobre as relações entre Rousseau e Rameau não pode deixar de consultar o trabalho de Fábio Yasoshima (*Entre o canto das paixões e os artifícios da harmonia: o pensamento musical de Rousseau contra o sistema harmônico de Rameau*).

³³ ROUSSEAU, Du Principe de la mélodie, p. 461.

³⁴ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 392.

³⁵ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 388.

numa língua é índice de sua clareza e de sua complexidade lógico-gramatical às expensas de sua força expressiva. Se ela desempenha satisfatoriamente sua função por sua clareza, não serve mais para emocionar ou comover alguém, não pode mais exprimir os sentimentos, nem tem mais um “uso na vida civil”³⁶. O exercício da escrita provoca o enfraquecimento da palavra cantada. As línguas alteradas pela escrita e pelo aperfeiçoamento da sintaxe cessam de ser musicais e perdem sua eloquência originária. O que promove a desqualificação da escrita é a atonia ou a homogeneidade dos signos visuais. Ou seja, a desqualificação se funda na incapacidade da escrita em garantir a essência da fala quando da sua transcrição fonética. A escrita impõe uma monotonia às línguas.

As mudanças que se impõem às línguas refletem também modificações na esfera político-social. O autor estabelece uma correlação entre desenvolvimento da língua e processos sociais, econômicos e políticos.

Nos tempos antigos, em que a persuasão servia de força pública, a eloquência era necessária. De que serviria ela hoje, quando a força pública substituiu a persuasão? Não se precisa de artifícios nem de figuras de estilo para dizer: *esta é a minha vontade*. Que discursos restam a fazer, portanto, ao povo reunido? Sermões. E que importa àqueles que os fazem se estão persuadindo o povo, visto que não é ele que distribui os benefícios? As línguas populares tornaram-se tão perfeitamente inúteis quanto a eloquência. As sociedades adquiriram sua última forma: nelas só se transforma algo com artilharia ou escudos; e como nada mais se tem a dizer ao povo, a não ser *dai dinbeiro*, dizemo-lo com cartazes nas esquinas ou com soldados dentro das casas. Não se deve reunir ninguém para isso; pelo contrário, é preciso manter as pessoas separadas; eis a primeira máxima da política moderna.³⁷

As línguas – bem como os homens – estão profundamente atreladas ao tempo e, por conseguinte, em constantes transformações. Elas seguem “as vicissitudes dos costumes e se altera[m] ou se conserva[m] com eles”, escreve Rousseau nas páginas do *Emílio*³⁸. Citando Charles Duclos (*Comentários sobre a Gramática geral e razoada de Port-Royal*, 1754) no final do *Ensaio*, o autor afirma que “o caráter, os costumes e os interesses de um povo têm influência sobre sua língua”³⁹. Trata-se de um processo perfeitamente natural⁴⁰. Assim, da mesma maneira que as necessidades que promoveram o nascimento da sociedade correspondem à emergência das palavras, o declínio social – a transformação dessas mesmas necessidades – corresponde a uma depravação linguística⁴¹.

³⁶ ROUSSEAU, *Prononciation*, OC, II, p. 1249.

³⁷ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 428.

³⁸ ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, OC, IV, p. 346.

³⁹ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 429; DUCLOS, *Remarques sur la grammaire générale et raisonnée*, p. 11. O leitor interessado em desvendar as relações entre Rousseau e Duclos poderá recorrer ao artigo de Lucas Ribeiro (“Linguagem e política: Rousseau leitor de Charles Duclos”).

⁴⁰ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 384.

⁴¹ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 428.

Se, por um lado, as transformações linguísticas acompanham a corrupção política e social, por outro, os costumes, os governos e as sociedades também se alteram com as mudanças nas línguas. “É impossível que um povo permaneça livre e fale uma tal língua”, diz-nos o *Ensaio*⁴². Língua e sociedade participam de um jogo de mútua determinação em que uma reflete a outra e uma age sobre a outra. Por isso é possível dizer que a marcha evolutiva das línguas se confunde com as etapas da socialização, mantém relações estreitas com os diversos modos de subsistência e de produção dos povos.

No capítulo final do *Ensaio*, Rousseau pontua o caráter propriamente político da eloquência nos tempos antigos e seu não lugar nas sociedades ocidentais modernas. As línguas antigas – Rousseau elogia sobremaneira a música grega e seus extraordinários poderes ao longo do capítulo XII –, extremamente acentuadas e imbuídas de um caráter público, eram próprias para ser utilizadas a céu aberto e bastante convenientes para uma República, pois levavam ao longe: “entre os antigos”, afirma o cidadão de Genebra, “podia-se ser ouvido com facilidade na praça pública; falava-se um dia inteiro sem grande incômodo. Os generais arengavam suas tropas, eram ouvidos e de modo algum se esgotavam”⁴³. Estas línguas diferiam profundamente das modernas (ocidentais), adequadas somente aos ambientes fechados e restritos, mais íntimas e menos populares. Referindo-se a seus contemporâneos, o autor afirma no *Contrato social* que “a praça pública não é suportável” e que suas “línguas insonoras não podem fazer-se ouvir ao ar livre”⁴⁴. No *Ensaio*, Rousseau segue as reflexões de Duclos, segundo o qual as línguas modernas se tornaram insensivelmente mais adequadas “à conversação do que à tribuna”⁴⁵. Podemos também citar Condillac, outra grande influência – ao lado de Duclos – para Rousseau nesse domínio. O elogio do caráter público das línguas antigas, em contraposição ao caráter privado das modernas, é apresentado por Condillac em seu *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* (1746): percebo ainda, diz o abade,

na prosódia dos antigos, a razão de um fato que ninguém, creio eu, tenha explicado. Trata-se de saber como os oradores romanos, que arengavam na praça pública, podiam ser ouvidos por todo o povo. Os sons de nossa voz chegam facilmente às extremidades de uma praça de grande extensão; toda a dificuldade é impedir que os confundamos. Mas esta dificuldade deve ser menor na proporção que, pelo caráter da prosódia de uma língua, as sílabas de cada palavra se distinguem de maneira mais sensível. No latim, elas diferiam pela qualidade do som, pelo acento que, independentemente do sentido, exigia que a voz se elevasse ou se abaixasse, e pela quantidade; faltam-nos acentos, nossa língua praticamente não possui quantidade, e muitas de nossas sílabas são mudas. Um romano podia, então, se fazer compreender distintamente em uma praça onde um francês não o poderia senão dificilmente ou, talvez, de maneira nenhuma.⁴⁶

⁴² ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 429.

⁴³ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 428.

⁴⁴ ROUSSEAU, *Du Contrat social*, OC, III, p. 43.

⁴⁵ DUCLOS, *Remarques sur la grammaire générale et raisonnée*, p. 10.

⁴⁶ CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, pp. 217-218. O leitor interessado em compreender as relações entre Rousseau e Condillac no que diz respeito à questão aqui posta poderá

Grosso modo, existia nos tempos antigos uma força de convencimento da fala oriunda dos poderes dos acentos presentes na língua. Ademais, a participação ativa em uma República supunha uma língua viva e acentuada, exigia a capacidade oratória e o uso público da linguagem, pois só assim o cidadão poderia participar ativamente do corpo político, tendo em vista garantir o bom andamento dos assuntos comuns. Mas quando a sociedade atinge “sua última forma”, não se deve mais reunir os cidadãos para que decidam conjuntamente os rumos da cidade. Cabe, antes, separá-los e, neste caso, a surdez da língua, sua carência de acentos e de força expressiva, longe de configurarem um defeito, são elementos bastante convenientes. Essa última forma da sociedade não condiz mais com uma língua acentuada. Neste estágio, ao contrário, o próprio imperativo escrito e colocado nas placas, “dai dinheiro” (*donnez de l'argent*), oblitera os imperativos orais originais: *aimez-moi* (amai-me) ou *aidez-moi* (ajudai-me).

Em resumo, após ter evocado o surgimento e as características das primeiras palavras, Rousseau descreve a história progressiva e irreversível de uma corrupção. As línguas perdem sua força, suas entonações e suas inflexões; tornam-se lógicas, frias e monótonas, afastando-se do modelo originário. A música, por seu turno, caminha para um fim parecido: sua melodia desvanece em virtude dos progressos da harmonia e da valorização das relações físicas sobre as morais. A poesia, por fim, confinada à escrita, perde o poder soberano de que gozava quando não passava de linguagem oral. Se o movimento da linguagem reproduz, a seu modo e em seu plano, o da humanidade, eis então o fim da história e o fim do discurso, o momento preciso em que as histórias da sociedade e da língua caem no estágio máximo de corrupção. Eis a gênese da linguagem e sua posterior degeneração.

O ponto final do *Ensaio sobre a origem das línguas*, em que “as sociedades adquiriram sua última forma” se harmoniza perfeitamente com a conclusão do *Discurso sobre a desigualdade*, isto é, com o último grau de desigualdade representado pelo estado formado por senhor e escravos:

É este o último termo da desigualdade, o ponto extremo que fecha o círculo e toca o ponto de que partimos; é nele que todos os particulares voltam a ser iguais porque nada são, e que, já não tendo os súditos outra lei além da vontade do senhor, nem o senhor outra regra além das suas paixões, se esvaem mais uma vez as noções do bem e os princípios da justiça. É nele que tudo se resume apenas à lei do mais forte e, por conseguinte, a um novo estado de natureza diferente daquele por que começamos.⁴⁷

Ambos os livros apresentam a massa amorfa de súditos escravizados sendo controlada pelo monstro do absolutismo centralizador. Se o *Discurso sobre a desigualdade*

consultar os trabalhos de Evaldo Becker (*Política e linguagem em Rousseau* e “Política e linguagem em Rousseau e Condillac”).

⁴⁷ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, OC, III, p. 191.

termina com um novo estado de natureza diferente daquele pelo qual se começou, o *Ensaio* desemboca em um novo silêncio, diferente daquele que antecedeu a eclosão das palavras⁴⁸.

Diz o *Dicionário de música* que nenhuma língua é perfeitamente musical⁴⁹, o que sugere que todas as línguas, sem exceção, sofrem uma degradação ou são resultado de uma degradação. Mesmo se considerarmos que o fim será o mesmo para todas as línguas, podemos pensar em graus de proximidade ou afastamento em relação ao modelo originário traçado. Cada língua atual ocuparia uma posição em uma escala, sendo a italiana melhor posicionada em relação a este modelo do que a língua francesa e pior posicionada se se levar em consideração outras línguas, presentes e passadas. Numa perspectiva de história de longa duração, a língua italiana quando comparada com as línguas orientais ou a grega antiga apresenta maiores traços de corrupção e de degeneração.

Convém indagar então a direção e o sentido assumidos pela história. Aos olhos de Rousseau, bem notou Maria das Graças de Souza, a história humana se apresenta enquanto a história da queda, da corrupção e da degeneração. De acordo com a intérprete, os temas do declínio, degeneração, degradação e corrupção dos povos estão presentes desde o início da carreira literária de Rousseau, ou seja, desde o *Discurso sobre as ciências e as artes*⁵⁰. Nos dizeres do autor, “nossas almas corromperam-se na medida em que nossas ciências e nossas artes avançaram em direção à sua perfeição”⁵¹. Uma história da queda que vai da pureza primitiva, antiga e selvagem à depravação atual, moderna e civilizada. De um lado, estaria a natureza humana pura, original e primitiva, de outro, a natureza maculada, degenerada e corrupta. A história dessa degeneração seria propriamente a marca da humanidade e seu traço sobre a natureza. As duas frases que abrem o livro I do *Emílio* ilustram bem isso: “tudo está bem saindo das mãos do Autor das coisas” e, em seguida, “tudo degenera entre as mãos dos homens”⁵².

A intenção declarada e a obsessão de Rousseau são precisamente falar da origem. No fundo da multiplicidade e da variabilidade humanas existentes esconde-se uma identidade de origem, um tipo estático originário, uma natureza humana fixa que, paulatinamente, corromper-se-ia. Em seus escritos, Rousseau procura a todo momento uma origem única e absoluta que paulatinamente se degeneraria até atingir o estágio da tirania (último grau da desigualdade). Daí porque é possível falar em uma lógica de tipo primitivo-defletivo, da qual, para corroborar esta leitura, o início dos *Diálogos* faz referência⁵³.

As línguas não escapam desta historicidade, de sorte que o desenvolvimento da linguagem é coextensivo em seu modo e em seu plano ao da humanidade. Por isso, também é viável e até mesmo desejável ler os textos linguístico-musicais de Rousseau de forma semelhante, já que o mesmo processo de degeneração aparece nestes escritos: de um lado, haveria um tipo primitivo e originário de língua e, de outro, a(s) história(s) das alterações e

⁴⁸ É possível ler a mesma temática do silêncio nas páginas do *Contrato social*. Assim como acontece no *Ensaio*, existe no *Contrato* um movimento de passagem entre dois silêncios: um saudável e necessário para o bom andamento das coisas públicas e outro nefasto, já que imposto por um governo despótico.

⁴⁹ ROUSSEAU, *Dictionnaire de musique*, OC, V, p. 615.

⁵⁰ SOUZA, Ilustração e história, p. 53.

⁵¹ ROUSSEAU, *Discours sur les sciences et les arts*, OC, III, p. 9.

⁵² ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, OC, IV, p. 245.

⁵³ ROUSSEAU, *Rousseau juge de Jean-Jacques: Dialogues*, OC, I, pp. 668-669.

dos desvios, a degeneração e corrupção do modelo originário. Assim, depois de Rousseau ter detalhado a natureza e os elementos distintivos da língua patética e acentuada dos primeiros tempos, de duração meramente ficcional, descobrimos que as línguas reais se afastam cada vez mais deste ideal em virtude das transformações históricas, sociais, econômicas e políticas, bem como do apagamento de sua força expressiva e do desaparecimento do acento oratório em prol de clareza e exatidão designativas.

A história da queda vale também para as línguas. As reflexões linguístico-musicais também operam na lógica binária do tipo primitivo e do seu correlato defletivo. Há uma língua originária que se degenera e se altera: um processo de formação do tipo ideal e uma deformação. De um passado originário, ficcional ou mítico das línguas chegamos à existência atual, afastada em todo caso do tipo primeiro; de uma identidade primeira desembocamos numa variedade atual.

“Tudo isso não será indistintamente verdadeiro”⁵⁴

O próprio Rousseau coloca um sério problema para a leitura de tipo primitivo-defletivo, a saber: é impossível traçar uma gênese única para a origem das línguas, bem como, de modo mais geral, para o homem e a cultura. Por isso, o autor estabelece uma distinção entre povos do norte e povos do sul, entre uma origem setentrional e outra meridional para as línguas. As primeiras são, sobretudo, línguas da necessidade, ao passo que as últimas, às quais Rousseau proporciona dez vezes mais espaço em sua descrição, são línguas da paixão.

No que diz respeito às questões linguísticas e antropológicas, a aparição originária da língua fria e articulada e do homem setentrional dificulta a validade da chave interpretativa de tipo primitivo-defletivo, já que eles não podem ser considerados apenas como uma língua e um homem corrompidos – diga-se de passagem, que já nascem corrompidos –, sob o risco de pensarmos que a antropologia de Rousseau resolve-se inteiramente num modelo no qual somente em determinadas regiões geográficas o homem poderá ser verdadeira e efetivamente homem (os homens do sul) e somente alguns lugares seriam favoráveis à boa expressão cultural (as línguas e as músicas do sul). É possível dizer então que Rousseau manifesta exatamente aquilo que ele mais denunciou em seus escritos, a saber, o etnocentrismo? Longe de refletir perspectivas etnocêntricas, a revolução antropológica de Rousseau, aclamada por tantos autores e celebrada por Lévi-Strauss, está em sustentar a ideia de que uma cultura não pode se afirmar como a única verdadeira e digna de ser vivida, ignorando as outras ou negando a elas o estatuto de culturas (diversas e diferentes). Para Rousseau, há culturas no plural e é preciso levar a sério esta pluralidade.

Isso não significa descartar pura e simplesmente a leitura de tipo primitivo-defletivo. Ela terá seu lugar preservado no quadro da reflexão de Rousseau, contudo permanecerá dentro de certos limites e não poderá ser generalizada. A partir de agora, nosso objeto será explicar a impossibilidade de se falar em uma origem única, bem como sistematizar o quadro no interior do qual a leitura de tipo primitivo-defletivo deverá ser utilizada.

⁵⁴ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 381.

Existem duas teses opostas no livro: uma que supõe as paixões como a origem única das línguas e outra que afirma as necessidades e as paixões enquanto representantes de duas origens que se opõem mutuamente. Normalmente e de acordo com a descrição realizada nos primeiros capítulos do *Ensaio*, a necessidade separa os homens em vez de aproximá-los. No Norte, ao contrário, ela é a origem da sociedade e da palavra. A afirmação de que as línguas do Norte são línguas da necessidade parecem contradizer as declarações do próprio autor, presentes no segundo capítulo do *Ensaio* e de acordo com as quais é excluída a hipótese da língua nascer da pura necessidade⁵⁵.

Os sete primeiros capítulos representam a primeira tese e tratam da língua em sua generalidade, porém eles não representam a totalidade do texto, não ocupam toda sua economia. É por isso que se pode discernir uma descontinuidade marcada por duas lógicas heterogêneas: em primeiro lugar aquela dos capítulos I a VII que retraza a evolução das línguas desde sua origem única até seu estado atual, lógica que tem seu paralelo nos capítulos concernentes à evolução e à degradação da música (do XII ao XIX); já a outra lógica é aquela dos capítulos VIII a XI que representa a segunda tese e explica a diversidade das línguas a partir da diversidade de origens, da diferença dos climas, dos terrenos e dos processos de socialização dos homens. O problema central daí decorrente é que esses novos desenvolvimentos retificam radicalmente aqueles capítulos precedentes. No entanto, a contradição apenas existe se pensarmos em uma origem única. Todo e qualquer descompasso desaparece se considerarmos uma multiplicidade de origens possíveis.

A passagem de uma estrutura de origem monolítica ou unitária para uma estrutura dualista (Norte e Sul) ou mesmo pluralista não se dá por uma continuidade entre elas, mas tão somente por meio da noção de “catástrofe”⁵⁶ e da postulação de uma história que é essencialmente disruptiva. De onde se segue que um fato exterior, irracional, catastrófico deve irromper para produzir o estreitamento das relações sociais e, conseqüentemente, a dupla ou a plural origem das línguas. Sem essa noção não haveria senão uma única genealogia. Assim, a catástrofe faz com que a homogeneidade da primavera perpétua da idade de ouro – o meridiano absoluto – não esteja mais presente no globo terrestre. Desse modo, ela insere a diferença espacial e também temporal, alterando a topografia e o clima da Terra.

A homogeneidade é apresentada no capítulo IX: “supõe uma primavera perpétua na Terra; supõe por toda parte água, gado, pastagens; supõe os homens ao saírem das mãos da natureza, e já espalhados por essas regiões”⁵⁷. Rousseau descreve um estado pré-social no qual não se exige nenhum esforço para a sobrevivência do gênero humano. Tal paraíso terrestre, que reteve os homens em sua indolência originária, findou com uma espécie de *piparote demiúrgico* que forçou a união entre eles. Eis a inscrição da catástrofe no seio do *Ensaio*: aquele que inclinou com o dedo o eixo do globo foi o responsável pela catástrofe e

⁵⁵ O próprio título do segundo capítulo do *Ensaio* já indica isso: “De como a primeira invenção das palavras não vem das necessidades, mas das paixões” (ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 380).

⁵⁶ A palavra “catástrofe” é citada apenas uma vez no *Ensaio*, a saber, no quarto parágrafo do capítulo XIX (ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 425). No entanto, se o termo é pronunciado apenas uma vez, o conceito está rigorosamente presente no *Ensaio* (DERRIDA, *De la Grammatologie*, p. 361).

⁵⁷ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, pp. 400-401.

pelo estreitamento dos laços sociais indispensáveis para o surgimento das línguas⁵⁸. Por uma catástrofe circunstancial e contingente – que poderia nunca ter ocorrido –, foi alterada a própria dinâmica e toda a face do globo terrestre fazendo com que mudasse a topografia e, conseqüentemente, a estrutura para se pensar a origem das línguas. À unidade da primavera perpétua, a catástrofe faz suceder a dualidade ou pluralidade de princípios, a polaridade e a oposição dos lugares, o Norte e o Sul, as revoluções das estações do ano que de alguma forma fazem mudar o clima do mesmo local, produzindo a alternância do quente e do frio, da água e do fogo.

Doravante, a pressão da necessidade varia com o lugar e, de acordo com a força de pressão da necessidade sobre a formação da socialização, teremos que lidar com diferentes tipos de paixões e, por conseguinte, com diferentes origens das línguas. Assim, os agrupamentos localizados nas regiões mais quentes estavam mais próximos da “primavera perpétua” da idade do ouro. Suas línguas devem ser “vivas, sonoras, acentuadas, eloquentes”, pois as necessidades materiais são aí mais fáceis de satisfazer e os seres mais disponíveis para a paixão amorosa. Já as regiões frias do Norte, muito mais afastadas dessa primavera, possuem línguas “surdas, rudes, articuladas, gritantes, monótonas e claras”⁵⁹. Suas línguas são mais ásperas, as consoantes mais marcadas, já que os habitantes têm frequentemente mais ocasião de comunicar suas inquietudes e suas dificuldades do que suas alegrias de viver.

Enquanto as línguas do Sul nascem de uma demanda de amor (*aimez-moi*) já que são as paixões que arrancam as primeiras vozes, as línguas do Norte nascem de uma demanda de ajuda, de um pedido de socorro (*aidez-moi*). A diferença que reside em um mero traço fonemático é de capital importância: de um lado, um bilabial (*m*) e, de outro, um dental (*d*). A agressividade dos homens do Norte necessita de uma articulação consoante mais dura para se expressar, ao passo que as paixões dos homens do Sul são transmitidas com uma linguagem mais melódica e mais doce. O toque labial é o mais fácil de acionar, o mais suave e gracioso. Em contrapartida, os dentes são mais firmes e as entonações que deles provêm são fortes e ruidosas. Dizendo de outra maneira, os povos nórdicos necessitam de uma língua da razão para que se façam entender, uma língua que se sobressai pela clareza, mas que, ao mesmo tempo, perde em força expressiva. Já as línguas do Sul são vivas e melódicas, capazes de exprimir as paixões humanas. Não que os homens do Norte não possuam paixões, eles as têm, mas de uma espécie diferente daquela do Sul, já que a pressão da necessidade sobre a formação da socialização é muito maior.

As diferentes línguas históricas, “centenas de vezes misturadas e refundidas”, ainda hoje conservam alguma coisa de suas características constitutivas originais. Em proporções diferentes, elas preservaram algo que remete às suas origens: “o francês, o inglês e o alemão”, afirma Rousseau, “são a linguagem privada dos homens que se auxiliam, que raciocinam com sangue frio, ou de pessoas coléricas que brigam”. São fundamentalmente línguas do Norte.

⁵⁸ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 401. No texto *A influência dos climas sobre a civilização*, Rousseau insiste nesta mesma imagem: “Inclinar com o dedo o eixo do mundo ou dizer ao homem: *Cobre a Terra e sê sociável*, isso foi a mesma coisa para Aquele que não tem necessidade nem de mão para agir nem de voz para falar” (ROUSSEAU, *L'influence des climats sur la civilisation*, OC, III, p. 531).

⁵⁹ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 409.

Porém “os ministros dos deuses anunciando os mistérios sagrados, os sábios dando leis ao povo, os chefes arrastando a multidão, devem falar árabe ou persa”⁶⁰, línguas do Sul.

Todas essas passagens indicam que o peso de fatores como o terreno e o clima é nuclear, fazendo-se também notar em outros textos do autor⁶¹. Os modos como se configuram os processos de socialização, a eclosão das paixões e, por conseguinte, da linguagem, realizam-se a partir de uma relação entre os homens e seu meio ambiente ou suas condições materiais de existência.

Quer, pois, procurando a origem das artes, quer observando os primeiros costumes, vê-se que tudo se liga, em seu princípio, aos meios de atender a subsistência e, no que concerne àqueles meios que reúnem os homens, que são eles determinados pelo clima e pela natureza do solo. Será, pois, pelas mesmas causas que se deve explicar a diversidade das línguas e a oposição de seus caracteres⁶².

Apenas analisando a formação das diferentes sociedades a partir das condições geográficas e climáticas é que se estabelecerá quais paixões correspondem a cada uma delas, o que facilitará a compreensão das diferenças entre as línguas ou entre os acentos. Portanto, convém reconhecer a diferença entre as línguas a partir das diferenças de lugares, das situações geográficas e das condições climáticas que animam os processos de socialização. Os capítulos VIII a XI descrevem que não há nada que se possa denominar língua antes da diferença local.

Tudo o que eu disse até aqui convém às línguas primitivas em geral e aos progressos que resultam de sua duração, mas não explicam nem sua origem nem suas diferenças. A principal causa que as distingue é local, resulta dos climas em que nascem e da maneira pela qual se formam, é a esta causa que é preciso remontar para conceber a diferença geral e característica que se nota entre as línguas do meio e aquelas do norte⁶³.

Assim, à diversidade geográfica corresponde uma pluralidade real de modelos de origem para as línguas. Como bem notou Mosconi, Rousseau demonstra que

⁶⁰ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 409.

⁶¹ *A influência dos climas sobre a civilização*: “o clima, o solo, o ar, a água, as produções da terra e do mar, formam seu temperamento, seu caráter, determinam seus gostos, suas paixões, seus trabalhos, suas ações de todas as espécies. Se isto não é exatamente verdadeiro nos indivíduos o é incontestavelmente nos povos” (ROUSSEAU, *L'influence des climats sur la civilisation*, OC, III, p. 530). E também no capítulo VIII do livro III do *Contrato social* (“Que qualquer forma de governo não convém a qualquer país”): toda uma teoria do excedente da produção do trabalho em relação às necessidades compõe-se nele em sistema com uma tipologia das formas de governo e com uma explicação pelo clima.

⁶² ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 400.

⁶³ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*, OC, V, p. 394.

a questão da origem admite somente respostas singulares, que implicam, em cada caso, a análise, sob todos os aspectos, de uma certa relação dos homens com suas condições de existência⁶⁴.

As condições dos homens em relação aos meios de subsistência influenciam diretamente suas trocas mútuas e, conseqüentemente, a formação das línguas. Essas influências se fazem, no seio de cada sociedade, por meio de um processo singular que só se torna inteligível se referido à análise completa de uma situação histórica, a todos os elementos constitutivos do modo de vida dos homens e, em primeiro lugar, às relações efetivas entre o homem e a natureza.

Não se pode descrever a estrutura das línguas sem levar em conta a topografia e as condições climáticas. No entanto, de forma curiosa, foi justamente isso que Rousseau tentou ou, ao menos, desejou fazer nos sete primeiros capítulos, antes de abordar o capítulo da “diferença geral e local na origem das línguas”. Apesar de reconhecer a necessidade de se fazer uma análise topográfica e climatológica, ele parece ter desejado uma origem pura e simples e uma corrupção ou degenerescência dessa origem. Nas palavras de Derrida, Rousseau “gostaria que a origem absoluta fosse um meridiano absoluto”⁶⁵.

Ainda que seja possível pensar de modo conjectural, portanto, ficcional, em um homem que escape incólume às causas físicas que formam as identidades e as diferenças (um ser puro e neutro, sem cor definida) ou ainda que seja hipoteticamente admissível ter um acesso à coisa em si (à língua pura e originária), é preciso a todo momento admitir que diversas causas agem continuamente para variar a constituição humana e produzir toda a multiplicidade observada nos costumes, regimes alimentares, paixões, línguas, modos de vida, etc. O processo de variação começa no exato momento em que o homem se encontra no mundo.

O esquema de Rousseau é relativamente simples. 1) associam-se à língua primeva (o mesmo pode ser dito do homem do puro estado de natureza apresentado no *Discurso sobre a desigualdade*) certas condições materiais de existência. As variedades humanas e distinções culturais (dentre elas as variações linguístico-musicais) não são apresentadas no quadro teórico-fictício dos homens dos começos, pois eles hipoteticamente viveriam todos em condições bastante homogêneas. Sendo as condições em todos os lugares as mesmas, por conseguinte, elas produzem homens e culturas homogêneos. 2) às variedades linguísticas encontradas (o mesmo pode ser dito da variedade humana) vinculam-se condições materiais de existência variadas. Como as condições de existência são ou se tornaram distintas em cada rincão da Terra⁶⁶, distintos também são os homens, seus grupos, suas paixões, suas línguas e, em suma, suas culturas.

⁶⁴ MOSCONI, “Analyse et genèse: regards sur la théorie du devenir de l’entendement au XVIIIème siècle”, p. 83.

⁶⁵ DERRIDA, *De la Grammatologie*, p. 311.

⁶⁶ Rousseau analisa no conjunto de sua obra uma série de causas da diversidade física e cultural: o aumento da densidade demográfica, a migração para outros cantos distintos do *locus* originário de nascimento da humanidade, as ações antrópicas que fizeram variar a superfície terrestre e os climas de cada região, as catástrofes e os acidentes naturais. Se analisamos no presente trabalho apenas a

O modelo da primeira língua é construído a partir de uma abstração das condições histórico-materiais, ou melhor, a partir da suposição de certas condições materiais de existência bastante precisas, a saber, uma espécie de primavera perpétua. Sendo tais condições materiais alteradas, faz-se necessário pensar em modelos plurais de origem que possam abarcar e explicar a variabilidade e a diferença. Portanto, o discurso único sobre a origem se apaga enquanto tal, interditando considerar o homem e sua língua como algo puro, unívoco e homogêneo.

As condições materiais de existência presentes no modelo ideal fazem-se notar de maneira mais ou menos parcial nas línguas do sul, sublinhando evidentemente que estas já expressam um certo afastamento em relação a ele, por mais ínfimo que seja. No entanto, o que sugere apenas uma diferença de grau entre norte e sul esconde uma diferença de origens. Desse modo, as reflexões de Rousseau indicam que o Norte não é simplesmente o outro distanciado do Sul e das paixões, isto é, ele não é um termo que se atinge partindo-se da única origem concebível, a saber, a meridional. Rousseau reconhece que o Norte é uma outra origem, diferente da origem do Sul, mas tão válida quanto ela. Em relação aos modelos de origens disponíveis que a reflexão antropológica pode acessar, a origem setentrional é, portanto, apenas mais um dos modelos possíveis.

Por isso, é necessário pensar em modelos plurais de origem que possam abarcar e explicar a variabilidade e a diferença em outros termos que não apenas os de degenerescência da única origem concebível. Os esforços de Rousseau se direcionam para apreender as variações e as diferenças linguístico-culturais ou os meios pelos quais cada agrupamento humano inventa a si mesmo, distinguindo-se dos demais, ao perseguir as condições de sua própria existência. Não só não se trata de uma expressão do etnocentrismo, mas de um discurso que vai contra o etnocentrismo. Seu discurso multiplica as origens possíveis, de modo a afirmar a diversidade por ela mesma, sem que a baliza teórica (seja o estado de natureza, seja o homem do puro estado de natureza, seja ainda a língua primeva ou o que quer que seja) tenha lugar ou muita importância. Se na leitura de tipo primitivo-defletivo a diversidade implicava em um discurso sobre a origem e uma primeira alteração que perverteu a origem, ou seja, uma alteração da origem ou origem da alteração, nesse outro modelo de interpretação, por sua vez, a diversidade expressa precisamente a ausência dessa origem, na medida em que um sem-número de outras origens é igualmente possível. Se a origem está em todo lugar, nada é origem. Temos aqui a alteração ou as alterações de origem, originária(s), uma vez que o homem e sua língua deixam de ser pensados a partir do referencial de uma natureza humana e linguística únicas, passando a ser compreendidos apenas a partir dos processos singulares de socialização de cada povo e, mais fundamental, das relações efetivas entre o homem e a natureza.

As alterações e diferenças entre os homens e suas línguas não podem indicar – e as páginas da *Gramatologia* de Derrida nos ensinaram isso⁶⁷ – pura e exclusivamente a

ideia de catástrofe, em virtude das limitações deste artigo, é preciso todavia levar em consideração todas as outras causas.

⁶⁷ “Falar de origem e de grau zero é comentar, efetivamente, a intenção declarada de Rousseau e esta corrige a este respeito mais de uma leitura clássica e precipitada. Mas, apesar desta intenção declarada, o discurso de Rousseau se deixa coagir por uma complexidade que tem sempre a forma do suplemento de origem. Sua intenção declarada não é anulada, mas *inscrita* num sistema que ela já não

degenerescência de uma natureza fixa, já que não há em Rousseau um quadro único no qual se inscrevem as condições materiais de existência originárias e a partir das quais podemos, de um lado, pensar a língua e o homem da origem e, de outro, o afastamento e o desvio. Ao contrário, a diversidade física e cultural é afirmada enquanto tal, sem que haja a necessidade de se atribuir um prêmio de preservação de uma maior pureza a esta ou aquela sociedade, localizada num ponto determinado do tempo e do espaço. A diversidade indicaria não uma corrupção, mas os vários caminhos assumidos e tomados pelos homens de acordo com os tempos e as circunstâncias.

“É preciso fabricar uma escala”⁶⁸

Constatada a impossibilidade de se traçar uma origem única, por que então Rousseau não descarta o conteúdo dos primeiros capítulos do *Ensaio*? Por que manter uma concepção de pureza linguística e traçar a história de sua corrupção se o próprio autor admite outras origens possíveis e, como se não bastassem, a observação confirma a existência, de fato, de uma multiplicidade de línguas resultantes de diferentes processos de formação e de socialização? Por que ainda falar de uma origem pura e única da palavra?

O que pretendemos ressaltar é que a chave analítica de tipo primitivo-defletivo ainda tem seu lugar no *Ensaio*, de maneira que não é possível simplesmente suprimi-la. O modelo de protolíngua construído hipoteticamente – cujas características marcantes também se encontram em maior grau nas línguas do sul, nas línguas orientais e nas antigas – ainda exerce um papel importante, já que serve como ponto de apoio para a fabricação de uma escala de medida. Assim, o modelo de tipo primitivo-defletivo é atualizado na ideia de escala.

Podemos finalmente retomar o início dessas reflexões e, assim, apontar algumas afinidades envolvendo o *Ensaio* e o *Discurso sobre a desigualdade*. Ambos os textos dizem respeito a construções teóricas por meio das quais se realizariam comparações: da mesma forma que o retrato do homem no puro estado de natureza serve como uma tela de fundo sobre a qual, por contraste, as patologias próprias da forma de vida social e moderna se destacam, a língua originária atua como parâmetro comparativo para se medir os graus de afastamento de cada uma das línguas históricas. Ademais, assim como o homem no puro estado de natureza não existe e talvez nunca tenha existido, a língua primeva (perfeitamente musical) não assume um estatuto histórico concreto, talvez jamais tenha realmente existido e nenhuma língua histórica se acomoda plenamente a ela. Independentemente disso, a partir

domina. O desejo da origem torna-se uma função indispensável e indestrutível, mas situada numa sintaxe sem origem. Rousseau desejaria separar a originalidade da suplementariedade. Tem a seu favor todos os direitos constituídos por nosso *logos*: é impensável e intolerável que o que tem o nome de *origem* não seja mais do que um ponto situado no sistema da suplementariedade. Esta rouba, com efeito, a língua à sua condição de origem, ao seu condicional ou futuro de origem, ao que ela *ter(i)á devido* ser e nunca foi: ela só pode nascer ao suspender sua relação com toda a origem. A sua história é a do suplemento de origem: do suplente originário e do suplente da origem” (DERRIDA, *De la Grammatologie*, p. 345).

⁶⁸ ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, OC, IV, p. 837.

do modelo abstrato construído – um instrumento teórico de medida e ordenação – é possível julgar os graus de afastamento ou proximidade das línguas históricas.

O modelo original de explicação do surgimento das línguas não perde validade. Sua manutenção ao longo do *Ensaio* se justifica já que serve como instrumento de medida capaz de bem conduzir os julgamentos. Para Rousseau, a unificação da música e da língua em um ponto utópico-fictício da origem é o trabalho de um discurso preocupado com o julgamento histórico e com a avaliação do momento presente, das línguas presentes e de suas respectivas sociedades.

Essa avaliação do presente reverbera de forma privilegiada tanto os objetivos do *Discurso sobre a desigualdade* quanto os do *Contrato social*. Utilizando a ideia de escala de medida, tal como definida por Milton Meira do Nascimento⁶⁹ e por Luiz Roberto Salinas Fortes⁷⁰, é possível afirmar uma afinidade envolvendo o *Discurso sobre a desigualdade*, o *Ensaio* e o *Contrato social*.

O autor do *Contrato* pretendia construir um modelo teórico da sociedade humana, que não corresponde a nenhuma realidade observável, mas graças ao qual conseguimos julgar o estado presente de todas as sociedades históricas. Rousseau apresenta com muita precisão os objetivos da redação de seu livro. Ele visa a julgar as instituições ou o direito positivo dos governos estabelecidos. Para tanto, é necessário estipular regras e princípios a fim de direcionar as observações e conduzir os julgamentos: tal é o papel que os princípios do direito político vieram exercer. Desse modo, recusando a representação do poder soberano ou da esfera legislativa ao afirmar que a vontade não se representa, Rousseau estabelece os princípios de legitimidade do corpo político ou o princípio de constituição originária de uma comunidade política: a soberania deve residir no povo e este não pode confiar seu exercício aos governantes, quaisquer que sejam eles. Portanto, o único Estado legítimo é aquele em que o próprio povo exerce a soberania, isto é, onde o povo é o autor das leis às quais ele próprio deverá obedecer. Com isso, ao analisar os Estados existentes e constatar que eles estabeleceram representantes e deputados encarregados de exercer o poder legislativo, podemos, de acordo com as regras de observação anteriormente construídas, julgá-los ilegítimos ou considerá-los como Estados desprovidos de liberdade.

No *Emílio*, o cidadão de Genebra afirma que

quem quer julgar de modo sadio os governos tal como existem é obrigado a reunir os dois estudos [isto é, os princípios do direito político e o direito positivo dos governos estabelecidos]; é preciso saber o que deve ser para bem julgar o que é. [...] Antes de observar, é preciso estabelecer regras para as observações, é preciso fabricar uma escala para nela marcar as medidas que se tiram. Nossos princípios do direito político são essa escala. Nossas medidas são as leis políticas de cada país.⁷¹

Logo na sequência, o autor complementa:

⁶⁹ NASCIMENTO, “O *Contrato social* – entre a escala e o programa”.

⁷⁰ SALINAS FORTES, *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, p. 81.

⁷¹ ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, OC, IV, pp. 836-837.

dir-se-ia que construímos nosso edifício com madeira, e não com homens, tamanha a exatidão com que alinhamos cada peça! É verdade, meu amigo, mas lembra-te que o direito não se dobra às paixões dos homens e que estávamos tratando de estabelecer os verdadeiros princípios do direito político. Agora que nossos fundamentos estão assentados, vem examinar o que os homens construíram sobre eles e verás lindas coisas!⁷²

Rousseau propõe no *Contrato social* formular os princípios do direito político sem se ocupar com determinado governo particular, sem sair dos limites de uma discussão geral e abstrata. Mas, uma vez realizado este propósito, cabe avaliar cada país, observando seu grau de concordância com tais princípios. O *Contrato*, portanto, pode ser considerado como uma grande escala de medida através da qual se avalia cada povo e cada país, inserindo-os em pontos determinados dessa escala que vai desde o grau máximo de servidão e corrupção até o grau máximo de liberdade civil ou política. As sociedades históricas estariam posicionadas nesta escala, sem que nenhuma delas jamais alcance ou jamais tenha alcançado o modelo originário.

Rousseau redige o *Discurso sobre a desigualdade* a fim de responder à questão proposta pela academia de Dijon de saber qual é a origem da desigualdade entre os homens e se ela é autorizada pela natureza. Para tanto, o autor procura elaborar a imagem hipotética e original do homem “tal como a natureza o formou”⁷³, despindo-o de todos aqueles atributos que as circunstâncias e os progressos humanos acrescentaram a seu estado primitivo ou nele mudaram. O que interessa é diagnosticar o estado atual das coisas e explicar a tirania (constatada nas formas de governo da Europa) por meio da elaboração de um parâmetro de comparação, inserindo os povos e as sociedades em pontos distintos da escala de acordo com o grau de proximidade e de distanciamento em relação ao modelo teórico estabelecido. Os Caraíbas e os Hotentotes estão mais próximos do modelo construído, ao passo que os europeus modernos e civilizados encontram-se mais afastados.

Lógica semelhante perpassa o modelo ideal de linguagem e de língua elaborado no *Ensaio* e Salinas Fortes havia já sugerido esta hipótese em seu *Paradoxo do espetáculo*⁷⁴. A presença do acento nas línguas – propiciando a consubstancialidade originária entre língua e música – serve tanto como uma escala ou um paradigma capaz de medir a posição que as diversas línguas ou linguagens históricas assumem quanto para explicar o afastamento das sociedades modernas ocidentais, nas quais o lugar da fala melhor se definiria como um não lugar. Ou seja, o modelo originário de linguagem estabelecido por Rousseau funciona como um parâmetro capaz de bem conduzir a avaliação das diferentes línguas e de suas respectivas sociedades. Parafraseando Rousseau, trata-se da fabricação de um modelo – hipotético, é verdade –, mas sobre o qual são necessárias noções exatas para bem julgar tanto o estado atual dos diferentes povos quanto o estado de suas línguas. Temos assim o ideal de uma língua pura, destituída de toda e qualquer relação com o lugar e com a esfera social. Em suma,

⁷² ROUSSEAU, *Émile ou de l'éducation*, OC, IV, p. 849.

⁷³ ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, OC, III, p. 122.

⁷⁴ SALINAS FORTES, *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*, pp. 83-84.

uma ficção ou uma baliza teórica para conduzir a interpretação da realidade empírica. Neste debate geral não importam as línguas particulares, os processos de construção de suas identidades e diferenças, tampouco suas respectivas histórias. As línguas históricas existentes entram apenas posteriormente para serem avaliadas.

Considerações finais

Um dos vieses interpretativos da história da diversificação linguístico-cultural humana presentes na obra de Rousseau é aquele que parte de um tipo ideal originário e considera as variações como uma degeneração e um afastamento em relação a este tipo. De um lado, existiria um tipo primitivo e originário e, de outro, a(s) história(s) das alterações e dos desvios desse tipo, isto é, a degeneração desse modelo originário.

O problema de generalizar essa leitura é que o próprio autor havia dito ao fim do capítulo II do *Ensaio* que a origem única e geral da língua não pode ser considerada “indistintamente verdadeira”. Ela é verdadeira, mas não indistintamente verdadeira, sendo pois necessário inserir as condições locais e materiais de existência na formação e desenvolvimento da diversidade linguística. Assim, a diferença entre as línguas é reconhecida apenas a partir das diferenças de lugares nos quais elas se originam, a partir das transformações constantes desses mesmos lugares (implicando alterações nas línguas) e da relação com a esfera social e os processos de socialização. O autor desenvolve uma preocupação com os processos que levaram à constituição da realidade empírica sem que a baliza teórica de tipo ideal originário tenha lugar ou demasiada importância. Contra o etnocentrismo, este outro viés interpretativo multiplica as origens de modo a afirmar positivamente as diferenças, aspirando entendê-las enquanto tais, independente de uma referência a um modelo originário. Sendo assim, a lógica do desvio não é a única possível nem a melhor expressão do pensamento antropológico do autor.

Não obstante, Rousseau quer avaliar a situação presente e o estado atual das coisas. E, para tanto, reintroduz o tipo primitivo-defletivo no interior da ideia de escala de medida. Nestes termos, depois de ter detalhado a natureza e os elementos distintivos da língua acentuada dos primeiros tempos, de duração meramente ficcional, é possível inserir cada uma das línguas históricas em uma posição de acordo com o grau de proximidade ou afastamento em relação ao modelo fabricado.

Desse modo, dois vieses interpretativos aparecem e são igualmente válidos: 1) um modelo que pretende ler o estado presente de diversidade linguística por meio da distância em relação ao tipo ideal originário, 2) outro de viés antropológico que pretende mostrar a formação da diversidade, explicando as origens e as diferenças entre as línguas. Ambas as perspectivas compõem um quadro no qual vemos de forma privilegiada o modo como as reflexões linguísticas de Rousseau transitam entre o julgamento histórico e o saber antropológico.

ORIGIN AND ALTERATION IN ROUSSEAU'S LINGUISTIC-MUSICAL THINKING

Abstract: Rousseau's linguistics moves between two distinct, but equally, valid directions, namely, anthropological knowledge and the historical judgment of the present. The main objective of this work is to present each one of these directions: the last one is based on a unique and original model of language (a protolanguage) that gradually and historically would degenerate, becoming corrupted; whereas the first one multiplies its origins in order to positively affirm the existence of differences, explaining them as such. One of them constitutes a scale of measurement, another one is an antidote against ethnocentrism.

Keywords: Rousseau – language – music – anthropology – history.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BANDERA, Mauro Dela. “Questões de cronologia rousseauísta: o caso do *Ensaio sobre a origem das línguas*”. In: *Revista de Filosofia Trans/form/ação*. UNESP Marília-SP, p. 167-186, 2019.

BECKER, Evaldo. “Política e linguagem em Rousseau e Condillac”. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 52, n. 123, pp. 49-74, 2011.

_____. *Política e linguagem em Rousseau*. São Cristóvão: Ed. UFS, 2016.

CONDILLAC. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: J. Vrin, 2014.

DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Éditions de Minuit, 1967.

DUCLOS, Charles Pinot. Remarques sur la grammaire générale et raisonnée. In: ARNAULD, Antoine; LANCELOT, Claude. *Grammaire générale et raisonnée de Port-Royal*. Genève: Slatkine Reprints, 1993.

HORÁCIO. Arte Poética. In: *A poética clássica/ Aristóteles, Horácio, Longino*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2005.

KINTZLER, Catherine. Rameau et Rousseau: le choc de deux esthétiques. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. Préface aux *Écrits sur la musique*. Paris: Éditions Stock, 1979.

LEFEBVRE, Philippe. *L'esthétique de Rousseau*. Paris: Editions SEDES, 1997.

MOSCONI, Jean. “Analyse et genèse: regards sur la théorie du devenir de l'entendement au XVIIIème siècle”. In: *Cahiers pour l'Analyse*, Paris, n. 4, 1966.

NASCIMENTO, Milton Meira do. “O Contrato social – entre a escala e o programa”. In: *Discurso*, nº 17. São Paulo: Editora Polis, 1988.

PRADO JÚNIOR, Bento. *A retórica de Rousseau e outros ensaios*. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

RIBEIRO, Lucas. “Linguagem e política: Rousseau leitor de Charles Duclos”. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 1, n. 34, p. 143-152, 2019.

ROUSSEAU, J-J. Du Principe de la mélodie ou réponse aux erreurs sur la musique. In: WOKLER, Robert. *Rousseau on society, politics, music and language (Texte imprimé): an historical interpretation of his early writings*. New York: Garland, pp. 436-482, 1987.

_____. *Œuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau*. Ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard, 1959-1995. 5 volumes. (Col. Bibliothèque de la Pléiade).

SALINAS FORTES, Luiz Roberto. *Paradoxo do espetáculo: política e poética em Rousseau*. São Paulo: Discurso editorial, 1997.

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, seguido de sete ensaios sobre Rousseau*. Tradução de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

VALÉRY, Paul. *Introduction à la Méthode de L. de Vinci*. Paris: Ed. Gallimard, 1957.

WYSS, André. *Jean-Jacques Rousseau: l'accent de l'écriture*. Neuchâtel: Editions de la Baconnière, 1988.

YASOSHIMA, Fábio. *Entre o canto das paixões e os artifícios da harmonia: o pensamento musical de Rousseau contra o sistema harmônico de Rameau*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo/SP, 2017.

A UNIDADE DO SABER E OS PREJUÍZOS DA INFÂNCIA: NOTAS SOBRE O MÉTODO E A PEDAGOGIA EM VICO E DESCARTES

Antonio José Pereira Filho¹

Resumo: Neste trabalho, procuro fazer uma breve apresentação do confronto entre duas perspectivas pedagógicas: a primeira, que teve uma grande fortuna na modernidade, foi defendida por Descartes em textos como as *Regras para a direção do espírito* e o *Discurso da método* e terá suas conseqüências na *Lógica do Port-Royal*; a segunda perspectiva, que permaneceu à margem, foi defendida pelo filósofo italiano Giambattista Vico em um texto intitulado *De nostri temporis studiorum ratione* (1709). Dois pontos serão destacados aqui: o tema da visão filosófica da infância e o tema da unidade do conhecimento.

Palavras-Chave: Vico – cartesianismo – infância – pedagogia – método.

Neste trabalho procuro fazer uma breve apresentação do confronto entre duas perspectivas pedagógicas: a primeira, que teve grande fortuna na modernidade, foi defendida por Descartes em textos como as *Regras para direção do espírito* (1628) e o *Discurso do método* (1637) e terá seus desdobramentos na *Lógica de Port-Royal* (1662) de Arnauld e Nicole; a segunda perspectiva, que permaneceu marginal, foi defendida pelo filósofo italiano Giambattista Vico num texto intitulado *De nostri temporis studiorum ratione*, que é de 1709. Trata-se, pois, de um dos primeiros textos importantes do autor e que, apesar do conteúdo diverso, já traz as marcas do que depois seria objeto de tratamento sistemático na *Ciência Nova*, cuja primeira edição é de 1725, obra que aborda o processo de produção social humana ao longo do tempo. Não pretendo fazer aqui um estudo detalhado deste conjunto de textos, mas me deterei em alguns pontos essenciais levantados por Vico a partir de sua crítica a alguns dos preceitos metodológicos cartesianos. Das várias portas de entrada ao assunto, dois pontos serão destacados em nossa abordagem: o tema da visão filosófica da infância e o tema da unidade do saber, fundamental para ambos os filósofos.

Antes de tudo é preciso dizer que o *De ratione* é um discurso apresentado originalmente em latim diante do auditório da Universidade Régia de Nápoles, na forma de uma *Aula Inaugural*, o que, aliás, Vico fazia todos os anos, desde 1699, como parte da abertura

¹ Professor de filosofia da Universidade Federal de Sergipe e do PPGF (UFS). E-mail: proantonio_pereira@yahoo.com.br

do ano letivo daquela instituição. Mas, lido hoje, o discurso de Vico ecoa para além de um diagnóstico do seu tempo e, na medida em que pretende alertar para os riscos de um modelo de educação e pesquisa que deprecia a formação humanística, ele fala ainda mais forte à nossa contemporaneidade, pois registra o momento da passagem de uma época à outra, de um tempo a outro, e soa como o canto do cisne de uma tradição que se perdeu no meio do caminho: a tradição retórica. Não por acaso, Hans Georg Gadamer, em seu livro *Verdade e Método*, um dos grandes textos da filosofia contemporânea, afirmou que muito do que pretende dizer já se encontra em Vico que, no *De ratione*, teria fornecido um modelo pedagógico que pretendia substituir a ideia da ciência natural moderna e sua metodologia “cartesiana” pelo conceito de formação (*Bildung*), elaborado pela tradição humanista².

O texto de Vico se inicia com uma referência direta às *desiderata* (ou *aspirações*) de Francis Bacon, autor do *Novo Organum*, e que Vico considerava um de seus mestres. A referência a Bacon se dá pela expectativa de “um novo orbe”, um “novo mundo”, “uma nova terra”, metáforas que remetem, evidentemente, à *nova Atlântida*, “na qual a sabedoria humana alcançaria a perfectibilidade completa” (VICO, 1990, p. 92). Contudo, a menção ao projeto de Bacon vem acompanhada de uma observação fundamental quanto às possíveis conquistas dessa “nova terra” que parecem esquecer “o que se passa *na nossa terra*”³. Esta “nossa terra” corresponde ao que é contemporâneo a Vico - a modernidade nascente -, ou seja, seu presente, seu “hoje”, momento chave no qual ele, levando em conta uma reflexão sobre o antigo método de estudos da tradição retórica que remonta a Cícero, pretende lançar alguma luz sobre os rumos da nau que, inflada pelos ventos do progresso, navega em direção ao “mundo novo”.

Vico se inspira aqui nas inúmeras imagens do mar, do oceano, mas também nos riscos do naufrágio durante o curso da navegação, que tanto agradavam a Bacon⁴. Assim, apesar da alusão ao projeto baconiano, Vico observa que “os grandes desejos superam a indústria humana em tal grau que parecem provar muito mais aquilo que falta para uma sabedoria absoluta, do que o que se pode acrescentar para completá-la”⁵. Mais ainda: aqui se atua “como os soberanos dos maiores impérios, os quais, tendo alcançado o sumo poder sobre o gênero humano, pretendem, mas em vão, lançar seus ingentes recursos sobre a própria natureza das coisas e cobrir de escolhos os mares, navegar sobre montanhas e outras coisas interditas pela natureza”⁶. É preciso explorar o mar, mas nos limites de nossas capacidades, e nada garante que os meios ou os instrumentos de navegação produzidos pelo império do saber não se convertam em ilhas incontornáveis, que impedem que se atinja o fim almejado (“a perfeição completa do gênero humano”) e, além disso, nada garante que

² Como diz Gadamer, “Vico vivia numa tradição ininterrupta da formação retórico-humanista e precisava voltar a resgatar a validade do direito desta tradição, a qual não envelhecera. Nós ao contrário, temos que abrir cansativamente o caminho de regresso a essa tradição. Apontando, primeiramente, as dificuldades que resultam da aplicação do conceito moderno de método às ciências do espírito do século XIX” (GADAMER, *Verdade e método*, p. 67).

³ VICO, “De nostri temporis studiorum ratione”. In: *Opere I*, p. 92. Grifo meu.

⁴ Sobre o papel dessas imagens em Bacon ver: ROSSI, *Naufrágios sem espectador: a idéia de progresso*, p. 23-46.

⁵ VICO, “De nostri temporis studiorum ratione”. In: *Opere I*, p. 92.

⁶ Idem, *Ibidem*.

estes instrumentos se voltem contra os que navegam em busca da “terra prometida” pelo progresso do saber.

Vico surge aqui como antecipador do nosso tempo, sobretudo no que diz respeito aos desmantelos da exploração da natureza pela técnica, mas note-se que o filósofo não nega de modo algum os benefícios de se navegar, mas ao mencionar o que “falta para uma sabedoria absoluta”, ele aponta para o perigo de se navegar no escuro, sem propósito ou finalidade no que diz respeito aos anseios do homem e indica justamente o que *falta* aos modernos, em relação aos antigos, a despeito de todas as suas conquistas.

Vico capta um duplo movimento no interior da modernidade: por um lado, ele vê a crescente autonomia das diversas áreas do conhecimento humano, que gera novas disciplinas e, cada qual em seu campo, amplia tal conhecimento com descobertas extremamente úteis e que tornam, em vários aspectos, obsoleta a antiga visão do mundo; por outro lado, essa mesma autonomia gera como contrapartida a fragmentação, a especialização, o isolamento das diversas áreas, de modo que o império do saber, dividido em diversos ramos, afastados cada vez mais uns dos outros, fica sem um propósito definido no seu conjunto. Busca-se remediar isso, impondo-se um método único, um único modelo pedagógico, que seria válido para todas as disciplinas, tal como deseja Descartes, quando separa o que é científico, do que não é. Mas, fiando-se em tal instrumental, notará Vico, tem-se apenas a falsa impressão da unidade, na verdade, ao invés da união dos saberes, corre-se o risco de haver cada vez mais segregação e divisão.

É justamente este último aspecto que aqui nos interessa abordar, pois a maior parte de *De ratione* é destinada a questionar justamente o ponto de partida do cartesianismo que, ao propor como instrumento um método que tem como fim ou norma *apenas* “a ciência e a verdade,” acaba por deixar em segundo plano todas as disciplinas ligadas à esfera da vida prática ou que não partem de certezas e verdades indubitáveis, apodíticas ou logicamente demonstradas, tais como a poética, os estudos da língua, da política, da jurisprudência, da história, da medicina, em suma, todas aquelas disciplinas que recobrem o falível campo do humano. O método cartesiano com seu modelo de organização de saber será criticado justamente por que ou deixa de lado as disciplinas ligadas ao verossímil, ao possível e ao provável, ou então, na perspectiva de Vico, impõe uma rigidez que estas não comportam, como é o caso da medicina. O resultado é um modelo pedagógico que, embora tenha pretensão de unificar o saber, só acentua a fragmentação, justamente porque não promove o diálogo entre as diversas disciplinas, pois pretende imperar sobre elas. Mas passemos a palavra a Descartes para ver a coisa mais de perto.

Na primeira das *Regras para a direção do espírito*, Descartes faz importantes considerações sobre a unidade do saber, as quais vale a pena mencionar. De saída, ele recusa as falsas aproximações que costumam ser feitas entre o campo das artes, cujo aprendizado e aperfeiçoamento nascem de um treino corporal, e o campo das ciências, cujo eixo repousa na atividade da razão ou bom senso que é universal em todos os homens. Como as artes requerem uma prática corporal, costuma-se argumentar que só é possível ser versado em uma ou outra arte, nunca em todas. Por exemplo: aquele que está acostumado a cultivar os campos com o arado não terá mãos leves para tocar a cítara ou o violino, pois não teve o treino necessário ou a disposição para tal. Ora, na perspectiva cartesiana, o mesmo raciocínio, se aplicado ao campo das ciências, mostra-se equivocado, pois “todas as ciências não são outra coisa que a sabedoria humana, que permanece sempre una e idêntica ainda que aplicada

a diferentes objetos”⁷. A conclusão de Descartes é que “quem quiser seriamente investigar a verdade das coisas, não deve escolher alguma ciência particular, pois todas tem conexão entre si e mútua dependência”⁸.

Duas consequências podem ser extraídas daí: a primeira delas está na base da noção cartesiana de *mathesis universalis*, ou seja, de uma ciência universal que diz respeito a critérios, como *a ordem* e *a medida*, que podem ser aplicados a todos os ramos do saber, pois a sabedoria se define pela unidade e, apesar da diversidade de sua aplicação, pode-se almejar possuir um conhecimento completo e absoluto destes diferentes ramos. A segunda consequência é que a *sabedoria* não é alcançável apenas pelos que são dotados de um talento ou aptidão especial (como, por exemplo, a aptidão para tocar violino ou cítara), mas pode ser obtida por todos os homens, pois, como lemos na frase que abre o *Discurso do método*, “o poder de julgar de forma correta e discernir entre o verdadeiro e o falso, que é justamente o que é denominado bom senso ou razão, é igual em todos os homens”⁹. Contudo, Descartes não se limita a definir essa capacidade inata e universal de saber. É preciso também combater as disputas e a diversidade de opiniões acerca da natureza das coisas. Para alcançar o cume da sabedoria, diz Descartes, “é insuficiente ter o espírito bom, é preciso aplicá-lo bem”¹⁰. Isso quer dizer que o problema do método, seja quando visto pelo ângulo do fim almejado - a unidade do conhecimento -, seja quando visto pelo ângulo dos meios necessários para alcançar essa unidade, está na base da pedagogia cartesiana. Note-se que a unidade do conhecimento irá refletir justamente a unidade da ordem que se expressa na natureza, ou seja, as leis atemporais fixadas por Deus e que seriam suscetíveis de serem conhecidas pelo intelecto humano desde que sigamos adequadamente a longa cadeia dedutiva de demonstrações geométricas que tem como primeiro ponto, ou verdade primeira, o *cogito*.

Ora, Vico observa que ao tomar como ponto de partida a “verdade primeira” (o *cogito*), o método cartesiano pretende “livrar sua verdade primeira não apenas de todo o falso, mas também *suspeita* de tudo que pudesse ser falso”¹¹. Como Vico interpreta essa “suspeita cartesiana”? Em primeiro lugar, ele observa que se trata de uma suspeita intelectualista, cuja regra consiste em expulsar da mente tudo o que seja provável ou verossímil¹². Mas, com isso, todo um ramo do saber é jogado no escuro, já que “a suspeita cartesiana”, leva a um recuo frente ao que não tenha passado pelo crivo da razão, ou seja, tudo que deriva dos sentidos, pois Descartes “localiza sua verdade primeira como anterior, exterior e superior a todas as imagens corpóreas”¹³. Vico observa, porém, que os conhecimentos relativos à vida prática não se enquadram nesta perspectiva intelectualista, pois a vida em comum entre os homens exige também imagens para a fantasia e para o desenvolvimento da memória, sem as quais

⁷ DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, p. 73.

⁸ Idem, p. 74.

⁹ DESCARTES, *Discurso do Método & As paixões da alma*, p. 21.

¹⁰ Idem, *Ibidem*.

¹¹ VICO, “De nostri temporis studiorum ratione”. In: *Opere I*, p. 105.

¹² Nas *Regras para a direção do espírito* (Regra II), lemos: “É melhor nunca estudar objetos de tal modo difíceis que, não podendo distinguir o verdadeiro do falso, sejamos obrigados a tomar como certo o que é duvidoso (...). Por conseguinte (...) rejeitamos todos os conhecimentos somente prováveis, e declaramos que se deve confiar apenas nas coisas perfeitamente conhecidas e das quais não se pode duvidar” (DESCARTES, *Regras para a direção do espírito*, p. 14).

¹³ VICO, “De nostri temporis studiorum ratione”. In: *Opere I*, p. 105.

não há um solo comum de experiências intercambiáveis; pois, na vida social e política a mente não é movida por conceitos, mas por imagens concretas, afetos, paixões, sentimentos. O método cartesiano ao suspeitar de tudo que é sensível, fecha a mente sobre si mesma, e prescreve que o conhecimento deve se apoiar apenas nos elos dedutivos que formam a grande cadeia de razões. Sendo assim, é compreensível que Vico inicie seu argumento questionando as consequências da pedagogia cartesiana, ou seja, a pedagogia que toma o método como guia na condução do conhecimento com o objetivo de se livrar das imagens corpóreas ou, na linguagem cartesiana, os prejuízos da infância. A primeira atitude de Vico, portanto, é questionar a visão que o cartesianismo tem da infância.

Não é o caso aqui de passar em revista todos os aspectos referentes à concepção cartesiana da infância, mesmo porque Descartes nunca tratou de modo sistemático de tal assunto. No entanto, para melhor compreender a posição de Vico, é fundamental levar em conta alguns motivos que norteiam a concepção cartesiana. Antes de tudo, não podemos deixar de mencionar, como nota B. Jolibert, que, na modernidade, “é com Descartes que a infância começa a ser analisada objetivamente, na medida em que se percebe toda a sua importância como etapa determinante do desenvolvimento humano”¹⁴. Isto quer dizer que o cartesianismo não remete a criança à imagem da inocência ou da maldade, ou seja, não parte dela para tratar questões de ordem moral; na verdade, “a criança começa a ser abordada com seriedade, pois ela permite explicar o adulto e, por isso mesmo, merece ser tratada com atenção”¹⁵.

À primeira vista afirmar que “a criança é tratada com seriedade pelo cartesianismo” parece soar um pouco forçado, pois Descartes inúmeras vezes aborda a infância do ponto de vista do desenvolvimento cognitivo e, neste caso, a infância aparece sempre relacionada ao estágio mental ligado ao erro, às imagens corpóreas e à ignorância. Como diz Descartes, “aqui é possível reconhecer a primeira e principal causa de todos os erros, pois, na infância, nossa mente estava tão estreitamente ligada ao corpo que não se ocupava de outros pensamentos a não ser aqueles pelos quais sentia as coisas que os afetavam (...)”¹⁶. A infância é, portanto, um período da vida no qual as sensações, as ideias e mesmo os sentimentos formam-se de modo passivo, sendo depositados na memória sem qualquer atitude distanciada ou crítica, pois não se dispõe aqui de nenhum poder de discernimento por meio do qual se possa colocar em dúvida esses conhecimentos adquiridos.

Todavia, é justamente por essa deficiência cognitiva da infância que, de um ponto de vista pedagógico, uma reflexão mais ampla acerca dela se faz necessária no âmbito do próprio cartesianismo. Isto porque, se a infância é o estágio do erro, o fato não se liga à essência da criança, mas muito mais à forma como sua educação é conduzida. O problema fundamental que se coloca em relação à criança é, pois, aquele de sua formação. Como evitar que se instalem impressões falsas na criança? Como fazer para destruí-las quando já estão instaladas? É preciso confiar cegamente na “bondade natural da criança” ou escolher “a educação dos mais sábios”¹⁷?

¹⁴ JOLIBERT, *L'enfance au XVII siècle*, p. 78.

¹⁵ Idem, *Ibidem*.

¹⁶ DESCARTES, *Dos princípios da filosofia (Sobre os Princípios do Conhecimento Humano)*, p. 159.

¹⁷ JOLIBERT, *L'enfance au XVII siècle*, p. 80.

Ora, Descartes tem plena consciência dos perigos que representa essa fase da vida, pois as primeiras impressões infantis deixam marcas profundas e duradouras no adulto; ao mesmo tempo, na infância, a mente não possui nenhum meio para julgar o valor das impressões ou de suas ideias. Assim, na falta de um juízo sólido, pode-se confundir a verdade com o erro. É nesse sentido que talvez possamos ler a primeira e a segunda parte do *Discurso do método* como um projeto pedagógico de amplas consequências. Não é por acaso que Descartes repassa os estágios de sua formação em *La Flèche*, indicando que, neste colégio, teria sido nutrido, desde a infância, nas letras e em todas aquelas disciplinas que em nada contribuem para a autarquia do espírito, ao contrário do que acontece, por exemplo, com as matemáticas que, tornam-se, para Descartes, um modelo de raciocínio firme e sólido. Mas o ponto mais importante na posição cartesiana exposta no *Discurso do Método* parece residir no fato de Descartes não admitir que o bom senso seja entregue ao sabor das instituições de ensino tradicionais e, uma vez que este mesmo bom senso não pode desde o início conduzir-se a si mesmo, a única possibilidade para passar da ignorância ao saber, da opinião ao saber verdadeiro é, portanto, prescrever que se adquira o uso pleno da razão o quanto antes. Daí a seguinte afirmação de Descartes:

como todos nós fomos crianças antes de sermos adultos, e como por muito tempo foi necessário sermos governados por nossos apetites e nossos preceptores, que eram com frequência contrários uns aos outros, e que, nem uns nem outros, nem sempre, talvez nos aconselhassem o melhor, é quase impossível que nossos juízos sejam tão puros ou tão firmes como seriam se pudéssemos utilizar totalmente a nossa razão desde o nascimento e se não tivéssemos sido guiados senão por ela¹⁸.

A norma aqui, argumenta Jolibert, “é evitar que os erros, as ilusões, se instalem e, portanto, formar a criança o mais rápido possível num estágio educativo que a proteja dos erros e a conduza a usar o bom senso, o discernimento e a autarquia do espírito”¹⁹. Se esta formação crítica não ocorrer logo, a criança corre o risco de permanecer no erro desde a mais tenra idade. Em outros termos, os prejuízos da infância somente poderão ser corrigidos e extirpados por uma atitude crítica, semelhante àquela dúvida metódica por meio da qual chega-se a uma verdade primeira e inabalável – *o cogito* – que vai servir de fundamento ao conhecimento. É pela via da autorreflexão que se inicia o processo que institui uma subversão da falsa ordem das coisas e da produção inadequada do conhecimento, àquela que vai dos sentidos para o intelecto, das imagens ligadas ao corpo para os conceitos forjados na mente.

Ora, no *De ratione*, o que Vico questiona é se essa atitude crítica ou metodologicamente voltada exclusivamente para *o verdadeiro* é viável para se pensar uma educação mais fecunda que inclua a formação integral do ser humano desde o início. Na perspectiva viquiana, “tratar a criança e o adolescente com seriedade”, tal como faz a pedagogia cartesiana, é o mesmo que oferecer uma imagem distorcida do que seja a infância. Mais ainda: é fazer um exame da infância do ponto de vista da razão constituída, o que

¹⁸ DESCARTES, *Discurso do Método & As paixões da alma*, p. 28.

¹⁹ JOLIBERT, *L'enfance au XVII siècle*, p. 70.

equivale a dizer que a infância não é valorizada em si mesma, mas é vista sempre sob o ângulo daquilo que lhe falta – a razão adulta. Com efeito, diz Vico,

aplica-se esta crítica [ou método cartesiano] à educação dos adolescentes ainda muito verdes e imaturos. Pois, tão vigorosa como é a razão na velhice é a fantasia na juventude; e não é conveniente, sem dúvida, que a fantasia seja anulada das crianças naquilo que sempre é de se considerar como felicíssima manifestação de seu futuro caráter. E a memória que, se não é o mesmo, é praticamente quase o mesmo que fantasia, é preciso que seja cultivada rigorosamente nas crianças que não sobressaem em nenhuma outra faculdade mental. E de maneira alguma se deve embotar seus engenhos para aquelas artes que, como a pintura, a poética, a oratória, a jurisprudência são ricas em fantasia ou memória, ou em ambas²⁰.

Vico identifica claramente essa atitude pedagógica que constrói uma imagem distorcida da infância na *Logique ou l'art du penser*, de Arnauld e Nicole, que, ao estender os preceitos metodológicos de Descartes para o campo da lógica, limita-se a uma visão que procura desvalorizar outras faculdades mentais como o engenho e a imaginação, os sentidos e a memória, que Vico considera fundamentais para uma educação voltada para a vida política. De fato, a proposta pedagógica da *Logique ou l'art du penser* pode ser vista já nas primeiras linhas deste texto, onde se lê que “a lógica é a arte de bem conduzir a razão para o conhecimento das coisas, tanto para se instruir a si mesmo quanto para instruir os outros”²¹.

Frente a esta pedagogia, Vico propõe a retomada da noção de invenção (*inventio*) de índole ciceroniana e baconiana. Para Vico, o modelo pedagógico de Arnauld, ao privilegiar a lógica em detrimento da *inventio* e da tópica retórica, é prejudicial à formação dos jovens, pois não permite o desenvolvimento do espírito aguçado, tornando-os ineptos para argumentar e lidar com as questões relativas à vida prática. Segundo Vico, “hoje, apenas se celebra a crítica [ou o método cartesiano], a tópica não a precede, mas é deixada absolutamente em segundo plano. O que é de novo inconveniente, pois a descoberta dos argumentos antecede, por natureza, o juízo sobre sua verdade. Assim, a tópica, como matéria de ensino deve preceder à crítica”²². Em outros termos, é preciso respeitar as etapas de formação do sujeito e não impor, de início, regras rígidas que destruam sua capacidade imaginativa e construtiva.

Para Vico, diante de uma situação inesperada, somente o estudo da invenção retórica nos torna capazes de percorrer, com uma única visada, todos os lugares (tópicos) dos argumentos do discurso, o que permite o desenvolvimento da faculdade de ver aquilo que em cada momento oportuno é persuasivo para ser aplicado nesta ou aquela ocasião. Daí que Vico ironize aqueles que defendem somente o cultivo da ordem das razões disposta em linha reta, segundo uma cadeia dedutiva, pois estes quando enfrentam uma dúvida num debate público ou quando são obrigados a defender com versatilidade uma causa, como ocorre frequentemente num tribunal, “ao se depararem com um fato imprevisto que torce sua linha

²⁰ VICO, “De nostri temporis studiorum ratione”. In: *Opere I*, pp. 105-106.

²¹ ARNAULD; NICOLE, *La Logique ou L'Art de Penser*, p. 44.

²² VICO, “De nostri temporis studiorum ratione”. In: *Opere I*, p. 107.

de raciocínio, simplesmente respondem: deixe-me pensar no assunto”²³. A conclusão de Vico é, portanto, que o apego *somente* à “arte de julgar”, tomada pelo cartesianismo como a principal faculdade humana de conhecimento, pode dar ensejo a uma metodologia de ensino que ao invés de aguçar o espírito, como desejava Descartes, na verdade pode torná-lo estéril.

Para concluir, retomemos a questão da unidade do saber. A leitura do *De ratione* nos mostra que Vico propõe o resgate da tradição retórica para que seu legado não seja esquecido, sendo que a primeira tarefa a ser cumprida passa pela promoção da unidade do saber. O filósofo entende que a universidade moderna, enquanto aglutinadora dos diversos ramos do saber, é o espaço de debate privilegiado para que se possa lançar novas luzes a fim de navegar com segurança rumo à terra prometida de que falava Bacon. Diz ele:

Precisamente por isso instituímos e ordenamos as universidades com todos os gêneros de disciplinas, em que cada um ensina a matéria da sua competência (...). Mas a esta vantagem é correlativo o inconveniente de que as artes e as ciências, que apenas a filosofia compreendia com espírito único, são hoje diversas e separadas (...), as disciplinas são ensinadas e instruídas sob a guia de um aristotélico na lógica, de uma epicurista na física, de um cartesiano na metafísica. E assim a instrução está tão mal organizada e irresoluta que, tendo apenas doutíssimos nas doutrinas particulares, na totalidade, que é, enfim, a flor do saber, acaba por valer muito pouco²⁴.

Todo o movimento argumentativo que acompanhamos no *De ratione* foi dirigido contra essa tendência da fragmentação do saber em âmbito moderno e contra uma unidade metodológica forçada, uma vez que cada campo do conhecimento exige uma metodologia específica. O que Vico propõe no *De ratione* é uma visão mais equilibrada dos aspectos teóricos e práticos do saber, de modo que a modernidade, apesar de suas luzes, não se torne cega quanto aos seus fins, nem navegue no escuro. A adoção de um modelo retórico, no entanto, não significa que Vico tenha feito uma defesa “retórica” do saber retórico, no sentido de apregoar uma apologia das disciplinas renegadas por Descartes. O *De ratione* não é um discurso feito com uma técnica linguística que se limita a colorir um argumento a fim de convencer seu público quanto aos riscos do modelo lógico-dedutivo do conhecimento, mesmo porque a lógica em nada perde do seu valor, desde que não se imponha de modo absoluto. Aos olhos de Vico, portanto, ao transpor a rigidez do método para todos os ramos do saber, os cartesianos equivocam-se em relação àquelas disciplinas ligadas ao provável, ao possível e que não partem de certezas e verdades indubitáveis ou logicamente demonstradas. O discurso de Vico não deve, portanto, ser confundido com uma apologia que vai na direção de uma crítica radical à razão metódica. Se assim fosse, Vico não teria ido além do que propõe o cartesianismo que, em âmbito moderno, ele responsabiliza pelo início da cisão radical entre filosofia e retórica, que ele identifica em seu tempo²⁵. Ao contrário, para Vico, a retórica tem

²³ Idem, p, 108.

²⁴ VICO, “De nostri temporis studiorum ratione”. In: *Opere I*, p. 209.

²⁵ Sobre esse aspecto vale a pena consultar o estudo de PATELLA, “Giambattista Vico, La Universidad y El saber: El modelo retórico”. In: *Cuadernos sobre Vico*. Para um confronto mais recente

suas razões, pois pretende persuadir lançando mão de argumentos válidos, que indicam o aspecto público da *busca da verdade*, ou seja, de que a verdade é vazia se não inclui a participação do outro. Neste sentido, a proposta viquiana não enaltece a retórica de modo cego, mas pretende recuperar o lado saudável de uma razão mais arejada, porque aberta à interlocução; ao contrário do modelo dedutivo que se encontra na *mathesis universalis* de Descartes.

Do que aqui foi dito, a conclusão à qual podemos chegar pode ser desdobrada no seguinte: embora não negligencie a função pública na construção do saber, as imagens e metáforas de que Descartes lança mão no *Discurso do método* ilustram bem o corte que o cartesianismo opera entre a concatenação das cadeias da razão percorridas por um único sujeito, detentor do saber total acerca da natureza, e a desordem dos conhecimentos obtidos sem método. Por exemplo: quando compara a ordenação do conhecimento a uma cidade bem regrada, construída por um único arquiteto ou mestre de obras, o solipsismo metodológico de Descartes se explicita. Diz Descartes: “frequentemente, não existe tanta perfeição nas obras formadas de várias peças, e feitas pela mão de diversos mestres, como naquelas em que um só trabalhou”²⁶. Ao que Vico, de forma socrática, contra argumenta: “em toda minha vida um único pensamento me suscitou grande temor: ser eu o único possuidor do saber, coisa que sempre me pareceu perigosa, tal como a alternativa de ser ou um deus ou um tolo”²⁷.

THE UNITY AMONGST KNOWLEDGE AND THE DAMAGES OF CHILDHOOD: NOTES ON THE METHOD AND PEDAGOGY IN VICO AND DESCARTES

Abstract: In this work I try to make a brief presentation of the confrontation between two pedagogical perspectives: the first, which had a great fortune in modernity, was defended by Descartes in texts such as the Rules for the direction of the spirit and the Discourse of the method and will have its consequences in the Logic of Port -Royal; the second perspective, which remained marginal, was defended by the Italian philosopher Giambattista Vico in a text entitled De nostri temporis studiorum ratione (1709). Two points will be highlighted here: the theme of the philosophical vision of childhood and the theme of the unity of knowledge.

Keywords: Vico – cartesianism – infancy – pedagogy – method.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARNAULD, A.; NICOLE, P. *La Logique ou L'Art de Penser*. Paris: HACHETTE, 1846.

DESCARTES, R. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1985.

que valoriza aspectos “cartesianos” da abordagem de Vico ver o texto de GIRARD, “Vico e a tradição cartesiana”. In: LOMONACO *et alii*, *Metafísica do gênero humano: natureza e história na obra de Giambattista Vico*.

²⁶ DESCARTES, *Discurso do Método & As paixões da alma*, p. 51.

²⁷ Idem, p. 215.

_____. *Discurso do Método & As paixões da alma*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, v. I, 1987. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Oeuvres*. Ed. Charles Adam & Paul Tannery (AT). Paris: VRIN, 1996.

_____. *Dos princípios da filosofia (Sobre os Princípios do Conhecimento Humano)*. *Analytica*, v.5, n. 1-2, p.137-173. Rio de Janeiro, 2000.

_____. *Princípios da Filosofia*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

GADAMER, H. G. *Verdade e método*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

GIRARD, R. “Vico e a tradição cartesiana”. In: LOMONACO, F., GUIDO, H. e SILVA NETO, S. A. (orgs.) *Metafísica do gênero humano: natureza e história na obra de Giambattista Vico*. Uberlândia: EDUFU, 2018.

JOLIBERT, B. *L'enfance au XVII siècle*. Paris: Vrin, 1981.

ROSSI, P. A. *Naufrágios sem espectador: a idéia de progresso*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

PATELLA, G. “Giambattista Vico, La Universidad y El saber: El modelo retórico”. In: *Cuadernos sobre Vico*. Sevilla, nº 7-8, p. 101-114, 1997.

VICO, G. B. “De nostri temporis studiorum ratione”. In: *Opere I*. A cura de Andrea Battistini. Milão: Mondadori, 1990.

FILOSOFIA DA HISTÓRIA, COMBATE E CIVILIZAÇÃO

Vladimir de Oliva Mota¹

Resumo: A partir da fértil interpretação realizada pela Professora Maria das Graças de Souza dos textos de filosofia da história voltairianos e considerando a obra do filósofo francês segundo uma leitura sistemática, o que se pretende aqui é compreender a articulação entre o caráter combativo dos textos de Voltaire com sua noção de Filosofia de História e de Civilização com o fim de apontar a história como um instrumento pedagógico-moral de construção da civilização.

Palavras-chaves: Voltaire – Filosofia da História – Combate – Civilização.

Em 30 de Maio de 1878, em homenagem ao centenário de morte de Voltaire, no Teatro de La Gaité, Victor Hugo proferia o seguinte discurso:

Antes da Revolução, senhores, a estrutura social era isto: em baixo, o povo; acima do povo, a religião representada pelo clero; ao lado da religião, a justiça representada pela magistratura. E, nesse momento da sociedade humana, o que era o povo? A ignorância. O que era a religião? A intolerância. E o que era a justiça? A injustiça.

[...]

Em presença dessa sociedade frívola e lúgubre, Voltaire, sozinho, tendo sob seus olhos todos os poderes reunidos: a corte, a nobreza, as finanças; a força inconsciente: a multidão cega; a pavorosa magistratura: tão pesada aos indivíduos, tão dócil ao chefe, esmagando e bajulando, de joelhos sobre o povo diante do rei; o clero sinistramente misturado de hipocrisia e fanatismo; Voltaire, sozinho, eu o repito, declara guerra a essa coalizão de todas as iniquidades sociais, a esse mundo enorme e terrível, e aceita a batalha. Qual é sua arma? Aquela que possui a leveza do vento e a força do raio: uma pena.

[...]

¹Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP) e Professor do Departamento de Artes Visuais e Design e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (DAVD/UFS).

Senhores, há entre dois servidores da humanidade, que apareceram a um intervalo de mil e oitocentos anos, uma relação misteriosa. Combater farisaísmo, desmascarar a impostura, colocar por terra as tiranias, as usurpações, os preconceitos, as mentiras, as superstições, [...] substituir o falso pelo verdadeiro, atacar a magistratura feroz, atacar o sacerdote sanguinário, tomar o chicote e expulsar os vendedores do santuário, reclamar a herança dos deserdados, proteger os fracos, os pobres, os adoentados, os abatidos, lutar pelos perseguidos e oprimidos; é a guerra de Jesus Cristo. E qual é o homem que travou essa guerra? Voltaire. [...] Dizemo-lo com um sentimento de respeito profundo: Jesus chorou, Voltaire sorriu; é dessa lágrima divina e desse sorriso humano que é feita a doçura da civilização atual².

É conhecida a face satírica, irônica e polêmica da obra de Voltaire, assim como o seu objetivo de fazer uso de sua agressiva pena no combate em nome de uma ideia de civilização. Roland Mortier explica que a escrita voltairiana “[...] está ligada à atualidade por uma rede cerrada de alusões e de referências que fazem dela uma obra profundamente engajada na luta mais ampla por uma reforma da sociedade.”³ René Pomeau diz que a ação de Voltaire agitou todo o seu século, “ela demonstrou o poder explosivo da escrita”⁴. Alguns consideram – como Victor Hugo – que Voltaire obteve êxito em seu projeto e ajudou a mudar a face do mundo, provocando polêmica e riso.⁵ É com esse propósito que ele escreveu, para o combate, para agir, pois, como dizia, o homem nasceu para a ação⁶ e a sua ação é o combate por parágrafos.

A partir da fértil interpretação realizada pela Prof^a. Maria das Graças de Souza dos textos de filosofia da história voltairianos e considerando a obra do filósofo francês segundo uma leitura sistemática, o que se pretende aqui é compreender a articulação entre o caráter combativo dos textos de Voltaire com sua noção de Filosofia de História e de Civilização com o fim de apontar a história como um instrumento pedagógico-moral de construção da civilização.

Para tal, antes, faz-se necessário adotar o seguinte pressuposto: há um nexo que associa as ideias que fundamentam o pensamento filosófico voltairiano e ao caráter combativo da expressão desse pensamento. Isto é: a leitura sistemática da obra prodigiosamente vasta e igualmente variada de Voltaire revela dois aspectos indelévelis: por um lado, mostra um autor de uma produção teórica estruturada, seus argumentos estão sobre algumas bases que se pretendem sólidas e inalteradas; elaborando, assim, um pensamento consistente. Por outro lado, o caráter combativo dos seus textos, ao passo que articula os vários gêneros de escrita praticados pelo filósofo – cujo critério de escolha é o que melhor se adequaria às circunstâncias da luta –, é consequência daquele pensamento consistente.

² Tradução de Vladimir de Oliva Mota. Extratos do texto extraído de: HUGO, *Discours prononcé pour le centenaire de Voltaire*.

³ MORTIER, “Les formes de la satire chez Voltaire”. In: *Le coeur et la raison*, p. 117.

⁴ POMEAU, *La religion de Voltaire*, p. 360.

⁵ ROMANO, “Voltaire e a sátira”. In: *O caldeirão de Medeia*, p. 177.

⁶ Cf.: VOLTAIRE, “Lettres philosophiques”. In: *Mélanges*, p. 119.

A sistematicidade requerida à leitura da obra voltairiana, que possibilita a apreensão da consistência de seu pensamento e efeito dessa no caráter combativo de seus textos, pode ser assim orientada: a leitura “em bloco” e a busca por textos em momentos distintos da vida do filósofo possibilitam identificar o que permanece, a essência do seu pensamento e a articulação das suas ideias, pois além do fato de que algumas posições do pensamento voltairiano não se alterarem, elas são possíveis de serem extraídas de seus textos, não importando o gênero que lhes serve de meio e as circunstâncias múltiplas do combate nas quais se engajam. Soma-se a isso o fato de que Voltaire, estrategicamente, repete-se, o que fortalece ainda mais a ideia dessa permanência. A leitura em bloco e em diferentes períodos da obra voltairiana permite desvelar um nexos interno em seus textos assim como lança luz sobre o seu uso. Ao não observar essas exigências de leitura, corre-se o risco de fazer de Voltaire o que se deseja.

Tendo a razão como guia, como princípio supremo de organização da vida, o pensamento das Luzes pretende-se reformador dos espíritos. Persuadido dessa tarefa, Voltaire utiliza todo o seu talento literário, pois acredita que as letras não estão dissociadas da filosofia. Escreve ele ao abade d’Olivier, em 20 de outubro de 1738:

Será a verdade tão desgraçada que não possa suportar os ornamentos? A arte de bem pensar, de falar com eloquência, de sentir vigorosamente e de assim se exprimir, seria tudo isso inimigo da filosofia? Não, sem dúvida esta é uma forma bárbara de pensar⁷.

A barbárie do pensamento se traduz, para Voltaire, na dissociação desse pensamento com a vida, camuflada de uma linguagem rebuscada de um tecnicismo empolado e estéril, pois desassociado da experiência: o mundo de Pangloss não corresponde ao real, consequência de uma filosofia de letrados apartados do convívio social.

O benefício prático que um pensamento filosófico viabiliza é o critério de valor de uma filosofia no século XVIII francês; nas palavras de Paul Hazard: “Tal como se reconhece uma árvore pelos frutos que dá, o valor de uma filosofia mede-se pelos benefícios de sua ação”⁸. E Voltaire é um homem das Luzes, sem dúvida. E o que isso significa? Significa que Voltaire é um símbolo de uma época em que a filosofia estava incumbida de intervir nos negócios do mundo. Recusando se enclausurar no silêncio do seu gabinete e na poeira dos seus livros, a filosofia era atividade de quem “desceu à arena”, como disse o próprio filósofo, ou de quem foi até o “covil das feras”, na expressão de Diderot. Voltaire faz uma filosofia – cuja história examinou por toda a vida – não só vinculada ao mundo, ao homem, à experiência, enfim, à vida, mas uma filosofia da qual o combate por esse mundo é um elemento constitutivo. Ele fez da pena uma arma de luta contra a coalizão de todas as iniquidades sociais, que sintetiza sob o adjetivo: a infame (*l’infâme*). A infame deve ser esmagada para que o bem-estar social prevaleça, para que a felicidade possível neste mundo seja viabilizada; assim, Voltaire escreve para melhorar a vida social, excitando sentimentos e reflexões. Com esse propósito, pretende a tão difícil união entre teoria e prática, razão e

⁷ VOLTAIRE, “Correspondance”. In: *Oeuvres complètes de Voltaire*. L’édition Moland (CD-ROM).

⁸ HAZARD, *O pensamento europeu no século XVIII*, p. 155.

liberdade. O combate na obra voltairiana apresenta-se como um elemento constitutivo de sua filosofia porque, por um lado, Voltaire não abandona a reflexão para dedicar-se ao combate, como foi dito, este é a extensão daquela. Por outro lado, o combate é um elemento constitutivo de sua filosofia porque ele é responsável por unir sua obra num todo coerente: seus textos, apresentados sob uma multiplicidade de formas e temas, pois necessita adequar-se às circunstâncias para produzir, com mais eficiência, o efeito desejado, tem sempre um mesmo fim, a saber: o combate pelo aperfeiçoamento dos costumes, que o esclarecimento possibilita.

Pronunciar o nome de Voltaire é despertar o espírito de partido, é interminável a controvérsia acerca de sua filosofia: uns nada lhe atribuem, outros fecham os olhos aos seus defeitos e todos, para cúmulo da desavença, recorrem a passagens do próprio Voltaire para sustentar posições antagônicas aos seu respeito. A Filosofia de História é um dos temas desse desentendimento irreconciliável entre os comentadores. Não se pretende aqui esgotar o debate, mas tão somente seguir uma via aberta à possível compreensão desse tema.

Por exemplo: referindo-se à crítica de Voltaire, entre outras, à Teologia da História, Bertrand Binoche afirma que “[...] a coerência da filosofia voltairiana da história é essencialmente negativa”⁹. Para demonstrar seu partido, Binoche recorre a uma passagem de uma correspondência do filósofo a d’Alembert, de 05 de Abril de 1765: “Meus filósofos são homens de bem que não têm princípios fixos sobre a natureza das coisas, que não sabem o que é, mas que sabem muito bem o que não é”¹⁰. E para fundamentar seu partido, Binoche cita Espinosa: “as coisas que concordam só na negação, por outras palavras, naquilo que não tem, não concordam na realidade em nada”¹¹. Caso a premissa de que a coerência da filosofia voltairiana da história é essencialmente negativa estivesse correta, essa análise seria irretocável.

Esquivando-se aqui da explicação sobre a impossibilidade, no pensamento filosófico de Voltaire, do estabelecimento de “princípios fixos sobre a natureza das coisas”¹², vale ser observado o seguinte: a data da correspondência citada por Binoche, 1765, é a mesma da primeira publicação da obra *Filosofia da história*, única utilizada como referência na sua análise. Isso indica que a discussão foi feita considerando como referência somente aquela obra e aquele período, isolando-os do *corpus* voltairiano. Em 1994, René Pomeau, na obra *La religion de Voltaire*, alertara para os riscos de se analisar Voltaire por “amostragens”, isto é, considerando um período específico e/ou passagens de textos do filósofo sem levar em consideração o conjunto de sua obra. A consequência do equívoco de analisar Voltaire por amostragens, assegura Pomeau, são as intermináveis perspectivas criadas – em sua maioria, divergentes – acerca do pensamento voltairiano¹³.

Com mais atenção às exigências metodológicas à leitura de obras do Iluminismo francês, de um modo geral, e da obra voltairiana, em particular, considerando um período mais vasto e muitos e importantes textos de Voltaire, a Prof^ª. Maria das Graças de Souza

⁹ BINOCHE, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, p. 42.

¹⁰ VOLTAIRE, “Correspondance”. In: *Oeuvres complètes de Voltaire*. L'édition Moland (CD-ROM).

¹¹ ESPINOSA, *Ética*, p. 363.

¹² Pois tal explicação fora já realizada. A esse respeito ver: MOTA, *Voltaire e a crítica à metafísica: um ensaio introdutório*.

¹³ POMEAU, *La religion de Voltaire*, p. 15.

abre um fértil caminho à compreensão da Filosofia da História em Voltaire em *Ilustração e História*. Ela explica que aquela expressão significa:

de um lado, uma maneira de conceber o processo histórico, mas, de outro, significa também o modo de reconstruir esse processo para o leitor do presente.¹⁴

Não é correto afirmar que a coerência da filosofia voltairiana da história é essencialmente negativa. Ao contrário, ela implica – desde que seja considerada a sua obra e não um texto e um período isolados – um ordenamento dos fatos históricos em função de uma direção a ser tomada pela história, a civilização. Essa perspectiva, além de exigir uma cadeia de noções que vai desde a ideia de ação livre até sua complexa relação com a de uma Providência Geral¹⁵, passando pela ideia de probabilidade das verdades históricas¹⁶, faz do pensamento voltairiano sobre a história, ainda segundo a Prof^a. Maria das Graças de Souza, particular e original:

embora guarde da concepção linear da história a ideia de progresso e da tradição cíclica a ideia do retorno, a concepção voltairiana entendida à luz da doutrina do grande século¹⁷, rejeita, da primeira, a ideia de um *telos* necessário em direção ao qual caminhará a humanidade e, da segunda, a noção de retorno do mesmo, constituindo assim uma visão da história particular e original¹⁸.

O assunto da investigação histórica de Voltaire é a civilização. A história é a trajetória da civilização. Mas o que significa aqui civilização? De acordo com, mais uma vez, a Prof^a. Maria das Graças de Souza, civilização significa “[...] o conjunto dos desenvolvimentos

¹⁴ SOUZA, *História e Ilustração: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*, p. 118.

¹⁵ A esse respeito ver: MOTA, “Providência e liberdade em Voltaire: uma homenagem à Professora Maria das Graças de Souza”. In: *Quadranti, Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*.

¹⁶ Acerca da aplicação do probabilismo às verdades históricas, ver: SAGER, “Retour sur le probabilisme voltairien”. In: *Cahier Voltaire*. O probabilismo comanda a visão voltairiana da história; assim, a crítica à Teologia da história funda-se nesse exame probabilístico: “Os primeiros fundamentos da história são as narrativas dos pais aos filhos, transmitidas em seguida de uma geração a outra; elas não são mais do que prováveis em sua origem, quando não se chocam como senso comum, e perdem um grau de probabilidade a cada geração. Com o tempo, a fábula cresce e a verdade se perde; por esse motivo, todas as origens dos povos são absurdas”. (VOLTAIRE, “Questions sur l’Encyclopédie”. In: *Oeuvres complètes de Voltaire*. L’édition Moland (CD-ROM)).

¹⁷ Explica a Prof^a. Maria das Graças de Souza: “A expressão ‘grande século’, como se sabe, é de Voltaire, que com ele pretendia assinalar momentos de apogeu do espírito humano, e integra a ideia de retornos periódicos de épocas de perfeição. Assim, segundo Voltaire, a humanidade teria vivido quatro grandes séculos: o de Felipe e Alexandre, na Grécia, o de Augusto, em Roma, o Renascimento, na Itália, e por fim, na França, o século de Luís XIV. Entre essas épocas, o espírito humano viveu períodos de estagnação ou mesmo de retorno à barbárie. O critério que permite determinar o que é um grande século é de caráter cultural e intelectual”. (SOUZA, *História e Ilustração: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*, p. 111)

¹⁸ SOUZA, *História e Ilustração: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*, p. 113.

produzidos pelo homem nas artes, nas ciências, nas técnicas, e, além disso, das transformações espirituais e morais que acompanham esse desenvolvimento”¹⁹. Em uma palavra: “[...] a realização, nas sociedades humanas, dos valores estabelecidos pela razão”²⁰. Não obstante a civilização ser a direção a ser seguida pela história, como foi dito, ela não é um *telos* necessário, há sempre o risco da recaída na barbárie, isto é, tudo aquilo que ameaça a vida – as prisões forçadas, as condenações sem defesa, a tortura, os confinamentos em mosteiros, os assassinatos, os suplícios, os duelos, as guerras... – e tudo aquilo que afeta o espírito de liberdade – as fraudes religiosas ou políticas, o abuso do poder político e religioso, a perseguição por delito de opinião, a censura, a superstição, a ignorância, a manutenção de preconceitos do passado, a intolerância religiosa ou política... A recaída na barbárie pode sempre ocorrer e impedir esse mal e contribuir para a consecução dos fins estabelecidos pela razão é dever da ação dos homens e, sobretudo, dos filósofos.

Por essa razão, a história se faz útil na pena de Voltaire. No verbete “*Histoire*” das *Questions sur l’Encyclopédie*, o autor pergunta e aponta para a utilidade da história: “Qual seria a história útil? A que nos ensina nossos deveres e nossos direitos, sem parecer que pretende ensiná-los”²¹. Isso significa que os textos sobre história são utilizados como meios para atingir um determinado fim. E que fim é esse? Voltaire o expõe ainda no referido verbete:

Essa vantagem consiste sobretudo na comparação que um estadista, um cidadão pode fazer das leis e costumes estrangeiros com os do seu país: é o que estimula a emulação das nações modernas nas artes, na agricultura, no comércio.

Os grandes erros do passado servem muito e de todas as maneiras; nunca os crimes e as desgraças seriam suficientemente recordados. Digam o que quiserem, mas se pode prevenir aqueles e estas. [...] O exemplo produz grande efeito nos espíritos [...]

Voltaire segue afirmando que é necessário ter diante dos olhos os males causados pelos maus; se não tornarem esses conhecimentos familiares aos jovens: “As calamidades desses tempos de ignorância renasceriam infalivelmente, por não se tomar nenhuma precaução para preveni-las”²³. E Voltaire conclui dramaticamente: “Aniquilem o estudo da história e verão dias de São Bartolomeu [...]”²⁴.

Portanto, a utilidade da história é, em certo aspecto, instruir os homens, contribuir para o aperfeiçoamento dos seus costumes. O historiador filósofo deve fazer uso da razão

¹⁹ Idem, p. 114.

²⁰ Idem, *Ibidem*.

²¹ VOLTAIRE, “Questions sur l’Encyclopédie. In: *Oeuvres complètes de Voltaire*”. L’édition Moland (CD-ROM).

²² Idem.

²³ Idem.

²⁴ Em 24 de agosto de 1572, ocorre o massacre conhecido como a Noite de São Bartolomeu - dos protestantes em Paris e nas províncias por ordem do rei Carlos IX, encorajado por sua mãe Catarina de Médicis.

muito mais do que da memória porque a utilidade da reconstrução do passado é ensinar pelo exemplo, ela deverá contribuir para demolir a barbárie e edificar a civilização. A leitura da história, segundo Voltaire, fornece armas, exemplo e entusiasmo na investida da razão contra a infâmia. Pode-se dizer, por conseguinte, que a Filosofia da História de Voltaire, em determinado aspecto, não pretende tão somente reconstituir os fatos, mas ela é também marcada por uma preocupação moral e pedagógica, de modo a se tornar um instrumento de combate a favor, na expressão de Victor Hugo, da doçura da civilização.

PHILOSOPHY OF HISTORY, COMBAT AND CIVILIZATION

Abstract: From professor Maria das Graças de Souza's fertile interpretation of voltarian philosophy of history texts and considering the work of this French philosopher according to a systematic reading, what is intended here is to comprehend the articulation between the feisty character of Voltaire's texts and his philosophy of history and civilization thought, aiming to indicate history as a pedagogical-moral instrument to establish civilization.

Keywords: Voltaire – Philosophy of History – Feisty – Civilization.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BINOCHE, Bertrand. *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*. Paris: PUL, 2008.

ESPINOSA, Baruch de. *Ética*. Tradução Antônio Simões. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Coleção “Os Pensadores”).

HAZARD, Paul. *O pensamento europeu no século XVIII*. Tradução Carlos Grifo Babo. Lisboa: Presença, 1989.

HUGO, Victor. *Discours prononcé pour le centenaire de Voltaire*. 1878. Disponível em <<www.voltaire-integral.com>>. Acessado em 17 de agosto de 2007.

MORTIER, Roland. “Les formes de la satire chez Voltaire”. In: _____. *Le coeur et la raison*. Paris: Voltaire Foundation, 1990.

MOTA, Vladimir de Oliva. “Providência e liberdade em Voltaire: uma homenagem à Professora Maria das Graças de Souza”. In: *Quadranti, Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, vol. III, nº 1-2, 2015. Disponível em <https://www.rivistaquadranti.eu>. Acessado em 06 de maio de 2020.

MOTA, Vladimir de Oliva. *Voltaire e a crítica à metafísica: um ensaio introdutório*. São Cristóvão: Editora da UFS; Aracaju, Fundação Oviedo Teixeira, 2010.

POMEAU, René. *La religion de Voltaire*. Paris: Nizet, 1995.

ROMANO, Roberto. Voltaire e a sátira. In: *O caldeirão de Medeia*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

SAGER, Alain. “Retour sur le probabilisme voltairien”. In: *Cahier Voltaire*. Nº 13, Ferney-Voltaire, Sept., 2014.

SOUZA, Maria das Graças de. “Voltaire e a revolução francesa”. In: RIBEIRO, Renato Janine (Org.). *1789 Sombra e Luzes*. São Paulo: Serviço de Artes Gráficas – FFLCH/USP, 1992.

SOUZA, Maria das Graças de. “Voltaire e Rousseau: metafísica e história”. In: MENEZES, Edmilson (Org.) *História e providência: Bossuet, Vico e Rousseau*. Ilhéus: Editus, 2006.

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

SOUZA, Maria das Graças de. *Voltaire e o materialismo do século XVIII*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas (FFLCH), Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 1983.

SOUZA, Maria das Graças de. *Voltaire: a razão militante*. São Paulo: Moderna, 1993 (Coleção “Logos”).

VOLTAIRE. *Mélanges*. Paris: Gallimard, 1997 (Bibliothèque de la Pléiade).

VOLTAIRE. *Oeuvres complètes de Voltaire*. L'édition Moland. Paris: Garnier, 1875.
VOLTAIRE-INTEGRAL. CD-ROM, 1999-2005.

VOLTAIRE. *Oeuvres historiques*. Paris: Gallimard, 2000 (Bibliothèque de la Pléiade).

VOLTAIRE. “Providência”. Tradução Vladimir de Oliva Mota. In: *Philosophica: Revista de Filosofia da História e Modernidade*. São Cristóvão, Nº 3, março, 2002.

APRESENTAÇÃO DAS TRADUÇÕES
MÚSICA, LINGUAGEM E NAÇÃO
APRESENTAÇÃO DOS TEXTOS *A ORIGEM DA MELODIA* E
SOBRE A ELOQUÊNCIA* DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Evaldo Becker¹

Resumo: Este artigo serve como apresentação à nossa tradução de dois textos de Rousseau. Os textos possuem tamanhos e importância díspares, mas ambos podem nos auxiliar na compreensão da temática que liga a questão da linguagem e das línguas à questão da moral e da política na obra do ‘cidadão de Genebra’. O primeiro escrito a ser apresentado é: *A origem da melodia*. Trata-se de um primeiro esboço daquele que virá a ser intitulado *Ensaio sobre a origem das línguas*. Já o segundo texto, intitula-se: *Sobre a eloquência*, e faz parte do conjunto de escritos agrupados sob o título *Mélanges de Littérature et de Morale*, no Tomo II das obras completas de Rousseau, edição da Pléiade.

Palavras-chave: Rousseau – linguagem – eloquência – política.

Nossa intenção ao traduzir os dois textos que ora apresentamos, foi de disponibilizar ao leitor brasileiro, escritos de Rousseau que tratam da questão da linguagem e da música em uma estreita vinculação com a questão dos costumes e da moral. Os textos possuem tamanhos e importância díspares, mas ambos podem nos auxiliar na compreensão da temática que liga a questão da linguagem e das línguas à questão da moral e da política na obra do ‘cidadão de Genebra’.

O primeiro escrito a ser apresentado é: *A origem da melodia*. Trata-se de um primeiro esboço daquele que virá a ser intitulado *Ensaio sobre a origem das línguas*. Bem antes de ter acabado de escrever o *Ensaio sobre a origem das línguas*, Rousseau havia desenvolvido em *L’Origine de la mélodie*, e também no chamado *Principe de la mélodie ou réponse aux erreurs de M. Rameau sur la Musique*, escritos provavelmente no ano de 1755², sua defesa da melodia em contraposição aos escritos de Rameau que argumentavam em favor da harmonia. Conforme

* Aproveito a oportunidade para agradecer ao Osmar de Souza Medeiros, colega do Grupo Rousseau da USP, pela leitura e pelas dicas de tradução de passagens complicadas dos textos ora traduzidos.

¹ Pós-Doutor em Filosofia – USP. Professor da UFS – Universidade Federal de Sergipe. A presente tradução foi realizada como parte das pesquisas de pós-doutorado realizadas entre 2008 e 2009, sob a supervisão da Profa. Dra. Maria das Graças de Souza, e foi financiada pela FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.

² Cf. TROUSSON & HEIGELDINGER, *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*, p. 673.

afirma Bernard Gagnebin na introdução aos *Escritos sobre a música, a língua e o teatro*, presente no volume V das *Œuvres complètes* de Rousseau da edição da Pléiade: “Com ‘A origem da melodia’, Rousseau opõe o artifício ao natural. Enquanto que a melodia ou o canto é uma pura obra da natureza, a harmonia em revanche é ‘uma pura produção da arte’.”³

É o que fica claro em passagens como esta, onde Rousseau ressalta o papel da melodia no surgimento das línguas:

A melodia, nascendo com a língua, se enriquece, por assim dizer, da pobreza desta. Quando possuíamos apenas poucas palavras para fornecer muitas ideias, era preciso necessariamente dar diversos sentidos a estas palavras, compô-las de diversas maneiras, dar-lhes diversas acepções que somente o tom distinguia, empregar torneios figurados, e como a dificuldade de se fazer entender permitia dizer coisas interessantes, dizia-se com fogo e por isso mesmo dizia-se com dificuldade; o calor, o acento, o gesto, tudo animava os discursos que era preciso mais fazer sentir do que entender. É assim que a eloquência precede o raciocínio e que os homens foram oradores e poetas muito tempo antes de serem filósofos.⁴

Ressaltam-se aí as dificuldades e a importância dessa língua primeira, que, sendo arrancada pelas paixões e usada para fins de convencimento sobre temas cruciais para essas sociedades nascentes, era plena de paixão. “O acento patético” animava tudo, “porque, só dizendo coisas importantes e necessárias, não se dizia nada que não fosse com interesse e calor”.⁵ No capítulo IV do *Ensaio sobre a origem das línguas*, ao tratar dos caracteres distintivos da primeira língua, Rousseau irá novamente ressaltar o caráter naturalmente patético da linguagem, onde língua e canto andavam juntos. Vejamos:

Como as vozes naturais são inarticuladas, as palavras possuiriam poucas articulações; algumas consoantes interpostas, destruindo o hiato das vogais, bastariam para torná-las correntes e fáceis de pronunciar. Em compensação, os sons seriam muito variados, a diversidade dos acentos multiplicaria as vozes; a quantidade, o ritmo constituiriam novas fontes de combinações, de modo que as vozes, os sons, o acento, o número, que são da natureza, deixando às articulações que são convenções bem pouco a fazer, cantar-se-ia em lugar de falar. A maioria dos radicais seriam sons imitativos quer do acento das paixões, quer do efeito dos objetos sensíveis – a onomatopeia, nesse caso, apresentar-se-ia continuamente.⁶

Para Rousseau, ‘o natural’ está sempre ligado à simplicidade, aos sons inarticulados, imitativos da fauna de cada região, por isso, ‘figurado’, impreciso e acentuado. Enquanto que

³ Cf. GAGNEBIN, *Introduction aux Ecrits sur la musique, la langue et le théâtre*, p. XIX.

⁴ ROUSSEAU, *L'origine de la mélodie*. OC, V, p. 333.

⁵ ROUSSEAU, *L'origine de la mélodie*. OC, V, p. 334.

⁶ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, p. 383.

a articulação será símbolo da convenção, do raciocínio e do artifício. Artifício e raciocínio, que em seu entender, não podem ter lugar nos primórdios da linguagem.

Esta língua primeira, segundo o autor, teria sentenças em lugar de arrazoados, “persuadiria sem convencer e descreveria sem raciocinar”.⁷ Toda sua força residiria em sua energia e em seu acento, essa mescla de poesia e música constituiria os discursos das sociedades nascentes. “Foram em verso as primeiras histórias, as primeiras arengas, as primeiras leis. Encontrou-se a poesia antes da prosa, e haveria de assim suceder, pois as paixões falaram antes da razão”.⁸ A mesma coisa teria acontecido com a música, marcada pelo acento naturalmente melodioso,

a princípio não houve outra música além da melodia, nem outra melodia que não o som variado da palavra; os acentos formavam o canto, e as quantidades, a medida; falava-se tanto pelos sons e pelo ritmo quanto pelas articulações e pelas vozes.⁹

O que se percebe na obra rousseauiana é uma intensa relação entre as línguas, a música ou o acento, e a eloquência política ou a capacidade de motivar ações públicas através da linguagem, sobretudo da língua falada. No *Ensaio* Rousseau estabelece desde o início, principalmente nos capítulos III e IV, intensas relações entre a linguagem original motivada pelas paixões, carregada de sentimento e sonoridade, e a própria aproximação rumo à sociabilidade; e novamente, a partir do capítulo XII até o XIX, retoma suas investigações musicais que raramente não são vinculadas aos costumes, à moral e à política.

Ao afirmar ser a palavra a primeira instituição social, e ao atribuir seu caráter às condições locais, em que o ‘lugar’ interfere de forma determinante em sua construção, Rousseau explicará a diversidade das línguas encontradas de forma a corroborar a ideia da inexistência de uma língua original articulada, nos moldes da língua adâmica, por exemplo. Segundo ele, mesmo depois de séculos de modificações e de aproximações, as línguas particulares guardariam ainda alguns caracteres originais que lembrariam as condições nas quais foram forjadas.

Bento Prado em *Jean-Jacques Rousseau entre as flores e as palavras*, lembra que o autor do *Ensaio sobre a origem das línguas* “se recusa a deduzir a linguagem de uma espécie de sociabilidade muda, à maneira de Condillac”, e que “sendo a primeira instituição social e não podendo assim mergulhar suas ‘raízes’ no solo do social, a língua deve enraizar-se diretamente na natureza”, de maneira que “nenhuma análise puramente ‘interna’ poderia dar conta da estrutura de uma língua”.¹⁰ Esta terá sua construção e desenvolvimento, profundamente marcados pelo aspecto geográfico e climático que a envolve. Sem esquecer a influência da fauna de cada região, que ajudará os homens a formarem as onomatopeias que estarão na base das diversas línguas particulares.

⁷ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, p. 383.

⁸ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, p. 410.

⁹ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, p. 411.

¹⁰ PRADO JR., “Jean-Jacques Rousseau entre as flores e as palavras”, p. 26.

É o que percebemos nesta passagem de *L'origine de la melodie*, onde Rousseau afirma que:

Nós ignoramos tão perfeitamente o estado natural do homem que não sabemos nem mesmo se existe algum tipo de grito que lhe seja próprio; em compensação, nós o conhecemos como um animal imitador que não tarda a se apropriar de todas as faculdades que ele pode tirar dos exemplos dos outros animais. Ele pôde então, de início, imitar os gritos daqueles que o cercam, e segundo as diversas espécies que habitam cada rincão (*contrée*), os homens, antes mesmo de possuírem línguas, puderam ter gritos diferentes de um país para o outro.¹¹

Defender esta diversidade originária das línguas, equivale a afirmar, contra Diderot por exemplo, que inexistente uma língua original articulada. Equivale a negar a existência de uma ‘sociedade geral do gênero humano’. Rousseau afirmará que é justamente a ausência de uma língua universal que evidencia o caráter puramente abstrato da noção de “gênero humano”. Ele defenderá a ideia segundo a qual as línguas exprimem as peculiaridades distintivas dos povos e de suas maneiras de conduzir sua vida em comum, e desde o princípio evidenciam a pluralidade das formações sociais e de seus modos de vida. Na concepção de Rousseau as línguas são produtos peculiares das diversas formas de sociabilidade humana.

Esta linguagem original que era pura transparência e que indicava no seu acento e inflexão o próprio sentimento ao qual dava vazão; essa língua que em seu princípio não se distinguia do canto e da poesia era utilizada com o intuito de transmitir os sentimentos e posteriormente ideias e intenções. Tal linguagem, entretanto, acaba por se modificar no momento em que as sociedades particulares são estabelecidas, isso porque as línguas particulares, que são “seres morais”, refletem – como verificamos acima – as características do clima, do local e do modo de vida das pessoas que as instituíram.

Com o passar do tempo, o homem se afasta de suas origens ampliando suas ‘luzes’, mas corrompendo-se concomitantemente. Rousseau escreve no Capítulo V do *Ensaio*, que:

na medida em que as necessidades crescem, os negócios se complicam, as luzes se expandem, a linguagem muda de caráter. Torna-se mais justa e menos apaixonada, substitui os sentimentos pelas ideias, não fala mais ao coração, mas à razão. Por isso mesmo, o acento se extingue e a articulação progride: a língua fica mais exata, mais clara, porém mais morosa, mais surda e mais fria.¹²

Tais ideias já se encontravam no esboço inicial do *Ensaio sobre a origem das línguas* que ora apresentamos, onde Rousseau afirma que:

¹¹ ROUSSEAU, *L'origine de la mélodie*. OC, V, p. 331.

¹² ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, p. 384.

O estudo da filosofia e os progressos da razão, que conferiram mais perfeição, e um outro torneio à língua, lhe tiraram assim este tom vivo e apaixonado que havia lhe tornado tão cantante no princípio.¹³

Além disso, a linguagem vai se modificando em função das mudanças políticas ocorridas nos povos ao longo de sua história. O exemplo citado por Rousseau é o da Grécia que ao ser conquistada e posta a ferros “perdeu aquele fogo celeste que só aquece as almas livres e não encontrou mais para louvar seus tiranos, o tom sublime com o qual havia cantado seus heróis.”¹⁴

Segundo Rousseau, a linguagem, então, vai perdendo sua transparência e seu sentimento e segue o curso da civilização. Ou seja, corrompe-se com o passar do tempo. E todas as línguas acabam por “mudar de caráter e perder em força, ganhando em clareza na medida em que se desenvolvem”.¹⁵ Além disso, o próprio homem, a partir do momento em que passa a adquirir novas ideias e desenvolver novas paixões, e, na medida em que suas necessidades se modificam, utiliza-se da linguagem a fim de convencer seus semelhantes a agirem de forma a lhe favorecer. A linguagem, que a princípio era utilizada para comunicar sentimentos e aproximar os indivíduos, torna-se com o passar do tempo instrumento de dominação e engodo.

Convém, atentarmos para a utilização dos termos *linguagem* e *línguas* em Rousseau. Tais termos, mesmo que por vezes sejam utilizados como sinônimos, possuem significados distintos na obra do autor. As descrições acerca da “linguagem” e principalmente do que por vezes Rousseau chama de “linguagem original”, comportam uma gama maior de elementos se comparadas com o que ele designa por línguas particulares. Esta “linguagem original” é apresentada como inarticulada, eivada de sentimento, energia, transparência, melodia e paixão, assemelhando-se mais ao canto, à poesia ou ao “grito da natureza” do que às línguas particulares convencionalmente instituídas e que primam pela clareza e pela lógica. Tal questão fica mais clara se tivermos presente que para Rousseau a linguagem deve sua origem preponderantemente às “paixões morais” e não ao raciocínio e ao entendimento.

Rousseau discorda de seus contemporâneos sobre o surgimento das primeiras línguas, bem como acerca de seu caráter e das motivações que levaram à sua instituição. Para ele, a origem das línguas está

nas necessidades morais, nas paixões. Todas as paixões aproximam os homens que a necessidade de procurar viver força a separarem-se. Não é a fome ou a sede, mas o amor, o ódio, a piedade, a cólera que arrancam as primeiras vozes.¹⁶

É por percebermos esta estreita vinculação estabelecida por Rousseau, entre a origem da linguagem, da música e da vida social, que nos dispomos a traduzir e apresentar este que

¹³ ROUSSEAU, *L'origine de la mélodie*. OC, V, p. 338.

¹⁴ ROUSSEAU, *L'origine de la mélodie*. OC, V, p. 338.

¹⁵ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, p. 392.

¹⁶ ROUSSEAU, *Essai sur l'origine des langues*. OC, V, p. 380.

pode ser considerado um esboço inicial daquilo que mais tarde será apresentado no *Ensaio sobre a origem das línguas*, onde faltam, porém, inúmeras passagens presentes em *A origem da melodia* e que podem nos ajudar a compreender melhor a teoria político-linguística de Rousseau.

Já o segundo texto, intitula-se: *Sobre a eloquência*, e faz parte do conjunto de escritos agrupados sob o título *Mélanges de Littérature et de Morale*, no Tomo II das obras completas de Rousseau¹⁷. O fragmento em questão, foi escrito provavelmente no ano de 1735, segundo afirmam os especialistas em cronologia rousseauista. Trata-se de um escrito bastante curto, um fragmento apenas, cujo original encontra-se depositado na biblioteca de Genebra. Entretanto, ele merece atenção, sobretudo, daqueles que se interessam pelos escritos de Rousseau concernentes à Linguagem e à Política.

Chama a atenção, o fato de que este fragmento, escrito pelo menos 15 anos antes de Rousseau adentrar efetivamente o mundo das letras; e mais ainda, da época em que o autor elaborará o que poderíamos chamar de sua teoria da linguagem – já evidencie e adiante alguns dos temas centrais acerca da intrincada relação existente entre o uso público da linguagem (ou da retórica) e suas vinculações com os rumos da política e da moral. Dentre os temas presentes (ainda que de forma embrionária) em *Sobre a eloquência*, destacamos: a reprovação de um estilo de linguagem ‘florido e efeminado’ que será examinado de forma mais detalhada na *Nova Heloísa*, por ocasião da crítica aos costumes e ao estilo de linguagem utilizados nos salões da Paris do século XVIII. E, além disso, a necessária vinculação entre a palavra e a ação ou entre o dizer e o fazer, – exigência para todo aquele que queira ser considerado ‘homem de bem’ – que será apresentada no *Emílio*, já se faz presente nesse primeiro esboço realizado pelo autor, ainda na aurora de sua vida literária.

De maneira geral, gostaríamos de observar que *Sobre a eloquência*, nos apresenta um autor que desde muito cedo, vai buscar inspiração nos estudos referentes à retórica e aos costumes. Inspiração esta que nos lembra também de sua dívida para com os autores da antiguidade, como Sêneca, por exemplo. Sêneca, que foi lido e inclusive traduzido por Rousseau, desenvolve na carta CXIV a Lucílio, intitulada *A corrupção do estilo nasce da corrupção dos costumes*, uma temática bastante próxima daquela apresentada por Rousseau no fragmento *Sobre a eloquência*. Vejamos algumas passagens da referida carta que encontram eco no fragmento de Rousseau:

Por que, perguntas-me, o estilo se corrompeu em algumas épocas? Como o talento pôde cair em alguns exageros, pondo na moda ora a empolgação e a difusão, ora o ritmo cantante que quebra a continuidade do discurso? Por que apreciamos às vezes os julgamentos ousados e suspeitos, às vezes as sentenças lacônicas e sibilinas, incompreensíveis quando são ouvidas pela primeira vez?¹⁸

Impossível não ver nessa frase inicial da carta de Sêneca uma correspondência com o início do fragmento do autor genebrino. E ao final do primeiro parágrafo, Sêneca cita a

¹⁷ ROUSSEAU, *Sur l'éloquence*. OC, II, p. 1241.

¹⁸ SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, CXIV, p. 65.

máxima que ele diz ser comum entre os gregos: “Tal estilo, tais costumes!”. Bastante próxima será a frase rousseauiana: “Tal foi a vida de um homem, tais foram os seus discursos”. Para finalizar citemos ainda esta outra frase do autor latino, que vincula, assim como fará Rousseau, a degeneração dos costumes à degeneração do estilo da linguagem: “Quando a constituição está em perigo e o Estado se entrega às volúpias, a moleza do estilo é o sinal da relaxação geral...”.¹⁹

Estes elementos, que apresentam de forma nítida a dívida de Rousseau para com os oradores e moralistas da antiguidade, servirão de subsídio para a construção de sua teoria da linguagem e da política que aparecerá de forma mais bem acabada na *Nova Heloísa* (1761), no *Emílio* (1762) e em seu *Ensaio sobre a origem das línguas* (publicado pela primeira vez em 1781, três anos após a morte do autor) e evidenciam o fato de que Rousseau, desde muito cedo sente a necessidade de pensar a questão da linguagem, e sobretudo da retórica, como instrumentos indispensáveis para a compreensão de temas da moral e da política. Feita a apresentação, passemos aos textos.

MUSIC, LANGUAGE AND NATION. INTRODUCTION TO THE TEXTS “THE ORIGIN OF MELODY” AND “ON ELOQUENCE”, BY JEAN- JACQUES ROUSSEAU

Abstract: This paper is an introduction to our translation of two texts by Rousseau. These texts are different in size and importance, but both can help us understand the link between the questions concerning language (and languages) and the question of morals and politics in the works of the ‘citizen of Geneva’. The first text to be presented is *The origin of melody*. It is a first draft of what would become the *Essay concerning the origin of languages*. The second is titled *On eloquence*, and is part of the ensemble grouped under the title *Mélanges de Littérature et de Morale*, which is in the Tome II of Pléiade’s complete works by Rousseau.

Keywords: Rousseau – language – eloquence – politics.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GAGNEBIN, Bernard. Introduction aux *Écrits sur la musique, la langue et le théâtre*. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*. Volume V. Paris: Éditions Gallimard, 1995, p. XIII-XXIX.

PRADO JR., Bento. “Jean-Jacques Rousseau entre as flores e as palavras”. *Almanaque – Cadernos de Literatura e Ensaio*, São Paulo, n. 8, 1978, p. 25-31.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Œuvres complètes*, I, II, III, IV e V. Paris: Éditions Gallimard, 1964-1995.

¹⁹ SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, CXIV, p. 65.

SÊNECA. Carta CXIV a Lucílio. In: *As Relações Humanas: a amizade, os livros, a filosofia, o sábio e a atitude perante a morte*. Tradução do francês por Renata Maria Parreira Cordeiro. 2. ed. São Paulo: Landy Editora, 2007.

TROUSSON, Raymond et HEIGELDINGER, Frédéric (Orgs). *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Honoré Champion, 2006.

TRADUÇÃO

A ORIGEM DA MELODIA¹

Jean-Jacques Rousseau

Tradução de Evaldo Becker

Parece-me pois que a Melodia ou o canto, pura obra da natureza, não deve nem segundo os sábios, nem segundo os ignorantes sua origem à harmonia, obra e produção da arte, que serve como prova e não como fonte ao belo canto e cuja mais nobre função é a de fazê-lo valer.

Mas procuremos, se for possível, a verdadeira origem da melodia, e vejamos se a ideia que o Sr. Rameau dela concebeu está de acordo com aquela que nos fornece a exata observação dos fatos. Como é preciso para isso voltar às fontes; após ter advertido os leitores que queiram me seguir de se armar de paciência, eu serei sem escrúpulos, tão prolixo quanto me aprover.

Nós ignoramos tão perfeitamente o estado natural do homem que não sabemos nem mesmo se existe algum tipo de grito que lhe seja próprio; em compensação, nós o conhecemos como um animal imitador que não tarda a se apropriar de todas as faculdades que ele pode extrair dos exemplos dos outros animais. Ele poderá então, de início, imitar os gritos daqueles que o cercam, e segundo as diversas espécies que habitam cada rincão (*contrée*), os homens, antes mesmo de possuírem línguas, puderam ter gritos diferentes de um país ao outro. Além disso, os órgãos estavam mais ou menos soltos (*Déliés*) e flexíveis segundo a temperatura dos climas e eis aí já a origem do acento nacional mesmo antes da formação da linguagem.

Eu não examinarei de maneira nenhuma com Lucrecio, se a invenção do canto é devida à imitação daquele dos pássaros, ou segundo Diodoro, da inspiração do vento nos juncos do Nilo, nem se o eco, após ter por muito tempo assustado os homens pode enfim contribuir para diverti-los e instruí-los. Estas conjecturas incertas não poderiam contribuir para a perfeição da arte e eu só aprecio nas pesquisas sobre a antiguidade as que os modernos podem tirar algum fruto. É aliás bastante inútil recorrer a causas estranhas nos efeitos que podemos deduzir da natureza mesma das coisas, tal é esta modificação da voz que chamamos canto. Modificação que deve ter nascido e se formado naturalmente com a língua: pois é

¹ A presente tradução foi realizada com base na edição das *Œuvres complètes* de Rousseau da edição da Pléiade constante no Volume V e publicadas pela Gallimard, 1995.

bastante claro que cada língua em seu nascimento teve de complementar articulações menos variadas por uma maior diversidade de sons, colocando de início as inflexões e os acentos no lugar das palavras e das sílabas e mais se cantava quanto menos se falasse. Esclareçamos isso com mais cuidado.

Esta é uma observação bastante judiciosa do Sr. Rameau de que o som difere do ruído pelo fato de que o primeiro é apreciado enquanto que o segundo não. O que não impede de forma alguma que o ruído não seja senão o som modificado, como podemos nos convencer com um pouco de reflexão. Basta-me salientar aqui que o som da voz que canta é o mesmo da voz que fala, porém, o som cantante é permanente e sustentado, ao passo que na fala o som está em estado de fluxo contínuo e nunca se sustenta. Com efeito não vemos nada na conformação da glote que possa dar a ideia de dois tipos de voz. Tão logo aquele que fala para numa sílaba, sustenta e prolonga o som de sua voz no mesmo grau, no mesmo instante a voz falante se transforma em voz cantante e o som se torna apreciável. Além disso, a voz falante faz, como o som musical, ressoar e vibrar os corpos sonoros e se ele ressoa ao mesmo tempo várias cordas significa que as inflexões da voz falante fazem-na passar quase que ao mesmo tempo por um grande número de sons contínuos cujas diversas harmônicas respondem ao mesmo tempo. Enfim, que façamos deslizar o dedo por pequenos intervalos sobre as cordas de um Instrumento o arco delas extrairá sons aos quais não carecem para assemelhar-se à fala senão a articulação das palavras e o timbre da voz humana. De maneira que, com a ajuda de certos pistões semelhantes àqueles destas flautas com as quais as crianças imitam os pássaros, eu não veria como uma ação impossível fazer falar um jogo de palhetas, se eu encontrasse os meios de lhes conferir sua articulação. Mas retornemos à origem da melodia.

Se a voz falante e a voz cantante são absolutamente da mesma natureza a passagem de uma à outra, mesmo falando, torna-se a coisa mais concebível do mundo e a comunicação será tanto mais fácil quanto a língua for mais acentuada. De maneira que, de todas as línguas conhecidas, a língua Grega sendo sem problemas a que tinha mais ressonância e acento, segue-se daí, que ela era também dentre todas, aquela em que o discurso deve ser o mais parecido com o canto.

Nesse momento, eis que nos encontramos fora do país das conjecturas e podemos seguir num passo mais firme na busca da verdade.

A melodia, nascendo com a língua, se enriquece, por assim dizer, com a pobreza desta. Quando tínhamos poucas palavras para expressar muitas ideias, era preciso necessariamente dar diversos sentidos a estas palavras, compô-las de diversas maneiras, dar-lhes diversas acepções que só o tom distinguia, empregar torneios figurados, e como a dificuldade de se fazer ouvir só permitia dizer coisas interessantes, dizia-se com fogo e justamente porque se dizia com dificuldade. O calor, o acento, o gesto, tudo animava os discursos que precisavam mais se fazer sentir do que se fazer entender. Foi assim que a eloquência precedeu o raciocínio e que os homens tornaram-se oradores e poetas bem antes de serem filósofos.

Houve um tempo, e todos os monumentos da antiguidade nos atestam, em que as almas aquecidas pela admiração dos primeiros conhecimentos e dos homens que os propagaram, fermentavam, por assim dizer, com o levedo da verdade. Os primeiros instantes nos quais o gênero humano abriu os olhos sobre si mesmo foram os momentos de arrebatamento e entusiasmo que todas as descobertas da filosofia não fizeram mais do que

enfraquecer e abrandar na sequência. Tão logo os grandes homens começaram a ganhar esta ascendência que o verdadeiro gênio adquire sempre sobre o vulgo nos séculos da Barbárie; suas instruções, passando de boca em boca, e logo suas instruções assumiram o aspecto mais favorável ao fogo que lhes inspirava; à memória que lhes fazia conservar, adquiriram número e cadência. O sentimento natural que ditava o número não tardou em metamorfoseá-lo em ritmo pelos retornos iguais dos tempos e das medidas. O gosto da onomatopeia e da imitação, unido à força desigual que as vogais mais ou menos surdas e as diversas articulações davam aos sons das palavras, submetteram a regras constantes o acento gramatical. O acento patético animou tudo, porque, só dizendo coisas importantes e necessárias, não se dizia nada que não fosse com interesse e calor, e finalmente do esforço de reter junto com os versos, o tom com o qual eles eram pronunciados, surgiu então o primeiro germe da verdadeira Música, que não é tanto o acento simples da fala senão esse mesmo acento imitado.

Mal as primeiras centelhas deste gênio celeste agitaram os corações e os povos reunidos se puseram a cantar num tom sublime os deuses que engendravam sua imaginação excitada, os heróis, que deploravam a perda, e as virtudes que seus vícios nascentes tornavam necessárias; todos os seus sentimentos eram êxtases, os rústicos sons de uma flauta de três furos eram suficientes para deixá-los fora de si. Este ardor fervente se transmitindo totalmente à pessoa animou os primeiros passos, o gesto dos espectadores respondia aos discursos do Corifeu e marcava a aprovação universal. Nunca o vão ruído da harmonia perturbou estes divinos concertos. Tudo era heroico e grande nestas antigas festas. As leis e as canções levavam os mesmos nomes nestes tempos felizes; elas ecoavam em uníssono em todas as vozes, passavam com o mesmo prazer por todos os corações, tudo se prestava à adoração das primeiras imagens da virtude e a própria inocência conferia um acento mais doce à voz do prazer. Leitor, perdoai-me este desvio; quem poderia sonhar com o sangue frio com o tempo da inocência e da felicidade dos homens?

Foi assim que tudo o que a arte de comunicar seus pensamentos pode ter de mais patético e de mais tocante, se desenvolveu desde o nascimento desta grande arte, animou os primeiros acentos e deu força e graça ao discurso, mesmo antes que ele tivesse exatidão e clareza.

Foi assim que ao mesmo tempo a língua tornou-se melodiosa e cantante, que a música em lugar de ser uma arte particular, tornou-se uma das partes da gramática e que, enfim, alguém que não soubesse suas regras passava por não saber a língua. Em verdade Pitágoras e Filolau calcularam as relações das consonâncias e de todos os intervalos, e estes conhecimentos foram necessários para a construção e a prática dos instrumentos que só podem ser afinados pelas consonâncias. Mas a constituição dos diversos sistemas dos Gregos prova evidentemente que seus autores não eram guiados por nenhum verdadeiro sentimento de harmonia e que todo aquele que ousasse sustentar o contrário seria rapidamente sobrecarregado com provas e reduzido ao silêncio e ao descrédito. Se nós disputamos tanto tempo sobre a ciência harmônica dos gregos, foi porque essas disputas se davam entre literatos pouco versados na arte, que imaginavam que rápidas noções da nossa música fossem suficientes para julgar a dos gregos, ao passo que com um pouco mais de conhecimento eles teriam visto que estas duas artes não têm, nem podem ter nenhuma parte em comum pela qual pudessem ser comparadas de maneira exata.

[Os gregos só reconheceram como consonâncias às que nós denominamos consonâncias perfeitas. Eles rejeitaram entre seu número as terças e as sextas. Por que isso?

Porque o intervalo do tom menor ao ser ignorado por eles ou pelo menos proscrito de sua prática, e como suas consonâncias não eram de forma alguma temperadas, todas suas terças maiores eram fortes de um coma, enquanto que suas terças menores eram tão fracas quanto aquelas eram fortes. E por isso reciprocamente suas sextas maiores e menores ficavam alteradas da mesma maneira. Que se imagine agora quais noções de harmonia pode-se ter, e quais modos harmônicos pode-se estabelecer ao banir as terças e as sextas entre o número das consonâncias. Se as próprias consonâncias que eles admitiam lhes fossem conhecidas por um verdadeiro sentimento de harmonia, eles deveriam tê-las sentido alhures que na melodia. Eles, por assim dizer, as teriam subentendido abaixo de seus cantos. A consonância tácita das marchas fundamentais lhes fez dar este nome às marchas diatônicas que elas engendravam. Longe de ter menos consonâncias que nós, eles as tiveram em maior número, e preocupados com o exemplo da baixa *ut-sol* eles teriam dado o nome de consonância ao intervalo de *ut* a *ré*.]

Eu rogo aos leitores não se impacientarem. Se eu tomo um tão longo desvio, não é porque eu perco o fim de vista, mas porque não vejo nenhum caminho mais curto para alcançá-lo.

A melodia que resultou dos progressos de que falei, era composta de tempos e de tons, quer dizer, do acento propriamente dito e do ritmo. O acento era a regra da elevação e da diminuição da voz, o ritmo era o da medida e dos pés. O conjunto tinha como princípio a facilidade da entonação, a propriedade da língua e o prazer do ouvido. Mas, sobretudo, este outro prazer, mais vivo, que vai até o coração e ao qual o do ouvido só serve como veículo.

Como os pés e os versos tomaram naturalmente uma certa medida, os tons e os intervalos tomaram naturalmente uma outra da mesma forma. Esta medida acabou por ser fixada pelos cálculos de Pitágoras e pela ordem mais comum destes intervalos resultou o gênero que se chama diatônico. Este gênero se subdividiu em várias espécies, das quais nenhuma pode ter fundamento harmônico, e se ocorreu que os tons que deles resultavam possuísem relações que os aproximassem dos nossos, seria um efeito da natureza da prosódia grega e da facilidade que se devia encontrar ao entoar mais estes intervalos do que outros. [Pois entre a modificação muito forte que é preciso dar à glote para entoar continuamente os grandes intervalos das consonâncias, e a dificuldade de apreciar a entonação nas relações muito compostas, o órgão assumiu um meio termo e caiu naturalmente sobre uma marcha diatônica que exaure menos a glote que a entonação das consonâncias, e que é apreciada mais facilmente que os intervalos menores. O que não impediu que os menores intervalos não tivessem também seu emprego em gêneros mais patéticos.]

Que o ritmo ou a medida fosse uma das partes constitutivas da melodia, é o que se deduz unicamente da noção desta melodia que só era a expressão forte, sustentada, e apreciada do acento gramatical e oratório. Pois este acento não consistia menos na duração relativa dos sons do que em seus graus e o número não era menos essencial do que a entonação. Que se os antigos autores distinguem às vezes em seus escritos a melodia do ritmo, o que é raro, é numa distinção puramente metafísica como as duas qualidades do mesmo sujeito, e não como duas partes realmente diferentes; também Aristóteles declara expressamente ouvir ao mesmo tempo o *melos* e a harmonia, quer dizer, a entonação e o número sob o nome de melodia.

[Então em que estava pensando o Sr. Rameau ao nos dar como acessórios da melodia a *medida*, a diferença do alto e do baixo, do doce e do forte, enquanto que todas essas coisas não são senão a melodia em si mesma, e que se nós a separássemos, ela não seria mais nada. Os sons agudos ou graves representam os acentos semelhantes no discurso, os breves e os longos as quantidades semelhantes da prosódia. A medida igual e constante o ritmo e os pés dos versos. Os sons doces e os fortes representam a voz (remissa) ou veemente do orador. Haveria um só homem no mundo tão desprovido de sentimentos para dizer coisas apaixonadas sem jamais adoçar nem reforçar a voz?

Parece que assim como a palavra é a arte de transmitir as ideias, a melodia é aquela de transmitir os sentimentos, entretanto, o Sr. Rameau quer despojá-la de tudo aquilo que lhe serve de linguagem e que ele não pode atribuir à harmonia.

Voltemos por um instante à medida. O que é uma sequência de notas indeterminadas quanto à duração? Sons isolados e desprovidos de todo efeito comum, que escutamos separadamente uns dos outros, e que, ainda que engendrados por uma sucessão harmônica, não oferecem nenhum conjunto ao ouvido, e esperam para formar uma frase e dizer qualquer coisa, a ligação que a medida lhes fornece. Que se apresente ao músico uma sequência de notas de valor indeterminado, ele fará dela cinquenta melodias inteiramente diferentes, tão só com as diversas formas de escandilá-las; de combiná-las e variar seus movimentos. Prova invencível de que cabe à medida determinar qualquer melodia. Que se a diversidade de harmonia que podemos lhe dar faz variar também seus efeitos, é porque a diversidade de harmonia ainda provoca realmente tantas melodias diferentes ao dar aos mesmos intervalos diversas colocações na escala do modo, o que muda inteiramente as relações dos sons e os sentidos das frases.] Mas retornemos ao histórico.

Entretanto a língua se aperfeiçoava; a melodia impondo-se ao se impor novas regras, insensivelmente perdeu sua antiga energia, e o cálculo dos intervalos foi enfim substituído pela delicadeza das entonações. Foi assim, por exemplo, que a prática do gênero enarmônico foi abolida pouco a pouco. E quando os teatros tomaram uma forma regular, não se cantava ali senão sob os modos prescritos, e à medida que se aperfeiçoavam as regras da imitação, a língua imitativa se enfraquecia. Mas este progresso foi lento em seu começo e várias causas particulares acelerando-o em seguida, finalmente destruíram todo o encantamento da melodia. Pois nada possui tanto acento quanto a língua natural, que não é senão o grito animal. Os desdobramentos da razão tornaram a língua artificial mais fria e menos acentuada. A lógica sucedeu gradualmente à eloquência, o tranquilo raciocínio sucedeu ao fogo do entusiasmo e à força de se aprender a pensar aprendeu-se a não mais sentir.

O estudo da filosofia e os progressos da razão, que conferiram mais perfeição, e um outro torneio à língua, lhe tiraram assim este tom vivo e apaixonado que havia lhe tornado tão cantante no princípio. Foi então que a melodia, começando a não ser mais tão aderente à linguagem na declamação, assumiu insensivelmente uma existência à parte, enquanto que a música tornou-se mais independente das palavras. Foi assim também que cessaram pouco a pouco esses prodígios que ela havia produzido quando não era senão o acento vivo e apaixonado da poesia e que lhe conferiam este império sobre as paixões, que o discurso humano não experimentou mais na sequência, senão sobre a razão. Da mesma maneira, desde que a Grécia se encheu de Seitas e de filósofos, não se viu mais aí nem poetas nem músicos célebres. Ao cultivar a arte de convencer, perdeu-se aquela de emocionar. Platão

mesmo, no seio de sua sabedoria, enciumado de Homero e de Eurípides desacreditou um e não pôde imitar o outro.

Logo a servidão acrescentou sua influência à da filosofia. A Grécia a ferros perdeu aquele fogo celeste que só aquece as almas livres e não encontrou mais, para louvar seus tiranos, o tom sublime com o qual havia outrora cantado seus heróis. A mistura dos romanos enfraqueceu ainda mais o que restava de harmonia e de acento na linguagem. O latim, língua mais surda e menos musical, fez mal à música quando ela o adotou. O canto empregado na capital pouco a pouco alterou o das províncias; os teatros de Roma prejudicaram os de Atenas. Quando Nero ganhava prêmios, a Grécia havia deixado de merecê-los, e a mesma melodia, dividida entre duas línguas, não convinha mais nem a uma nem à outra.

Enfim, aconteceu a fatal catástrofe que deveria aniquilar todos os progressos do espírito humano. A Europa, inundada de bárbaros e subjugada por ignorantes, perdeu ao mesmo tempo suas ciências, suas artes, e o instrumento universal de ambas, a saber, a língua harmoniosa e aperfeiçoada. Esses homens grosseiros, que o norte havia engendrado insensivelmente fizeram com que todos os ouvidos se acostumassem à rudeza de seus órgãos. Segundo o imperador Juliano, eles coaxavam ao invés de falar, e sua voz dura e destituída de acento, era ruidosa sem ser sonora. Todas as suas articulações, sendo aliás rudes e surdas e suas vogais pouco sonoras, eles não podiam senão comunicar a seu canto uma espécie de suavidade que consistia em reforçar o som das vogais para cobrir a abundância e a dureza de suas consoantes.

Esse canto ruidoso, juntando-se à inflexibilidade do órgão, obrigou, esses recém-chegados e os povos subjugados que os imitaram, a alongar os sons para lhes conferir mais brilho. A articulação penosa e os sons reforçados concorreram também para expulsar da melodia qualquer sentimento de medida e de ritmo. Como a passagem de um som a outro era sempre a mais difícil, não havia nada melhor a fazer senão deter-se sobre cada um deles o máximo possível. O canto logo passou a ser somente uma sequência aborrecida e lenta de sons arrastados e gritados em altos brados, sem doçura, sem medida e sem graça. E, se alguns sábios observaram de tempos em tempos que era preciso longas e breves no canto latino, pelo menos ficou certo que não se tratava mais de pés e de ritmo nem de nenhuma espécie de canto medido.

O canto, despojado assim de toda melodia e consistindo unicamente na força e na duração dos sons deve ter sugerido, enfim, os meios para tornar-se mais sonoro ainda com o auxílio das consonâncias. Pois várias vozes, incessantemente arrastando em uníssono sons de uma duração ilimitada, encontraram naturalmente e ao acaso, alguns acordes cujas vibrações diversificadas reforçavam o ruído, enquanto que as mesmas vibrações reunidas, tornavam-no mais agradável, e assim iniciou-se a prática do descanto e do contraponto.

Não se poderia dizer por quantos séculos os músicos giraram em torno de questões frívolas que o efeito conhecido de uma causa ignorada lhes fizera ficar agitados por tanto tempo. O leitor mais incansável não pode suportar, em Jean de Muris, o palavrório de oito ou dez extensos capítulos, para saber se, no intervalo da oitava dividida em duas consonâncias, se é a quinta ou a quarta que deve ser grave. E quatrocentos anos depois encontramos ainda em Bontempi enumerações não menos tediosas, de todos os baixos que devem comportar a sexta ao invés da quinta. Entretanto a harmonia tomava insensivelmente os caminhos que a natureza lhe havia prescrito, até que finalmente a invenção do modo

menor e das dissonâncias, ou dizendo de outra forma, introduziu toda a arbitrariedade da qual ela está cheia e que somente o preconceito nos impede de perceber.

É assim que, a melodia sendo esquecida, e a atenção do músico tendo se voltado inteiramente na direção da harmonia, tudo se dirigiu para este novo objeto. Os gêneros, os modos, a escala, tudo tomou insensivelmente uma cara nova, foram as sucessões harmônicas que regularam a marcha das partes, esta marcha tendo adotado o nome de melodia, não podemos desconhecer, com efeito, nesta pretensa melodia, os traços da mãe que lhe deu vida. E no nosso sistema musical, tendo-se tornado, desta maneira, puramente harmônico, não é de se espantar que a melodia fosse afetada e que a música tenha perdido, para nós, grande parte da energia que possuía outrora.

Eis como o canto tornou-se aos poucos, uma arte completamente separada da língua da qual ele retira sua origem. Eis ainda como o sentimento do som e de suas harmônicas, aí fez perder o do acento oral, o da quantidade numérica, e, por conseguinte, da medida e do ritmo. E como enfim, limitado puramente ao efeito físico do concurso das vibrações, a música se achou totalmente privada dos feitos morais que ela havia produzido quando era duplamente a voz da natureza.

Mas quando, introduzindo a música em nossos teatros, quis-se restabelecer-lhe seus antigos direitos e torná-la uma linguagem imitativa e apaixonada, foi então que se precisou aproximá-la da língua gramatical. Donde esta última extraiu seu primeiro ser, e que regulando as modulações da voz cantante sobre as diversas inflexões que as paixões deram à voz falante, a melodia encontrou, por assim dizer, uma nova existência e novas forças, em conformidade com o acento oratório e apaixonado. Então, já estando submetido às marchas harmônicas que não devíamos ter separado, o canto, rigorosamente subjugado pela língua e constrangido duplamente, pelo sistema harmônico e pela declamação, assumiu em cada país, o caráter da língua do qual tirara sua forma, e tornou-se tanto mais melodioso e variado quanto mais ritmo e acento possuísse esta língua. E naquelas que tendo pouco, tanto de um quanto do outro, estes não são, por assim dizer, senão o órgão da razão; e este mesmo canto permaneceu lânguido e frio, assim como o tom das pessoas que não fazem senão raciocinar. Nestas regiões feitas para a sabedoria, em que o julgamento impera sobre as paixões vivas, onde a melodia tendo adquirido pouca ascendência, a harmonia acabou por conservar toda a sua. E é aí que o prazer físico complementando o prazer moral, faz com que preferamos os acordes aos cantos e os sons ruidosos de uma voz forte ou de um grande coro aos sons tocantes de uma voz terna e apaixonada.

Todo este histórico está apoiado sobre os fatos e fornece, como podemos ver, conclusões diametralmente opostas ao sistema do Sr. Rameau. Tratemos agora de retornar à essência das coisas, e para evitar todo sofisma sobre suas qualidades, consideremo-las, tanto quanto for possível, em sua própria natureza. Concedamos a um som qualquer e ao concurso de suas harmônicas o efeito mais agradável. Imaginemos uma sucessão de acordes mais simples e mais harmoniosa, ou a mais dura e a menos natural possível. O que pode resultar de tudo isso, senão uma sensação puramente física, e a impressão lisonjeira ou desagradável que fará sobre o órgão a convergência ou a discordância das vibrações deste corpo sonoro? Qual ligação a razão pode perceber entre estas vibrações mais ou menos concordantes e as emoções da alma que passo a passo, segundo a vontade do compositor lançam-na em êxtases com paixões tão opostas? Excluindo-se o caso que diz respeito diretamente à nossa conservação, nunca serão as causas puramente físicas, a nos emocionar até esse ponto.

Poder-se-á nuançar e combinar as cores o quanto quiser, e mesmo o mais sábio pintor, jamais poderá dispô-las de maneira a excitar nem a piedade nem a cólera. Se ele quiser despertar nossas paixões, que ele se sirva destas mesmas cores para nos fazer representar através do desenho os efeitos morais. Que ele nos pinte o cauteloso Ulisses conquistando o prêmio de bravura sobre o intrépido Ájax. Que ele faça prosternar o desafortunado Príamo aos pés do assassino de seu filho. Que ele nos exponha os adeuses de Andrômaca e de Heitor, e as ternas carícias deste Herói ao seu pequeno Astianax, e o pavor da criança ao ver sobre a cabeça de Heitor tremular o penacho terrível, o sorriso mesclado de lágrimas que esta cena presente e o pressentimento do futuro arranca à mais casta das esposas e à mais infeliz das mães. Eis aí os objetos tocantes com a ajuda dos quais as cores do pintor excitarão em nós o interesse, a compaixão, o terror e todos os movimentos de que a alma é capaz. Sem isso, mesmo o mais sábio físico, tentará sem êxito fazer eruditas dissertações sobre a potência das cores, e sobre as modificações do nervo ótico, ele tentará sem êxito, conduzir, à força de ângulos e refrações, seus raios visuais ao cérebro, e mesmo assim ele jamais poderá levar esta impressão até o coração. Eis o ponto em que o físico se detém, e cabe ao pintor fazer o resto, e ao filósofo explicá-lo.

Enganamo-nos da mesma forma em música, tão logo tomamos como primeira causa a harmonia e os sons, que não são, com efeito, senão os instrumentos da melodia. Não que a melodia, por sua vez, tenha esta causa nela mesma. Mas ela a extrai dos efeitos morais de que ela é a imagem. A saber: o grito da natureza, o acento, o número, a medida e o tom patético e apaixonado que a agitação da alma dá à voz humana.

Esta analogia tão clara e tão simples mostra evidentemente, que o princípio da imitação e do sentimento é tudo na melodia. A harmonia só pode concorrer aqui, tornando as sensações mais lisonjeiras e, por conseguinte, mais interessantes, ou através de mais ou menos ruído, ou reforçando a expressão do canto, e é sobretudo nisso que consiste a utilidade da harmonia na música imitativa. Pois, por mais que ela não seja a fonte, seria, contudo, um grande erro pensar que ela seja desprezível. Isso não muda nada. Ela serve para sustentar a melodia, para determinar a modulação com a precisão mais exata, para tornar o sentimento sempre presente, para reforçar ou subtrair os sons por intervalos mais ou menos sensíveis, e para bem marcar a medida e o ritmo. Serve enfim, para tornar mais sensível este *piano-forte* que é a alma tanto da melodia quanto do discurso que ela imita. E é desta maneira que a harmonia devolve em parte, à música, o que ela retira de sua energia pela exclusão de uma multidão de intervalos irregulares. Mas se o músico só pensar na harmonia, se negligenciar a parte essencial que é o canto, para correr atrás dos encheimentos [*remplissage*: partes localizadas entre os baixos e os altos], e dos acordes, ele fará muito ruído e pouco efeito, e sua música atordoante, dará muito mais dor de cabeça do que emoções ao coração.

Não pensemos, então, que através das proporções e das cifras, explicar-se-á algum dia o império que a música tem sobre as paixões. Todas essas explicações são apenas galimatias e farão apenas incrédulos, porque a experiência as desmente sem cessar, e porque não podemos descobrir através delas nenhuma espécie de ligação com a natureza do homem. O princípio e as regras são apenas o material da arte, é preciso uma metafísica mais fina para explicar seus grandes efeitos.

TRADUÇÃO

SOBRE A ELOQUÊNCIA¹

Jean-Jacques Rousseau

Tradução de Evaldo Becker

Perguntais por que em certas épocas a eloquência mergulha na corrupção, e como acontece de os espíritos mergulharem no mau gosto... por que, por exemplo, as figuras ousadas e exageradas por vezes agradam – e que em outros tempos nós amamos os discursos bruscos e ambíguos que deixam mais por entender do que explicitamente dizem... por que viram-se tempos em que não se tinha vergonha alguma em cometer-se injustiças.

Tal foi a vida de um homem, tais foram seus discursos.

Da mesma maneira que as ações de cada um pintam-se em seus discursos, também acontece às vezes que o gosto oratório se relacione com os gostos presentes.

Se a disciplina de um Estado se agita e degenera em delícias, é um motivo para crer que a eloquência logo adquirirá este gosto mole e efeminado; ... O espírito não pode ser pintado de forma diferente do coração.

Quando o espírito se acostuma a menosprezar as coisas usuais, e a encará-las como se fossem baixas e vis, ele também adquire o gosto pela novidade no discurso.

E não é um defeito tão grande assim empregar-se num discurso palavras pueris ou triviais,^{2**} e mais livres do que a modéstia permite, quanto se servir de um estilo muito florido e excessivamente doce, se além disso ele não significar nada e não puder produzir nenhum efeito além do próprio som das palavras.

¹ A presente tradução foi realizada com base no texto contido no Volume II das obras completas de Rousseau. *Œuvres complètes*. Tome II. Bibliothèque de la Pléiade: 1964, p. 1241.

² No corpo do texto exposto na Pléiade podemos ler *Pueriles* ou *mauvaises*. Entretanto, existem duas variantes possíveis expostas na página 1933. São elas: *Pueriles et triviales* e *mal adaptées*. Na tradução para o português achamos por bem utilizar a primeira variante.