

# História da Filosofia Moderna

Rogério Miranda de Almeida



**FASBAM**PRESS



# **História da Filosofia Moderna**



Rogério Miranda de Almeida

# História da Filosofia Moderna



**FASBAM**PRESS

# FASBAM

## Faculdade São Basílio Magno

R. Carmelo Rangel, 1200  
Curitiba/PR 80.440-050

Fone: (41) 3243-9800  
www.fasbam.edu.br  
comunicacao@fasbam.edu.br

### Conselho Editorial

Dr. Irineu Letenski (Presidente)  
Dr. Teodoro Hanicz  
Dr. Rogério Miranda de Almeida  
Dr. Germano Rigacci Júnior

### Projeto gráfico, diagramação e capa

Marco Antônio Pensak

### Bibliotecária

Sirlene Maria Marcinek Mazur  
CRB PR 001937/0

### Editor-chefe

Dr. Irineu Letenski

### Preparação

Marco Antônio Pensak

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Faculdade São Basílio Magno (FASBAM)

---

A447h Almeida, Rogério Miranda de  
História da Filosofia Moderna / Rogério Miranda de Almeida - Curitiba:  
FASBAMPRESS, 2021.

183p.; 15 x 21 cm.

ISBN: 978-65-84583-12-2

ISBN Digital: 978-65-84583-11-5

1. Filosofia moderna. 2. Filosofia moderna - História.  
3. Filosofia - História.  
I. Título.

CDD 190.9

---

Índice para catálogo sistemático  
1. Filosofia moderna - História - 190.9

A Leonardo Carvalho Prestes, dedico este livro.



## APRESENTAÇÃO

O título da presente obra, *História da filosofia moderna*, por já se achar consagrado em centenas de outras obras que se dedicaram a explorar a história de um dos períodos que marcaram a filosofia ocidental, parece, à primeira vista, não apresentar nenhum problema nem suscitar alguma surpresa. Todavia, nem o conceito de “modernidade” nem o adjetivo “moderno”, de onde ele provém, têm uma significação unívoca e, por isto mesmo, eles têm recebido as mais diversas e até opostas interpretações. O adjetivo “moderno”, que deriva do latim tardio *modernus* e se liga ao advérbio *modo* (há pouco, recentemente, agora), remonta até ao século VI. Em francês, a sua presença já era atestada no século XIV. A partir do século X, *modernus* foi habitualmente empregado nas discussões filosóficas e nas polémicas religiosas para exprimir, quase sempre de maneira subentendida, duas acepções básicas: 1) positivamente, este termo significava um encômio que se fazia a todos aqueles que revelavam uma abertura e uma liberdade de espírito, uma familiaridade com os mais recentes eventos e com as novas ideias que estavam em voga; 2) negativamente, o adjetivo “moderno” manifestava sempre uma crítica: crítica à leviandade e à superficialidade nas discussões, crítica à preocupação pela moda e pelo amor irrefletido às mudanças, assim como à tendência a se deixar entusiasmar pelas descobertas do momento negligenciando, porém, o conhecimento do passado.

Do ponto de vista filosófico, durante os séculos XIV e XV se assistiu ao nascimento de duas correntes que, de certo modo, prolongaram e reacenderam os debates que, nos séculos anteriores, giravam em torno dos “universais”. De um lado, havia a chamada *via antiqua*, representada pelos adeptos de Tomás de Aquino, de Duns Scoto e de outros pensadores que, ao se apresentarem como os fiéis paladinos da tradição do século XIII e ao sustentarem a existência dos universais nas *realidades* singulares, eram, por isso mesmo, denominados “*antiqui*” ou “*reales*”. De outro lado, havia a corrente dos que defendiam a *via moderna*, que não deve ser confundida com a filosofia de Ockham nem tampouco com a de seus seguidores. Esta tendência, representada pelos chamados “*moderni*” ou “*nominales*”, não somente se difundiu rapidamente, mas também alcançou uma sólida posição na universidade de Paris e em outras universidades europeias.

Do ponto de vista historiográfico, convencionou-se designar pela expressão “Idade Moderna” aquele período que se iniciou com a tomada de

Constantinopla, em 1453, ou com a chamada *descoberta* do Novo Mundo, em 1492. Esta nova idade se estende até ao final do século XVIII e, mais precisamente, até a Revolução Francesa (1789), quando começou a Idade Contemporânea. Convém também ressaltar que foi somente a partir do século XVII que se impôs a propensão a se dividir a história ocidental em três períodos principais: antigo, medieval e moderno. Com efeito, esta divisão tripartite aparece pela primeira vez, e de maneira explícita, na história que Christoph Keller escreveu entre 1685 e 1696, da qual um dos compêndios se intitulava, justamente, *Historia Medii Aevi*.

Filosoficamente considerada, e dependendo da leitura e dos pressupostos com os quais se analisa este conceito, a modernidade se teria iniciado já na Idade Média Tardia, ou no Renascimento, ou ainda – de acordo com uma concepção que já se consolidou a partir de Hegel – com a filosofia de Descartes e Hobbes. Se se assume, pois, este último ponto de vista, a filosofia moderna é essencialmente marcada pela *ilustração* que, ao permear e pontilhar o pensamento do século XVII, atingiu o seu florescimento máximo na segunda metade do século XVIII. Consequentemente, se é lícito escolher mais nomes, poder-se-ia afirmar que a filosofia moderna começou com Bacon, Hobbes, Locke, Descartes, e terminou com Immanuel Kant. É, pois, esta divisão que norteia, estrutura e anima a presente obra.

Convém, no entanto, notar que o principal ponto de discórdia não consiste tanto na periodização da história em geral que, por ela mesma, já levanta a questão de saber o que, em última instância, determina o fim de um período e o começo de outro. O problema crucial reside, antes, na aceção que se costuma assinalar ao conceito de “modernidade”. Certo, conforme eu já avancei mais acima, os historiadores da filosofia consideram, na sua quase unanimidade, que a modernidade se teria iniciado no século XVII, com Descartes e Hobbes, e se teria consumado no final do século XVIII, com Immanuel Kant. Outros, porém, veem a modernidade como um processo que ainda não se completou. É o que sustentam, por exemplo, Alain Badiou, Christian Jambet, Guy Lardreau e, numa visão manifestamente conservadora, Jürgen Habermas, para quem a modernidade se apresenta como um “projeto inacabado”. A partir de perspectivas e horizontes diferentes, se posicionam pensadores tais como Gilles Deleuze, Jean-François Lyotard, Jacques Derrida, Michel Foucault, Sarah Kofman, Gianni Vattimo, Richard Rorty, Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe. Para estes filósofos, a nossa época é marcada pelo signo da subjetividade e eles consideram de modo geral – a despeito das nuances e diferenças que

caracterizam os seus respectivos pensamentos – que esta época está marchando para a sua realização final. É o que se convencionou designar – a partir da inspiração e interpretação de suas filosofias – pela expressão: “fim da modernidade”. A este “fim” se juntaram outros “fins”, tais como: o “fim da metafísica”, o “fim da religião”, o “fim do logocentrismo”, o “fim da racionalidade”, o “fim do sujeito” etc. Heidegger especificamente interpretou o pensamento de Nietzsche como representando o remate, a completude, ou o fim da metafísica.

A questão, porém, que importa elucidar é a de saber se realmente estamos vivendo um período *moderno* da filosofia e, caso isto seja verdade, seria este período efetivamente caracterizado pela noção de subjetividade? Para perguntá-lo de outro modo: em que medida se poderia afirmar que ainda somos galileanos, cartesianos e kantianos? O que permite dizer que os conceitos de razão e sujeito constituem os dois vetores que norteiam a marcha do pensamento contemporâneo? Seria verdade que a subjetividade – marcada pela racionalidade com a qual Descartes e Kant a dotaram – se sobreleva como o último avatar da metafísica?

O certo, porém, é que ao termo “modernidade” se pensaram, além dos conceitos de sujeito e razão, as mais variadas noções, ideias, correntes de pensamento e movimentos culturais: ciência, técnica, progresso, crítica, emancipação, secularização, historicismo, mecanicismo, metafísica e niilismo. Note-se, contudo, que a preferência por esta ou aquela categoria que viria caracterizar a modernidade está vinculada àquela outra problemática que diz respeito às diferentes cronologias com as quais se tenta delimitar o inteiro período. Àquele, portanto, que aduzisse razões sustentando que a modernidade teria efetivamente começado, por exemplo, com as ciências físico-matemáticas da primeira metade do século XVII, poder-se-iam contrapor outras tantas razões, segundo as quais ela se teria de fato iniciado com Guilherme de Ockham (c. 1285–c. 1349). Efetivamente, ao introduzir uma nova lógica e uma nova teoria do conhecimento centrada essencialmente nas realidades singulares, individuais, Ockham é reconhecido por um número não negligenciável de estudiosos como sendo o verdadeiro prógono das ciências empíricas modernas, cujo método fundamental de investigação se baseia na análise, na experiência e na indução.

Cabe, pois, ao leitor tirar suas próprias conclusões a partir desta obra que o autor se esforçou por torná-la acessível, sucinta e, ao mesmo tempo, apta a fornecer uma visão de conjunto da história da filosofia que

caracterizou os séculos XVII e XVIII. A exemplo das duas *Histórias* anteriores – *História da filosofia antiga* e *História da filosofia medieval* – na presente obra também eu procurei não sobrecarregar suas notas de rodapé com informações adicionais nem com um aparato bibliográfico que o leitor poderá, caso esteja interessado, descobrir por ele próprio. Esta é a razão pela qual as notas de rodapé às quais eu remeto contêm, na sua maioria, somente as referências bibliográficas indispensáveis. Tentei igualmente, como nas duas obras anteriores, apresentar as principais ideias dos filósofos aqui estudados de maneira clara, acadêmica, técnica, evitando simultaneamente resvalar para temas demasiadamente específicos ou para uma terminologia que se revelaria, afinal de contas, abstrusa e improfícua. Deste modo, esta *História da filosofia moderna* poderá – assim espero eu – servir de introdução e, ao mesmo tempo, de incentivo para novas pesquisas e ulteriores aprofundamentos...

O Autor.

## SUMÁRIO

### **A vida intelectual do século XVII e as filosofias de Bacon, Hobbes e Locke ..... 13**

- 1.1 A filosofia experimental na Inglaterra: Francis Bacon..... 17
- 1.2 Thomas Hobbes: a vida, a obra e a tarefa da filosofia..... 22
- 1.3 Hobbes: o direito natural, o estado de guerra e o *Pacto Social* ..... 28
- 1.4 John Locke: a vida, a obra e a teoria do conhecimento ..... 33
- 1.5 Locke: a sua concepção política e a doutrina da tolerância religiosa... 39

### **O século XVII na França: Descartes, Pascal, Gassendi e Malebranche ..... 45**

- 2.1 René Descartes: a vida, a obra e o método ..... 48
- 2.2 René Descartes: a metafísica e a moral ..... 53
- 2.3 Blaise Pascal: ciência, razão e religião ..... 59
- 2.4 Pierre Gassendi e a “liberdade do filosofar” ..... 63
- 2.5 Nicolas Malebranche: a filosofia, o conhecimento e a teodiceia ..... 67

### **Spinoza, Leibniz, Berkeley e Hume ..... 75**

- 3.1 Baruch Spinoza: Deus, a natureza humana, a liberdade e a necessidade ..... 77
- 3.2 Gottfried Wilhelm Leibniz: as mônadas e a harmonia preestabelecida 83
- 3.3 George Berkeley: o imaterialismo e o neoplatonismo ..... 91
- 3.4 David Hume: a natureza humana e a teoria do conhecimento ..... 97
- 3.5 Hume: a moral e a religião ..... 104

### **O deísmo, o século das luzes, a natureza e a moral ..... 113**

- 4.1 O deísmo e a moral do sentimento: Toland, Tindal, Shaftesbury e Hutcheson ..... 117

4.2 As teorias da natureza: a <i>Enciclopédia</i> , La Mettrie, Holbach, Helvétius, Maupertuis.....	121
4.3 O século das luzes na França: Bayle, Montesquieu, Voltaire .....	127
4.4 O século das luzes na França: Turgot, Condorcet, Condillac.....	135
4.5 Rousseau: a educação, o estado de natureza e a sociedade .....	142
<b>A <i>Aufklärung</i> alemã e a filosofia de Kant .....</b>	<b>151</b>
5.1 O século das luzes na Alemanha: Wolff, Baumgarten, Lessing.....	154
5.2 O século das luzes na Alemanha: Herder, Mendelssohn, Hamann ....	162
5.3 O século das luzes na Alemanha: Kant – vida e obra.....	167
5.4 Kant: A epistemologia, a metafísica e a moral.....	172
5.5 A concepção kantiana da religião.....	177

**UNIDADE 01 – A VIDA INTELECTUAL  
DO SÉCULO XVII E AS FILOSOFIAS  
DE BACON, HOBBS E LOCKE**

# 01

**Objetivo da unidade:** Conhecer as principais características da vida intelectual do século XVII e, mais especificamente, as filosofias de Bacon, Hobbes e Locke.

**Conteúdos da unidade:**

- 1) A filosofia experimental na Inglaterra: Francis Bacon.
- 2) Thomas Hobbes: a vida, a obra e a tarefa da filosofia.
- 3) Hobbes: o direito natural, o estado de guerra e o Pacto Social.
- 4) John Locke: a vida, a obra e a teoria do conhecimento.
- 5) Locke: a sua concepção política e a doutrina da tolerância religiosa.

**Panorâmica intelectual da Europa no século XVII**

A Europa do século XVII foi palco de vários conflitos e de diversas forças que se embatiam manifestando, sob novas formas, ideias e conceitos que haviam marcado a Idade Média e o período de transição a que se deu o nome de Renascimento. Um desses conceitos é o de natureza e, por extensão, o de “homem natural”, visto como uma presa dominada pelo conflito das paixões e, portanto, por uma natureza abandonada a si mesma. Moralistas e pensadores da política pertencentes aos mais diferentes horizontes estavam de acordo com esse drama humano: na Inglaterra sobressaía a figura de Thomas Hobbes, ao passo que na França se destacavam o jansenista Pierre Nicole – paladino estrênuo das doutrinas de Port-Royal – e o duque La Rochefoucauld, autor das *Sentenças e máximas morais*, compostas em 1664.

Para Hobbes, homens vivendo no estado de natureza, tais como animais predadores, só podiam ser domados por um soberano absoluto apto a lhes impor a lei e, conseqüentemente, o estado de ordem. Quanto aos jansenistas, todo movimento de caridade e de amor não podia ter outra fonte senão a própria graça divina, única capaz de apaziguar o homem dos tormentos da concupiscência em que o lançara o pecado original.

Nos planos religioso e político, assistia-se à Contrarreforma e ao absolutismo real. A primeira tentou colocar um termo ao *paganismo* do Renascimento através da eclosão e expansão de um catolicismo que reivindicava a direção das inteligências e das almas dos fiéis. Para atender a esta finalidade, a Companhia de Jesus forneceu educadores, missionários e formadores de consciência, de sorte que, somente na França, havia mais de duzentas escolas com diferentes níveis de instrução e de formação. O tomismo por sua vez, sob a forma que adquirira através dos escritos do jesuíta Francisco Suárez, foi amplamente divulgado e ensinado, a ponto de suplantar, mesmo nas universidades dos países protestantes, a doutrina de Felipe Melancthon, pedagogo e teólogo da Reforma luterana. Ora, a Contrarreforma foi um movimento que partiu de Roma, cujo êxito foi assegurado pela iniciativa privada, visto que a realeza na França era galicana e, na Inglaterra, anglicana. No entanto, foi o próprio poder real que, na França, se utilizou de meios violentos para impor a unidade religiosa, até que, em 18 de outubro de 1685, Luiz XIV revogou o Editto de Nantes, suprimindo assim todos os direitos outorgados aos protestantes pelo editto assinado por Henrique IV em 1598. Quanto à Inglaterra, verificava-se o paradoxo de que foi nos próprios ambientes religiosos que se formou a ideia de um Estado laico, independente da tutela da Igreja. Para isso contribuiu o movimento anabatista, que proclamava que uma Igreja nacional, à qual se pertence desde o nascimento, estava em patente contradição com a fé, que é um dom pessoal, ou uma graça concedida pelo Espírito Santo. Foram, pois, os anabatistas que pregaram a revolta contra os príncipes intolerantes.<sup>1</sup> A tolerância – tanto no plano religioso quanto no político – foi outra característica essencial dos movimentos que marcaram e animaram o século XVII.

Em contrapartida, convém ressaltar que as diversas teorias que corroboravam o absolutismo do rei não consideravam o seu poder como emanando de um indivíduo forte e capaz de manter os seus servos na submissão e na obediência, por meio de um prestígio pessoal ou através de

---

<sup>1</sup> Cf. BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*, 3 v. Paris: PUF, 1985, II, p. 5.

expedientes violentos. Pelo contrário, tratava-se, segundo essas doutrinas, de uma função social, de origem divina, que se manifestava independentemente da pessoa que o exercia. Esta é a razão pela qual essa função podia impor mais deveres que direitos, de sorte que o próprio rei absoluto – apoiado no direito divino – era o primeiro a ter que se assujeitar a essa tarefa que lhe fora conferida pelo próprio Deus. Neste sentido, o monarca absoluto do século XVII era visto como sendo o antípoda dos tiranos que reinaram, ou governaram, durante o período renascentista. Certo, não faltaram resistências contra esse tipo de poder. Na Inglaterra, por exemplo, o absolutismo de direito divino teve, por duas vezes, que fazer frente à vontade comum, terminando, no entanto, por sucumbir a essa mesma vontade. Na França, conforme vimos mais acima, a unidade religiosa só se tornou possível graças às perseguições desencadeadas pelo poder real. A própria Holanda se tornou o porto seguro de todos aqueles que nela procuravam refúgio, como os judeus da Espanha e de Portugal, os socinianos da Polônia e, mais tarde, os protestantes da França. Note-se, contudo, que esses refugiados não estavam totalmente imunes às ameaças que, sobre eles, não cessavam de pairar, mesmo nos países onde buscavam asilo e proteção.<sup>2</sup>

No que tange aos conceitos de natureza e de direito natural, uma das produções mais importantes do século XVII foi a obra de Hugo Grotius (1583–1645), intitulada *De jure belli ac pacis* (1625). Trata-se do chamado jusnaturalismo, que remonta à doutrina da *lei de natureza*, elaborada pelo estoicismo e que constituiu a base de todo o direito romano, assim como das teorias éticas e políticas que animaram as filosofias da Escolástica. A *lei de natureza*, no plano filosófico-moral e filosófico-jurídico, é outro nome para significar a *lei natural*, que é inscrita na natureza do homem enquanto ser dotado de razão. Neste sentido, as suas normas precedem logicamente a lei ou o direito positivo, que emana de uma autoridade política e/ou religiosa. Denomina-se, pois, *jusnaturalismo* um filão de pensamento político inaugurado por Grotius, cujo desenvolvimento continuou através das teorias de John Locke, Samuel von Pufendorf, Jean-Jacques Rousseau, Immanuel Kant e Johann Gottlieb Fichte. Estes pensadores tinham como objetivo precípua o de legitimar as instituições políticas e os sistemas de normas de uma sociedade particular a partir de princípios racionais e universais. Consequentemente, prescindiam eles do apelo a uma autoridade específica, de natureza política, como o império, ou de natureza religiosa, como a Igreja.

---

<sup>2</sup> Cf. BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*, op. cit., p. 2.

Essas *autoridades*, na Europa do século XVII, haviam perdido – ou estavam paulatinamente perdendo – a unanimidade de consensos de que haviam gozado ao longo dos séculos.

Para Grotius em particular, não são os indivíduos que contam em primeiro lugar, mas a lei natural; esta lei obriga a todos, mesmo no que concerne às relações de violência que os indivíduos travam entre si. Destarte, para decidir se uma guerra é justa ou injusta, se o príncipe tem ou não tem o direito de impor uma religião a seus súditos, se a legitimidade de seu poder se limita a certas áreas ou se ela se estende a todos os âmbitos indistintamente, deve-se consultar não a opinião dos indivíduos tomados na sua singularidade, mas a razão impessoal, que é universal e vinculante para todos. De maneira lúcida e concisa, Émile Bréhier descreveu o direito natural nestes termos: “O direito natural é uma ordem da razão que comanda ou proíbe uma ação segundo o seu acordo ou desacordo com a natureza do ser razoável. É uma regra sem nenhum elemento arbitrário e que nem mesmo Deus poderia mudar”.<sup>3</sup> A este direito natural – continua Bréhier na mesma passagem – vem ajuntar-se o direito positivo, que é estabelecido por Deus, quando se trata da religião positiva, ou é imposto pelo soberano, quando se trata da legislação civil. Todavia, por um lado, o direito positivo não pode contradizer o direito natural e, por outro, deve o direito natural respeitar o direito positivo. Esta é a razão pela qual o sistema de Grotius supõe, em ampla escala, a obrigação de respeitar os poderes estabelecidos.

Se, portanto, nos planos político, ético e religioso, a Europa do século XVII foi marcada pelos movimentos desencadeados pela Reforma e a Contrarreforma, juntamente com as ideias de tolerância, de absolutismo, de direito natural, de religião natural e religião revelada, no plano epistemológico é a física que abria novos caminhos e novos horizontes, porquanto ela se tornara um estudo de ordem natural desprovido de finalidade e de hierarquizações essenciais. A física do século XVII, cujos principais representantes são Galileu Galilei, Johannes Kepler, Robert Boyle, Christiaan Huygens e Isaac Newton, se caracterizava, portanto, pela verificabilidade do método matemático experimental. Do ponto de vista estritamente filosófico, René Descartes, na França, publicou o *Discurso do método* e as *Meditações metafísicas*. Na Inglaterra se assistiu, a partir de Francis Bacon, ao incremento e à ampliação das ciências empíricas e do método experimental.

---

<sup>3</sup> Ibid., p. 3.

## 1.1 A FILOSOFIA EXPERIMENTAL NA INGLATERRA: FRANCIS BACON

Francis Bacon (1561–1626) nasceu e morreu em Londres. Desde cedo, foi destinado pelo seu pai para a carreira político-jurídica, de sorte que, eleito para a Câmara dos Comuns desde 1584, foi nomeado pela rainha Isabel I para exercer o cargo de conselheiro extraordinário da Coroa. Sendo a sua formação essencialmente jurídica, ele percorreu todas as etapas da carreira forense e política até alcançar, sob o reinado de Jaime I, o posto de Lord Chancellor. Na qualidade de advogado, atuou na Escola de Direito de Londres a partir 1589. Em 1599, redigiu as *Maxims of the Law*, a partir das quais se desenvolveu uma codificação das leis inglesas. De caráter ambicioso e intrigante, chegando mesmo a lisonjear e alimentar as pretensões absolutistas de Jaime I, ele galgou todas as etapas da magistratura, tornando-se então procurador geral em 1607, advogado geral em 1613 e guarda dos selos em 1617. Em 1618, foi elevado ao posto de grã-chanceler e, no mesmo ano, foi-lhe outorgado o título de Barão de Verulâmio. Em 1621, ele se tornou de Visconde de Saint-Albans. Defensor denodado das prerrogativas reais, Bacon fez condenar Talbot, que era membro do Parlamento irlandês e que havia aprovado as ideias de Suárez relativas à legitimidade do tiranicídio. Num caso de comenda eclesiástica, Bacon fez prevalecer o princípio segundo o qual os juízes deviam suspender seu julgamento e vir consultar o rei toda vez que o monarca considerasse que o seu poder se achava comprometido por uma causa pendente. A sua carreira foi bruscamente interrompida quando, em 1621, a Câmara dos Comuns o acusou de concussão por haver recebido presentes de litigantes numa causa que ainda não tinha sido decidida pela justiça. A Câmara dos Lordes o condenou a uma multa de 40.000 libras, impondo-lhe também a proibição de desempenhar qualquer função pública, de ter assento no Parlamento e de permanecer perto da Corte.<sup>4</sup>

Todavia, em meio a uma vida tão agitada, Bacon não interrompeu o sonho de realizar o projeto de uma reforma das ciências e do saber filosófico. Este projeto se acha concebido e elaborado num conjunto de obras ao qual, mais tarde, ele apensou o título genérico: *Instauratio magna*. Estas obras, compostas entre 1602 e 1612, incluem: *Sobre a interpretação da natureza*. *Proêmio* (1603); *O parto masculino do tempo* (1603-1608); *Dois livros sobre a utilidade e o progresso do conhecimento humano e divino* (1605). Este

---

<sup>4</sup> Cf. *ibid.*, p. 18-19.

último escrito foi reelaborado na obra intitulada: *De dignitate et augmentis scientiarum*, em 1623. Bacon redigiu também: *A sabedoria dos antigos* (1609); *Pensamentos e conclusões sobre a interpretação da natureza ou sobre a ciência operativa* (1607-1609). Por volta de 1608, o filósofo iniciou a redação de sua obra mais conhecida, o *Novum Organum*, publicado em 1620. Na obra intitulada *Nova Atlântida*, ele desenvolveu o projeto utópico de uma sociedade – a mítica Bensalém – baseada no ideal de uma fraterna colaboração científica. Todavia, este escrito só foi publicado no ano seguinte ao da sua morte (1627).<sup>5</sup>

Em que consiste o ideal baconiano de uma reforma das ciências e do saber filosófico? Bacon se insurge não somente contra o estado da filosofia de derivação aristotélica, mas também contra a esterilidade do pensamento que, segundo ele, grassou através da dialética renascentista. Assim, ao invés de terem consultado diretamente o grande livro da natureza, os pensadores modernos – Pierre de La Ramée, Gerolamo Cardano, Bernardino Telesio e Paracelso – se dedicaram à prática erudita e às excogitações verbalistas, que são sinais evidentes da grande crise que atravessava o conhecimento científico. Bacon parece não conhecer, ou simplesmente ignorar, as produções de muitos sábios de sua época, notadamente aquelas de Galileu. De qualquer modo, na sua perspectiva, essa atitude dos pensadores modernos é a expressão de algo ainda mais profundo: trata-se de um oblívio da finalidade prática e operosa da vida que deveria corresponder ao próprio saber. Os filósofos preferiram, ao invés, afirmar o primado da contemplação, reconduzindo-a assim a uma reflexão estéril sobre a interioridade. Ora, sendo um lídimo representante da cultura e do modo de pensar anglo-saxões, Bacon não poderia propor outro método senão aquele que se desenvolve através da experiência ou da observação empírica e meticulosa da natureza. É o que ele enuncia já no primeiro aforismo do *Novum Organum*, quando declara, sem rodeios: “O homem, sendo o servo e o intérprete da natureza, pode fazer e entender tanto e tanto somente na medida em que ele tiver observado, de fato

---

<sup>5</sup> As obras filosóficas de Francis Bacon foram recentemente reeditadas com uma introdução geral do editor e um prefácio para cada livro da coleção. ROBERTSON, John M. (editor). *The Philosophical Works of Francis Bacon*. London: Routledge, 2011.

ou em pensamento, o curso da natureza. Além disso, ele nada conhece nem nada compreende”.<sup>6</sup>

Na *Instauratio magna*, publicada em 1620, o filósofo condensa o seu próprio projeto enciclopédico, pelo qual o saber é apresentado como uma “caça” (*venatio*) visando a explorar novos territórios. Concomitantemente, a acusação de *impiedade* que, tradicionalmente, se dirigia contra o conhecimento é por ele revertida na direção daqueles mesmos que perverteram a sua originária finalidade prática, ou útil. Por isso, no final do Prefácio que escreveu a essa obra, o filósofo endereça uma súplica aos seus leitores, no sentido de entenderem que a sua tarefa não é uma simples opinião, mas um trabalho a ser realizado, sobre o qual ele está se empenhando em construir os fundamentos e lançar as balizas daquilo que seria o grande projeto, a “grande instauração”. Não se trata, portanto, de uma seita ou de uma doutrina, mas de algo destinado à utilidade e à capacidade humanas.<sup>7</sup> Com isto ele quer significar que a ciência não deve ser procurada como um mero consolo ou uma simples fruição da alma, nem tampouco como um meio para se alcançar a fama e o poder. Ela deve, antes de tudo, ser considerada como uma empresa visando aos benefícios e às necessidades da vida. Trata-se, em última instância, da “grande instauração” do *regnum hominis* ou, mais exatamente, do reino ou do reinado do homem sobre a natureza. Uma das etapas fundamentais deste itinerário consistia na libertação dos fantasmas ilusórios dos *ídolos*, que são os falsos conceitos adquiridos pela educação e pelo hábito. Os ídolos – diz o filósofo no aforismo XXXVIII do *Novum Organum* – são as falsas noções que agora se encontram em poder do entendimento humano e nele lançaram profundas raízes. Eles assediam de tal modo as mentes humanas, que a verdade dificilmente poderia ter acesso a elas. E, mesmo se supondo a possibilidade de se conhecer a verdade e de se instaurarem as ciências, eles não cessam de preparar novas investidas para, sub-repticiamente, perturbar o labor intelectual dos homens e desviá-los da pesquisa. Urge, pois, que eles se previnam desse perigo e se fortifiquem, tanto quanto puderem, das ciladas e dos assaltos desses inimigos invisíveis.<sup>8</sup> Mas quantos e em que consistem mais precisamente esses ídolos? Quais são as suas características básicas? Trata-se de quatro classes

---

<sup>6</sup> BACON, Francis. *The New Organon*. Indianapolis: The Library of Liberal Arts, 1960, Book One, aphorism I.

<sup>7</sup> Cf. *The Great Instauration* – Preface. In *The New Organon*, op. cit., p. 16.

<sup>8</sup> Cf. BACON, Francis. *The New Organon*, op. cit., aforismo XXXVIII.

principais: **01**) os ídolos da tribo (*idola tribus*), **02**) os ídolos da caverna (*idola specus*), **03**) os ídolos do foro ou da praça (*idola fori*) e **04**) os ídolos do teatro (*idola theatri*).<sup>9</sup>

Os *ídolos da tribo* têm a sua sede na própria natureza humana e, mais especificamente, nas tribos e nas raças humanas, porquanto é falsa a asserção segundo a qual *os sentidos do homem são a medida de todas as coisas*. Pelo contrário – enfatiza Bacon – todas as percepções, tanto as dos sentidos quanto as da mente, dizem respeito à medida do próprio indivíduo, na sua singularidade e peculiaridade, e não à medida de todo o universo. Melhor ainda: o entendimento humano é “como um falso espelho” que, recebendo irregularmente os raios, distorce e, por assim dizer, descolora a natureza das coisas ao mesclar a sua própria constituição àquilo que recebe.<sup>10</sup>

Quanto aos *ídolos da caverna*, trata-se de ídolos do homem individual, no sentido em que todo ser humano, além dos erros inerentes à natureza humana em geral, tem a sua própria caverna, o seu próprio antro, o seu próprio recanto ou o refúgio que lhe é particular. Esta caverna, ou este ângulo do qual vemos as coisas, refrata, tamisa ou dilui a cor natural de acordo com a nossa própria natureza, ou em consonância com a nossa educação e o nosso convívio com os outros. Nisto entram também em jogo a leitura de livros que fazemos, o peso das autoridades que estimamos e admiramos, as variadas impressões de uma mente preocupada, ou indiferente, ou assentada, ou serena etc. Não menos importante é o papel do acaso nos encontros fortuitos que, no dia-a-dia, temos com os outros indivíduos.<sup>11</sup>

No que tange aos *ídolos do foro*, ou da praça (*market place*), eles consistem nas diferentes associações e interrelações que os homens mantêm entre si nos lugares abertos. Isto ocorre, por analogia, graças ao comércio e aos intercâmbios que são frequentes nas praças públicas. Com efeito, é através do discurso, ou da linguagem, que os homens se associam. As palavras, no entanto, são impostas de acordo com a capacidade que tem o vulgo de apreendê-las. Pode, pois, ocorrer que uma má e inconveniente escolha de palavras venha obstruir o entendimento sobre uma determinada questão a discutir ou que está sendo discutida. Neste caso, de nada adianta apelar para as definições e as explicações com as quais os homens

---

<sup>9</sup> Cf. *ibid.*, aforismo XXXIX.

<sup>10</sup> Cf. *ibid.*, aforismo XLI.

<sup>11</sup> Cf. *ibid.*, aforismo XLII.

esclarecidos estão habituados a defender-se e a proteger-se. Na verdade, as palavras assim proferidas forçam e dominam de maneira manifesta o entendimento, de sorte que, lançando todos em confusão, fá-los terminar por cair em controvérsias vazias e em fantasias ociosas.<sup>12</sup>

Há, finalmente, os *ídolos do teatro* que, segundo Bacon, imigraram para as mentes dos homens a partir de vários dogmas de filosofias e, também, de leis e demonstrações errôneas. Assim, todos os sistemas recebidos se revelam como peças de teatro que representam mundos criados e imaginados ao modo de um cenário irreal. Isto inclui não somente os sistemas que estavam em voga na época de Bacon, mas também as doutrinas e filosofias antigas. Contudo, não se trata apenas de sistemas completos, mas também de muitos princípios e axiomas científicos que, graças à tradição, à credulidade e à negligência de muitos, terminaram por ser incorporados e adotados pelas supostas cabeças pensantes.<sup>13</sup>

Segundo Émile Bréhier, Bacon jamais conheceu outro intelecto que não fosse aquele intelecto abstrato e classificador oriundo de Aristóteles e que foi transmitido, particularmente, pelos árabes e por Tomás de Aquino. Ele teria, portanto, ignorado a engenhosidade que Descartes via em operação nas invenções da matemática e da física. Efetivamente, para o filósofo inglês, não seria por uma reforma interior do entendimento que a ciência poderia um dia flexibilizar-se e, conseqüentemente, enriquecer-se.<sup>14</sup> Ora, o próprio Bacon é assaz direto ao ponderar e enfatizar que as ideias do entendimento humano não têm e jamais terão qualquer ligação com as ideias divinas, segundo as quais o Criador teria feito todas as coisas. De resto, esta é uma das doutrinas características do medioplatonismo, movimento amplo e nuançado que se desenvolveu ao longo dos dois primeiros séculos e início do terceiro século da era cristã. Além de acentuar a transcendência da divindade, o medioplatonismo operava uma nítida distinção entre, de um lado, os inteligíveis primeiros, ou seja, as Ideias na mente de Deus, e, de outro, os inteligíveis segundos, que são as formas imanentes às próprias coisas. Com esta distinção, procuravam os medioplatônicos mediar ou conciliar a posição metafísico-epistêmica de Aristóteles com aquela de Platão. Curiosamente, no século XVII, Bacon irá asseverar de maneira

---

<sup>12</sup> Cf. *ibid.*, aforismo XLIII.

<sup>13</sup> Cf. *ibid.*, aforismo XLIV.

<sup>14</sup> Cf. BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*, op. cit., p. 22.

incisiva: “Há uma grande diferença entre os ídolos da mente humana e as Ideias do divino, ou seja, entre certos dogmas vazios e as verdadeiras assinaturas e marcas colocadas sobre as obras da criação, tais como elas se encontram na natureza”.<sup>15</sup> Note-se que o filósofo não nega a existência das Ideias na mente de Deus; o que ele realmente parece querer ressaltar é que, entre o intelecto humano e o intelecto divino, ou a Verdade, não existe nenhum laço natural de parentesco ou nenhum vínculo ligando necessariamente um ao outro. Efetivamente, na sua perspectiva, o intelecto humano se apresenta como um falso espelho que tudo deforma, porquanto, ao procurar introduzir analogias e recortes nas coisas, termina por nivelá-las, uniformizá-las ou, em suma, torná-las homogêneas. Destarte, a sutileza do espírito humano jamais poderia igualar-se, ou assemelhar-se, à sutileza da mente de Deus, nem tampouco à fineza e à arte que reinam no seio da natureza. Para Bacon, é sobre a própria natureza que o filósofo deve debruçar-se para aprender a interrogá-la, explorá-la e, conseqüentemente, conhecê-la. Sob a forma de resumo, é lícito afirmar que, segundo a perspectiva e o método peculiares ao autor do *Novum Organum*, o que verdadeiramente conta na investigação é a experiência como mestra da ciência e mestra da moral.

Se, portanto, esta é a posição do filósofo inglês *vis-à-vis* da teoria do conhecimento e das outras doutrinas com ela relacionadas, em que consistem o método e a visão fundamentais de outro representante típico do modo de pensar anglo-saxônico do século XVII, isto é, Thomas Hobbes? É, pois, sobre os elementos essenciais da filosofia de Hobbes que iremos discorrer nas duas próximas seções.

## 1.2 THOMAS HOBBS: A VIDA, A OBRA E A TAREFA DA FILOSOFIA

Nasceu Thomas Hobbes em 1588, no condado de Wiltshire, numa localidade denominada Westport, próxima a Malmesbury, sul da Inglaterra. Seus estudos superiores se fizeram na Universidade de Oxford, que ele deixou em 1608 para ser preceptor do filho de um dos condes de Cavendish de Devonshire. De 1608 a 1610, ele acompanhou seu pupilo em viagens através da França e da Itália. A partir de 1631, Hobbes retornou por três vezes

---

<sup>1515</sup> BACON, Francis. *The New Organon*, op. cit., aforismo XXIII.

ao continente como preceptor de outros filhos de famílias nobres. Nas viagens que empreendeu pelo continente, ele visitou Galileu em Florença e, em Paris, frequentou o círculo reunido em torno do teólogo, filósofo e matemático Marin Mersenne. Este convívio lhe deu a oportunidade de entabular e entreter intensos diálogos com Gassendi e Descartes, com quem Hobbes sustentou uma polêmica a partir das suas *Terceiras objeções às Meditações de prima philosophia*.

Por volta de 1640, durante os embates que precederam a primeira revolução inglesa – embates que se travaram entre a Coroa e o Parlamento – Hobbes redigiu *The Elements of Law*. Tratava-se de uma primeira versão de sua própria filosofia que, no entanto, não chegou a ser publicada. Efetivamente, temendo as reações do Parlamento, o filósofo fez circular esta obra somente sob a forma de manuscrito, decidindo então transferir-se subitamente para Paris, onde permaneceu exilado por cerca de onze anos. Não obstante, o exílio parisiense foi-lhe muito benéfico, pois ele se dedicou à construção de um vasto sistema articulado em três partes que, no entanto, foram publicadas em épocas diversas e diferentemente da ordem previamente estabelecida. Foram essas obras intituladas: *De cive* (1642), *De corpore* (1655) e *De homine* (1658). A publicação do *De cive* – que deveria constituir a última parte de um sistema filosófico que ele vinha elaborando desde 1637 – foi antecipada com o propósito de reagir ao partido parlamentar e antimonárquico da revolução inglesa, ao qual Hobbes contrapôs, depois da abolição da monarquia, o *Leviatã* (1651). Este último estudo encerra a mais radical e coerente teoria da soberania absoluta.

Beneficiado com a anistia geral de 1651, o filósofo retornou à Inglaterra sem jamais haver rompido os laços de amizade com a família Cavendish. Revelou-se igualmente um entusiasta paladino da restauração do rei Carlos II, ocorrida em 1660. Hobbes faleceu no ano de 1679, em Hardwick Hall, deixando atrás de si – tanto na Inglaterra como no continente – uma onda de reação contra os seus ideais monarquistas. Na verdade, esta reação já se fizera sentir quando ainda vivia o filósofo, de sorte que, ao intensificar-se ao longo dos anos, ela se tornaria responsável pelo lugar secundário ao qual a sua obra seria relegada nos dois séculos seguintes. Acoimado de materialista, pessimista, imoralista e irreligioso, Hobbes seria também alvo de uma incisiva crítica de Hegel que, além de acusá-lo de falta de acúmen especulativo, ajuntou, como consequência, que as suas ideias

eram “superficiais” e centradas sobre uma base meramente empírica.<sup>16</sup> Foi tão somente na segunda metade do século XIX, que começou a emergir a importância dos escritos hobbesianos, que seriam plenamente reconhecidos a partir do século XX.

Em contrapartida, a obra, a filosofia e a influência de Descartes não faziam senão impor-se, difundir-se e marcar fundamentalmente o pensamento e a cultura dos tempos modernos. Donde a pergunta que se costuma levantar: afinal de contas, a quem compete a prioridade sobre a filosofia moderna, a Descartes ou a Hobbes? Segundo Henrique Cláudio de Lima Vaz, se nos ativermos ao ponto de vista estritamente cronológico, revela-se difícil assinalar a precedência a um ou a outro, dado que ambos redigiram as suas principais obras quase concomitantemente: Descartes, de 1637 a 1649; Hobbes, de 1640 a 1658. De resto, ambos vivenciaram e experienciaram as grandes descobertas e as principais ideias oriundas dos movimentos intelectuais da primeira metade do século XVII: a revolução científica, o êxito do mecanicismo, a gradual emergência do primado da razão e do papel que desempenharia o *indivíduo* no prosaíco do pensamento ético da *ilustração*. Ora, pondera Lima Vaz, enquanto a prioridade de Descartes parece assegurada pela construção de um dualismo antropológico e, ao mesmo tempo, pela possibilidade mesma de se colmatar ou superar este dualismo, a opção inicial de Hobbes preclui todo e qualquer caminho que poderia conduzir a uma metafísica da liberdade.<sup>17</sup> Nesta perspectiva, toda a questão gira em torno da ética e, mais especificamente, de uma ética da subjetividade centrada sobre um sujeito racional, pensante, desejante e, portanto, aspirando constantemente à liberdade. Mas em que consiste a tarefa da filosofia hobbesiana segundo os seus próprios objetivos e o seu método fundamental?

Deve-se primeiramente considerar que, tanto nos escritos relativos à física quanto naqueles que tratam da política, Hobbes desenvolveu as suas intuições segundo um espírito construtivo e uma orientação de base indutiva, sem, no entanto, negligenciar o plano dedutivo. Conseqüentemente, em ambas as esferas ele começa por definir com precisão os termos, os conceitos e as noções de que irá servir-se ao longo de suas análises, de sorte que todos

---

<sup>16</sup> Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 3 v. Werke 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, III, p. 226-227.

<sup>17</sup> Cf. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 294.

os efeitos que daí decorrerem deverão explicar-se pelo simples raciocínio que os acompanha e, finalmente, os corrobora. É lícito, pois, afirmar que a definição da filosofia com que se abre a obra mais sistemática de Hobbes, *De corpore*, delimita com precisão o seu escopo e consolida os fundamentos de sua inteira reflexão. Assim, elucida o filósofo: “A filosofia é o conhecimento, por um raciocínio correto, dos efeitos ou fenômenos que adquirimos. Este conhecimento se dá, primeiramente, a partir e através das causas ou das formações (*generation*) que se concebem e, inversamente, através de suas formações possíveis, conforme os efeitos já conhecidos”.<sup>18</sup> Pelo termo “raciocínio” (*ratiocination*), Hobbes entende uma tarefa e, mais precisamente, um cômputo (*computation*), pelo qual se chega a uma soma a partir de muitas coisas que se encontram reunidas ou relacionadas entre si. O raciocínio consiste igualmente em conhecer o que permanece de um conjunto quando uma coisa é dele subtraída, de modo que – para dizê-lo de forma concisa – o raciocínio equivale à adição e à subtração.<sup>19</sup>

Ora, conquanto Hobbes se utilize de ambos os métodos – o método indutivo e, em menor escala, o método dedutivo – ele permanece fiel à tradição filosófica anglo-saxônica e, portanto, à tendência empírica que essencialmente caracteriza essa tradição. Por conseguinte, a sensação é, segundo ele, o princípio do conhecimento dos próprios princípios, e é da sensação que deriva toda ciência. Esta é a razão pela qual o filósofo faz ressaltar, já no início do *Leviatã*, a prioridade de um sentido (*sense*) original no homem: “O original de todos eles é o que denominamos sentido, porquanto não há concepção na mente humana que não tenha sido primeiramente, na sua totalidade ou em parte, gerada sobre os órgãos do sentido. Todo o resto deriva daquele sentido original”.<sup>20</sup>

Convém, no entanto, lembrar que nenhum pensador se revela absolutamente empírico ou absolutamente teórico, no sentido de desenvolver suas ideias de modo totalmente a posteriori ou a priori, ou de servir-se de um método que seja puramente indutivo ou dedutivo. O próprio conceito de *εμπειρία* (*experientia*) pressupõe ou implica observação e, portanto, conexão, ligação, passagem, indução (de *inducere*: conduzir para dentro,

---

<sup>18</sup> HOBBS, Thomas. *Elements of Philosophy: Concerning Body*. In *The Collected Works of Thomas Hobbes*. London: Routledge, 1992, p. 3.

<sup>19</sup> Cf. *ibid.*

<sup>20</sup> HOBBS, Thomas. *Leviathan*. London: Penguin Books, 1985, p. 85.

dirigir para um determinado lugar, introduzir), inferência, cálculo, cômputo ou, numa palavra, raciocínio. Esta é a razão pela qual Hobbes *liga* o conhecimento empírico e a associação de ideias ao conhecimento racional, que se desenrola essencialmente através da linguagem e, conseqüentemente, mediante a simbolização, a denominação, a designação, a significação ou os signos, que são as marcas ou os indícios da linguagem. Assim, pondera Hobbes: “No número desses signos se incluem as vozes humanas, sensíveis ao ouvido, as quais chamamos de nomes ou apelações dos objetos, por meio dos quais nos recordamos de algumas concepções de coisas a que aplicamos esses nomes ou essas apelações”.<sup>21</sup> Donde a conclusão do filósofo: “Um nome ou apelação é, portanto, uma palavra humana arbitrariamente imposta como um signo destinado a levar ao espírito uma concepção da coisa à qual este signo foi imposto”.<sup>22</sup> Como se pode constatar a partir dessas duas passagens, Hobbes faz sobressair o caráter essencialmente arbitrário do signo, como também a função e a importância que tem a linguagem, enquanto simbolização e *significação*, no desenrolar e na construção do próprio pensamento. De resto, um não pode ser pensado sem o outro, porquanto eles caminham *pari passu*, intimamente *ligados*, ou *associados*, nas suas conexões e interrelações radicais.

Se, no entanto, retornarmos ao modo como Hobbes entende a tarefa e o objetivo da filosofia, veremos que, no parágrafo 7 do primeiro capítulo do *De corpore*, o filósofo volta a enfatizar a sua concepção de base e o seu método fundamental do conhecimento, que se desenvolvem através de uma dinâmica e de um teor predominantemente empírico, ou experiencial. Efetivamente, conforme assevera o próprio filósofo:

O *fim* ou o *escopo* da filosofia é que nós possamos fazer uso, para o nosso benefício, dos efeitos anteriormente percebidos, ou que, pela aplicação dos objetos (*bodies*) a outros objetos, possamos produzir efeitos semelhantes àqueles que concebemos em nossa mente, na medida em que a matéria, a força e a diligência (*industry*) o permitirem em favor do bem essencial (*commodity*) da vida humana.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> HOBBS, Thomas. *The Elements of Law: Natural and Politic*. London: Routledge, 2020, Chap. 5, § 2.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> HOBBS, Thomas. *Elements of Philosophy: Concerning Body*. In *The Collected Works of Thomas Hobbes*, op. cit., p. 7. Itálicos do autor.

Há, pois, de um lado – no que concerne ao plano epistemológico – uma ênfase dada à sensação, à percepção, à repetição e, em suma, à experiência. De outro lado, porém, sobressaem a finalidade e o caráter essencialmente utilitários que Hobbes assinala à filosofia. Efetivamente, um pouco mais abaixo, o autor se mostra categórico ao afirmar: “O fim do conhecimento é o poder; e o uso dos teoremas que, entre os geômetras, serve para descobrir as propriedades das coisas, se destina à construção de problemas. Finalmente, o escopo de toda especulação é o desempenho de alguma ação ou de alguma coisa a ser executada”.<sup>24</sup> Nesta mesma perspectiva, Hobbes elucida o que ele entende por *utilidade* da filosofia e, especialmente, da filosofia natural e da geometria. Essa utilidade se torna melhor compreendida, diz ele, quando se pensa no cálculo dos principais benefícios de que a humanidade é capaz de construir e realizar. Ela se torna igualmente clara, convincente, cogente, quando se compara o modo de vida daqueles que usufruem desses benefícios com aquele dos que deles carecem.<sup>25</sup>

A matéria, a estrutura e a dinâmica da filosofia se reportam, enfim, a todo corpo do qual podemos conceber alguma geração e que é suscetível de ser comparado com outros corpos, corpos que se supõem capazes de se comporem e de se decomporem. A tarefa da filosofia é, portanto, procurar descobrir as propriedades dos corpos a partir de sua geração ou, inversamente, descobrir a geração dos corpos a partir de suas propriedades, de sorte que, junta Hobbes: “Onde não há geração ou propriedade, não há filosofia”.<sup>26</sup> Esta é a razão pela qual ele exclui da tarefa da filosofia aquela outra ciência, que é a teologia, ou a doutrina de Deus, que é eterno, não gerado, incompreensível e no qual nada existe que possa ser dividido, ou composto, e no qual, conseqüentemente, nenhuma geração pode ser concebida.<sup>27</sup> Para Hobbes, portanto, existe um fosso separando a filosofia da teologia, na medida em que o conhecimento desta não é derivado da razão, mas é adquirido através da inspiração divina, ou da revelação ou, em outros termos, da graça e, por assim dizer, de um “sentido sobrenatural”. Isto se aplica também à celebração, ou ao culto divino que, segundo Hobbes, está

---

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Cf. *ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>27</sup> Cf. *ibid.*

excluído da filosofia, na medida em que a doutrina do culto divino não pode ser conhecida pela razão natural, mas somente pela autoridade da Igreja, porquanto ela é um objeto de fé e não de um conhecimento natural.<sup>28</sup> Sendo, pois, o conhecimento filosófico, na perspectiva de Hobbes, essencialmente inerente à sensação, à experiência e a tudo aquilo que pode ser composto e decomposto, associado e dissociado, não se pode evitar a interrogação: afinal de contas, onde reside a sua originalidade, visto que todos aqueles que construíram uma teoria do conhecimento em base empírica disseram mais ou menos as mesmas coisas que Hobbes?

### 1.3 HOBBS: O DIREITO NATURAL, O ESTADO DE GUERRA E O *PACTO SOCIAL*

Poder-se-ia afirmar que a originalidade de Hobbes consiste justamente no paradoxo de ser ele um paladino do poder absoluto e, ao mesmo tempo, um teórico do *pacto social*. Efetivamente, assim como ele não podia admitir o conhecimento filosófico sem que este se encontrasse, essencial e intrinsecamente, associado ao desenrolar da linguagem e, portanto, da significação, assim também ele não considerava ser possível construir a sociedade sem que ela estivesse embasada num *pacto social*. A política é, pois, objeto de ciência na medida em que ela reivindica a construção, quase geométrica, de um “corpo artificial”, que é o Estado – *Civitas* – cuja estrutura, sustentação e movimento se assemelham àquelas que se podem verificar no corpo humano. Consequentemente, tanto a sua política quanto a sua moral – cuja esfera tende a identificar-se com aquela da “lei natural” – reenviam a um estudo da natureza humana que, na perspectiva do século XVII em geral e naquela de Hobbes em particular, se fundamenta sobre o método da ciência mecanicista. De resto, é o próprio Hobbes quem estabelece as semelhanças entre uma máquina e o corpo humano já na Introdução ao *Leviatã*:

A natureza (a Arte pela qual Deus fez e governa o mundo) é de tal modo imitada pela *Arte* humana, como em muitas outras coisas, que ela pode produzir um Animal Artificial. (...) O que é, pois, o *Coração*, senão uma mola; e os *Nervos*, senão muitas cordas; e as *Articulações*, senão muitas rodas

---

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, p. 11.

imprimindo movimento a todo o Corpo, tal como ele fora planejado pelo Artífice?<sup>29</sup>

Ora, Hobbes concebe o sujeito humano como sendo dotado de uma tendência natural para garantir a própria conservação e incrementar os meios de que se serve para assegurar e reforçar o seu próprio poder. Trata-se da hipótese do estado de natureza, considerado como uma condição de igualdade originária e de direito ilimitado de todos com relação a todas as coisas. Todavia, a inevitável consequência de tal estado é a *guerra de todos contra todos* (*bellum omnium contra omnes*), na qual cada um termina por se tornar o inimigo do outro ou, conforme a expressão lapidar que emprega o filósofo: *o homem é lobo para o homem* (*homo homini lupus*). Esta questão, Hobbes a analisou no capítulo XIII do *Leviatã*, ao passo que nos capítulos seguintes – XIV e XV – ele se ocupou do direito natural (*jus naturale*) e da lei natural (*lex naturalis*).

Efetivamente, já no capítulo XIV do *Leviatã*, o filósofo começa a expor e a elucidar o que ele entende por direito natural (*jus naturale*) e lei natural (*lex naturalis*). Pelo primeiro, ele quer significar a liberdade que cada um tem, pela sua própria vontade, de usar de seu próprio poder e, assim, preservar a sua própria natureza ou a sua própria vida. Por conseguinte, o homem é livre para fazer qualquer coisa que, em seu julgamento e em sua razão, ele concebe como sendo o meio mais apto ou apropriado para executá-la. Mas o que entende Hobbes por “liberdade”? A liberdade – negativamente definida – é, segundo o autor, a ausência de todo empeco externo que, não raramente, pode retirar do homem a capacidade de levar a cabo os seus propósitos. Este empeco não deve, contudo, obstar a que ele use do poder que ainda lhe resta, conforme lhe indicam o seu julgamento e a sua razão.<sup>30</sup>

Quanto à lei natural, ela se apresenta como um preceito ou uma regra geral, ditada pela razão, segundo a qual ao homem é proibido fazer aquilo que seria nocivo à sua própria vida, como, por exemplo, prescindir dos melhores meios para preservá-la. De resto, Hobbes acrescenta aqui algumas precisões a respeito dos termos *jus* (direito) e *lex* (*lei*). O direito consiste na liberdade de fazer ou abster-se de fazer algo, ao passo que a lei determina ou obriga a optar por uma ou outra dessas duas coisas. Assim, a lei e o direito

---

<sup>29</sup> HOBBS, Thomas. *Leviathan*, op. cit., p. 81. Itálicos do autor.

<sup>30</sup> Cf. *ibid.*, p. 189.

diferem um do outro do mesmo modo que diferem a obrigação e a liberdade.<sup>31</sup>

Ora, pondera o filósofo, dado que a condição do homem é uma condição de guerra de todos contra todos, na qual cada um é governado pela sua própria razão e em que nada existe a que se possa fazer apelo para preservar a própria vida contra seus inimigos, segue-se que cada um tem direito a todas as coisas, inclusive ao corpo de outrem. Destarte, enquanto durar o direito natural de cada homem, não poderá haver segurança para ninguém. Consequentemente, conclui Hobbes: “Todo homem deve empenhar-se por conquistar a paz, na medida em que ele espera poder obtê-la. E quando não for capaz de consegui-la, deve então procurar e usar de toda ajuda, inclusive das vantagens da guerra”.<sup>32</sup>

Certo, a lei natural aconselha os homens a procurarem a paz – até aonde isto for possível – para se tornarem úteis uns aos outros, para respeitarem a igualdade que a todos é devida e, assim, viverem com moderação e equilíbrio. Ocorre, porém, que, no estado de natureza, não existe nenhuma autoridade capaz de coagir os indivíduos e obrigá-los a respeitarem as máximas e regras de comportamento expressas naquela lei.<sup>33</sup> É, pois, neste momento que o *Pacto Social* adquire toda a sua importância, pois os homens, para não se destruírem mutuamente, se veem na necessidade de se submeterem a um poder capaz de forçá-los a cumprir as normas oriundas da lei natural. Selam, portanto, um *Pacto*, mediante o qual os contratantes renunciam ao seu direito originário e ilimitado e, deste modo, conferem a um único homem, ou a uma assembleia, o poder e a autoridade soberana para governar a todos.<sup>34</sup> A união que daí resulta – diz Hobbes – é denominada Estado (*Commonwealth*) – em latim *Civitas* –, ou ainda *sociedade civil* ou *pessoa civil*. Efetivamente, dado que existe uma *única vontade* de todos os indivíduos, esta união deve necessariamente ser vista como formando *uma única pessoa*. Neste sentido, esta *pessoa* deve ser distinguida e diferenciada por um *único* nome dentre todos os homens

---

<sup>31</sup> Cf. *ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>33</sup> Sobre a “lei de natureza” e o “direito de natureza”, veja: ZAGORIN, Perez. *Hobbes and the Law of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

<sup>34</sup> Para uma análise histórica do *Pacto Social*, veja: HAMPTON, Jean. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

tomados individualmente; ela deve também preservar os direitos e os atributos que lhe são próprios. Por conseguinte, nenhum cidadão em particular, nem também o conjunto de todos os cidadãos – exceto aquele cuja vontade representa a vontade de todos – podem ser considerados como a *Commonwealth*. Esta se define, portanto, como sendo uma *única pessoa*, cuja vontade, pelo assentimento de muitos, deve ser vista como a vontade de todos os cidadãos. Isto implica também que o soberano pode servir-se das forças e dos haveres de todos os cidadãos para manter a paz comum e, caso se faça necessário, garantir a todos a defesa e a proteção contra qualquer ameaça.<sup>35</sup>

Assiste-se, deste modo, ao nascimento daquele Estado “artificial”, que Hobbes compara ao Leviatã, um dos dois monstros marinhos mencionados em vários livros do Antigo Testamento e que, sob o nome de Lotan, tem a sua origem atestada nos poemas de Ugarit (século XIV a.C.).<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Cf. HOBBS, Thomas. *On the Citizen*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, chap. 5, § 9.

<sup>36</sup> Em Isaías, Leviatã e o Dragão do mar são apresentados como o símbolo das águas desencadeadas, da desordem ou do caos primitivo, os quais serão derrotados por Iahweh. Assim, diz o profeta: “Naquele dia, punirá Iahweh, com a sua espada dura, grande e forte, a Leviatã, serpente escorregadia, a Leviatã, serpente tortuosa, e matará o monstro que habita o mar” (Is 27,1). No salmo 74, o Leviatã é também destruído pelo poder de Iahweh: “Tu esmagaste as cabeças do Leviatã dando-o como alimento às feras selvagens” (Sl 74,14). No salmo 104, o Leviatã aparece como um brinquedo em contraste com a onipotência de Iahweh: “Eis o vasto mar, com braços imensos, onde se movem, inumeráveis, animais pequenos e grandes; ali circulam os navios, e o Leviatã, que formaste para com ele brincar” (Sl 104,25-26). Em Jó, o Leviatã é, num primeiro momento, simplesmente mencionado no contexto do primeiro ciclo de discursos, onde o desventurado amaldiçoa o dia em que nasceu: “Que esta noite fique estéril, que não penetrem ali os gritos de júbilo! Que a maldiçoem os que amaldiçoam o dia, os entendidos em conjurar Leviatã” (Jó 3,7-8). No mesmo livro de Jó, o Leviatã é novamente mencionado, mas sob o nome de “Serpente fugitiva”: “O seu sopro (de Iahweh) clareou os Céus e sua mão traspassou a Serpente fugitiva” (Jó 26,13). Porém, no segundo discurso de Iahweh, ele responde a Jó do meio da tempestade, dizendo-lhe: “Poderás pescar o Leviatã com anzol e atar-lhe a língua com uma corda? Serás capaz de passar-lhe um junco pelas narinas, ou perfurar-lhe as mandíbulas com um gancho? Virá a ti com muitas súplicas, ou dirigir-te-á palavras ternas? Fará um contrato contigo, para que faças dele o teu criado perpétuo? Brincarás com ele como um pássaro, ou amarrá-lo-ás para as tuas filhas? Negociá-lo-ão os pescadores, ou dividi-lo-ão entre si os negociantes? Poderás

Curiosamente, já na Introdução ao *Leviatã*, e logo após ter equiparado a estrutura e as funções de uma máquina ao corpo de um animal, Hobbes descreve a criação deste Estado artificial – e do monstro que o simboliza – nestes termos:

Pela Arte é criado aquele grande Leviatã chamado *Commonwealth*, ou Estado (em latim, *Civitas*), que não é outra coisa senão um Homem Artificial, embora de maior estatura e de maior força que o Natural, as quais foram planejadas para a sua proteção e defesa. Nele, a *Soberania* é uma *Alma Artificial*, que dá vida e movimento a todo o corpo.<sup>37</sup>

A sua descrição será ainda mais enfática no capítulo 17, onde o filósofo se refere ao “grande Leviatã” como sendo o “*Deus Mortal*”, que se acha abaixo do “*Deus Imortal*”, e ao qual devemos toda a nossa paz, a nossa segurança e a nossa *união*. Mas se é nisto que consiste a teoria do Estado absoluto de Hobbes, no sentido em que o soberano – seja ele um homem, um rei ou uma assembleia de homens – não se encontra face a face com os súditos que ele governa, aos quais, afinal de contas, competiriam não somente deveres, mas também direitos, a pergunta que inevitavelmente se levanta é a seguinte: tendo sido o poder do soberano criado a partir de um *pacto*, não poderia ele também ser desfeito por aqueles mesmos que o estabeleceram? Outro grave problema inerente à doutrina de Hobbes e que, a exemplo do primeiro, permanece igualmente em suspensão, diz respeito à relação: soberania absoluta e religião. Sabe-se, com efeito, que a religião pressupõe um poder distinto daquele da soberania civil e que esse poder tem como uma de suas finalidades precípuas a salvação do gênero humano. Ora, a soberania absoluta contrasta de maneira evidente com todo tipo de tolerância, inclusive com a tolerância religiosa que abrange as diferentes confissões e as variadas expressões de culto e de celebração. Curiosamente, a teoria do conhecimento, juntamente com a questão da política e da tolerância religiosa, constitui uma das principais características do pensamento de John Locke que, como Francis Bacon, foi também compatriota de Hobbes.

---

crivar-lhe a pele com dardos, ou a cabeça com arpão de pesca? Põe-lhe em cima a mão: pensa na luta, não o fará de novo” (Jó 40,25-32). A descrição continua ao longo do capítulo 41. Todas as citações que eu faço das Escrituras são tiradas de: *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1995.

<sup>37</sup> HOBBS, Thomas. *Leviathan*, op. cit., The Introduction, p. 81. Itálicos do autor.

#### 1.4 JOHN LOCKE: A VIDA, A OBRA E A TEORIA DO CONHECIMENTO

Nasceu John Locke em 1632, na localidade de Wrington, situada no condado de Somerset, e faleceu em Oates, no condado de Essex, em 1704. Estudou no Christ Church College de Oxford de 1652 a 1658. Devia seguir a carreira de clérigo, mas em 1658 mudou seus planos e começou a estudar medicina, não chegando, porém, a colar o grau de doutor. Em 1666, encontrou-se com Anthony Ashley Cooper, o conde de Shaftesbury, influente figura na política e no Parlamento, por meio da qual Locke pôde estabelecer e manter contatos no mundo político e cultural de Londres. O filósofo tornou-se então secretário particular de Shaftesbury e participou das atividades da Royal Society. Demorou duas vezes na França: uma em 1672 e outra de 1675 e 1679, onde passou um ano em Montpellier tratando de sua frágil saúde. Em 1684, teve novamente ausentar-se da Inglaterra, pois o conde, após uma tentativa fracassada para capitanear uma revolução, teve que se refugiar na Holanda, onde morreu logo em seguida. Tendo sido também alvo de suspeitas, Locke achou por bem procurar, a exemplo do conde, abrigo na Holanda, onde permaneceu até 1689. Neste ano, com a ascensão ao trono da nova dinastia dos Orange, o filósofo pôde retornar à Inglaterra, onde passou os últimos anos de sua vida retirado no campo, em Oates, no entorno dos amigos Lord e Lady Masham (filha do filósofo Cudworth).

Em 1670, quando completou trinta e oito anos de idade, Locke tinha sido médico particular do Conde de Shaftesbury desde 1667. Até aquela data, porém, nada parecia prenunciar uma vocação filosófica. Todavia, ele já havia escrito, em 1666, o *Ensaio sobre a tolerância*. Escreveu também dois pequenos tratados de medicina: *Anatomica* (1668) e *Arte medica* (1669). Convém também destacar as suas reflexões em torno de questões de ordem política e religiosa que, naquela época, agitavam a Inglaterra. Essas reflexões resultaram em três estudos: 01) *Sacerdos*; 02) *Reflexões sobre a República romana*, onde ele protestava contra a ingerência do clero na esfera civil; 03) *Infallibilis scriptura interpres non necessarius*, cuja tese é a de que as Escrituras são suficientes para a salvação. Em 1689 saía publicada, anônima, a *Carta sobre a tolerância*. No ano seguinte, vieram a lume, também anonimamente, os *Dois tratados sobre o governo*. Assim, desde algum tempo, algo diferente vinha se preparando, paulatina e silenciosamente, no pensamento, nos escritos e nas reelaborações de Locke. Efetivamente, já no

inverno de 1670–1671, a partir de discussões entabuladas entre os amigos James Tyrrell – que era advogado e cuja influência contribuiria para a revolução que depôs Jaime II e elevou Guilherme de Orange ao poder – e o médico David Thomas, Locke se deu conta de que os princípios da moral e da religião revelada só podiam ser firmemente estabelecidos depois de terem passado por um exame rigoroso da nossa própria capacidade de entendimento. Mais precisamente, o que devia ser doravante levado em consideração eram os poderes e os limites da nossa capacidade de conhecer, no sentido de examinar que tipos de objetos estavam ao nosso alcance e que tipos fugiam à nossa capacidade de apreensão. Foi, pois, destas ponderações que nasceu a obra prima de Locke: *Ensaio sobre o entendimento humano*, cujas elaborações finais giram em torno da certeza das verdades morais (IV,4,7) e das relações entre a fé e a razão (IV,18). A obra, contudo, só foi publicada em 1690, mas, já em 1671, Locke havia redigido um estudo intitulado *De intellectu humano*, onde antecipava a tese segundo a qual todas as nossas ideias se reduzem a *ideias simples*. A segunda edição do *Ensaio* data de 1694, na qual o autor introduziu novas adições e algumas modificações nos capítulos II e IV. Analisemos, portanto, os principais elementos que constituem a teoria lockiana do conhecimento a partir do *Ensaio sobre o entendimento humano*.<sup>38</sup>

Ora, já na Introdução ao primeiro capítulo, Livro I, Locke estabelece claramente o propósito de sua obra principal, qual seja: indagar da origem, da certeza e da extensão do conhecimento humano, juntamente com os fundamentos e os graus de crença, opinião e anuência que nos caracterizam. Curiosamente, o filósofo previne, logo em seguida, que não é a sua intenção mesclar essa indagação com considerações de caráter físico que constituem a mente humana. Em outros termos, ele declara que irá deliberadamente evitar imiscuir-se num exame da essência da mente ou de como, através dos movimentos do espírito e das alterações do nosso corpo, nós chegamos a ter sensação nos nossos órgãos ou ideias no nosso entendimento. Em resumo, o filósofo se declara manifestamente infenso a inquerir se as ideias, na sua formação, dependem ou não da matéria. Donde a sua conclusão: “Estas são

---

<sup>38</sup> Para uma introdução geral à filosofia de John Locke, veja: ANSTEY, Peter R. (editor). *The Philosophy of John Locke*. London: Routledge, 2003.

especulações que, conquanto curiosas e divertidas, eu declinarei ao apresentar o plano que me proponho agora percorrer”.<sup>39</sup>

Como se pode deduzir, a ênfase de Locke recai, não sobre a dinâmica ou a fisiologia da mente, nem tampouco sobre os objetos do conhecimento enquanto tais, mas sobre a concordância ou discordância entre as nossas ideias, que se exprimem através de um juízo. Destarte, as relações entre elas se desenrolam sob três modalidades: 01) a identidade ou a diversidade; 02) a relação, por exemplo, pai e filho, maior e menor, igual e desigual, semelhante e dessemelhante; 03) a coexistência. Note-se, contudo, que a identidade e a coexistência não são senão casos particulares de relação. Portanto, para dizê-lo brevemente, o conhecimento é a percepção de uma relação e ele é, por definição, sempre correto, de sorte que o que denominamos fé, crença, probabilidade e quejandos é, *ipso facto*, rejeitado para fora do conhecimento. Ajunte-se ainda que o conhecimento pode ser de caráter imediato, e isto ocorre quando temos, por exemplo, a percepção intuitiva de uma igualdade; ele pode também ser mediato, quando apreendemos essa relação através de uma demonstração, isto é, mediante aproximações, contiguidades e analogias que nos conduzem a uma percepção que, doutro modo, seria intuitiva. Mas, afinal de contas, o que Locke entende por “ideia”?

O filósofo define a “ideia”, no final da Introdução ao primeiro capítulo, Livro I, como sendo tudo aquilo que é objeto do entendimento quando o sujeito raciocina, reflete ou, simplesmente, pensa.<sup>40</sup> Neste sentido, a “ideia” é um termo genérico que aponta, segundo Locke, para “tudo aquilo que é significado por fantasma, noção, espécie ou qualquer coisa que a mente emprega quando pensa”.<sup>41</sup> Fiel, portanto, à tradição empírica anglo-saxônica no que diz respeito à origem das ideias, Locke faz particularmente apelo à metáfora da folha de papel em branco – que poderíamos designar pela expressão *tabula rasa* – a qual é totalmente desprovida de caracteres e, conseqüentemente, de palavras, de frases, de parágrafos etc. Assim também ocorre com a mente antes que o sujeito, pela fantasia e pela reflexão, nela introduza toda espécie de imagens e ideias. Mas como se faz então para que

---

<sup>39</sup> LOCKE, John. *Essay Concerning Human Understanding*. Chicago/London: The Open Court, 1927, Book I, Chapter I, Introduction, 2.

<sup>40</sup> Cf. *ibid.*, 8.

<sup>41</sup> *Ibid.*

ela seja preenchida ou, para perguntá-lo de outro modo, de que lugar obtém a mente todo o material que nela é escrito pela razão e pelo conhecimento? Da experiência, responde o filósofo. É, portanto, a partir da experiência que se forma, se desenvolve e se estrutura todo o conhecimento e é dela que, em última análise, ele tem a sua origem como que a partir de um manancial ou de uma fonte. Efetivamente, elucida Locke, todo o material do nosso pensamento provém de dois lugares: ou dos objetos sensíveis externos, ou de operações internas da nossa mente que são percebidas e refletidas por nós mesmos. “Estas são as duas fontes do conhecimento de onde jorram todas as ideias que temos, ou possamos naturalmente ter”.<sup>42</sup>

Ademais, as ideias se dividem em *simples* e *complexas*. Certo, embora – no que tange à teoria do conhecimento – toda a ênfase de Locke recaia sobre as ideias e as suas relações intrínsecas, ele não deixa de admitir que as qualidades que afetam os nossos sentidos se encontram nas próprias coisas. Todavia, lá elas se acham tão unidas e amalgamadas entre si que, aparentemente, não existe separação ou distinção entre uma e outra. No entanto, pondera o filósofo, é manifesto que as ideias, produzidas pelas coisas sobre a mente, nela entram pelos sentidos de maneira simples e não mesclada. Efetivamente, conquanto a visão e o tato frequentemente extraiam do mesmo objeto, e ao mesmo tempo, diferentes ideias – na medida em que alguém percebe imediatamente movimento e cor e a mão sente macieza e calor no mesmo pedaço de cera – resta, porém, que as ideias simples assim unidas na mesma matéria, ou no mesmo objeto, se fazem perfeitamente distintas na medida em que elas entram na mente pelos diferentes sentidos.<sup>43</sup> É, pois, a mente que opera a distinção, a partir das ideias simples, sobre aquele *material bruto* que ela elabora, recorta e constrói ou, mais exatamente, reconstrói.

Destarte, nascem as *ideias complexas*. Com efeito, os atos da mente, pelos quais ela exerce seu poder sobre as ideias simples, transformando-as em *ideias complexas*, se desenrolam sob três modalidades: 01) Pela combinação de várias ideias simples, a mente elabora uma ideia composta; 02) Pela combinação de duas ideias – sejam elas simples ou complexas – a mente as coloca lado a lado, de sorte que, sem precisar uni-las numa só ideia, ela obtém imediatamente uma visão dessa combinação, adquirindo, portanto, as ideias de relação; 03) O terceiro ato consiste em separá-las de todas as

---

<sup>42</sup> Ibid., Book II, Chapter I, 2.

<sup>43</sup> Cf. *ibid.*, Book II, Chapter II, 1.

outras ideias que as acompanham na sua existência real através de um processo de abstração, o que resulta em ideias gerais.<sup>44</sup>

Um problema, contudo, se impõe aos leitores de Locke, e ao próprio Locke, com relação à veracidade do conhecimento, que ele afirma consistir na conformidade entre as ideias e a realidade das coisas. Com efeito, qual é o critério de garantia dessa conformidade se, de acordo com o método epistemológico fundamental do filósofo, a realidade nos é conhecida somente através das ideias e, mais precisamente, através da *percepção de um acordo, ou desacordo, das ideias entre si*? Ora, conquanto Locke também considere a realidade objetiva, a sua ênfase recai não sobre os objetos enquanto tais, mas sobre a concordância ou discordância entre as nossas ideias. Neste último caso, o conhecimento se apresenta, fundamentalmente, de duas maneiras: de um lado, o conhecimento é *intuitivo* quando o acordo ou o desacordo entre duas ideias é percebido imediatamente e em virtude das próprias ideias; de outro, ele é *demonstrativo* quando o acordo ou o desacordo entre duas ideias não é percebido imediatamente, mas necessita do uso de ideias intermediárias que funcionam, por assim dizer, como *provas*. O problema, porém, persiste quanto a saber se é possível justificar o conhecimento que se reporta especificamente à realidade externa.

Para tentar solucionar esse problema, o filósofo se vale da distinção de três ordens diversas da realidade e de seus respectivos conhecimentos: nós temos conhecimento da nossa própria existência mediante a intuição; temos conhecimento da existência de Deus por meio da demonstração ou do testemunho; temos, finalmente, conhecimento das coisas a partir e através da sensação. No que tange à existência do eu, Locke recorre à teoria de Descartes, segundo a qual o conhecimento de nossa existência é intuitivo, porquanto nós a percebemos tão manifestamente e tão certamente, que não necessitamos de nenhuma outra prova. Em outros termos, nada pode ser tão evidente para nós que a nossa própria existência, conforme assevera enfaticamente o filósofo: “Eu penso, eu raciocino, eu sinto prazer e dor: pode alguma destas coisas ser mais evidente para mim do que a minha própria existência?”<sup>45</sup>

No que concerne à existência de Deus, Locke começa negando a presença de ideias inatas que Deus teria implantado em nós a respeito dele

---

<sup>44</sup> Cf. *ibid.*, Book II, Chapter XII, 1.

<sup>45</sup> *Ibid.*, Book IV, Chapter IX, 3.

próprio. Não temos tampouco caracteres originais impressos em nossas mentes pelos quais poderíamos ler ou decifrar o ser divino. No entanto, as faculdades da sensação, da percepção e do raciocínio, com as quais Deus nos dotou, são testemunhas que apontam para a sua existência. Deus se apresenta, portanto, como a mais óbvia verdade que a razão pode descobrir, na medida em que a sua evidência equivale à certeza matemática. Não obstante, são necessários raciocínio e atenção para se obter essa certeza, de sorte que a mente deve aplicar-se acuradamente a deduzir essa questão a partir da própria dinâmica do conhecimento intuitivo. O filósofo conclui o seu raciocínio afirmando algo que, em certos aspectos, relembra a demonstração cartesiana da existência de Deus, porquanto: “Para mostrar que somos capazes de conhecer, ou seja, que temos a certeza de que existe um Deus, e como podemos chegar a esta certeza, penso que não precisamos de ir além de nós mesmos e daquele indubitável conhecimento que temos da nossa própria existência”.<sup>46</sup> Assim, o conhecimento de nós mesmos, nós o obtemos por intuição, ao passo que a existência de Deus se impõe à razão de maneira clara, distinta e cogente.

Porém, com relação ao conhecimento da realidade das outras coisas, Locke é peremptório ao asserir que nós só podemos adquiri-lo pela sensação. Dado, com efeito, que não se verifica nenhuma conexão necessária entre a real existência de uma coisa e a ideia que dela se faz o homem na sua memória, nenhum sujeito particular poderia jamais conhecer a existência de um objeto senão através da operação *real* que sobre ele exerce este objeto ao ser percebido. Por conseguinte, somente quando *realmente* recebemos uma ideia do mundo exterior somos capazes de conhecer que algo existe num determinado momento fora de nós, porquanto este algo produz esta ideia em nós. Todavia, o filósofo emite uma reserva quanto ao conhecimento que temos, pelos nossos sentidos, da existência das coisas externas. É que, embora este conhecimento não seja, de modo geral, tão certo e tão evidente quanto o são o nosso conhecimento intuitivo e as deduções que desenvolve a razão sobre as ideias claras e abstratas da nossa mente, ele merece, ainda assim, ser chamado de conhecimento.<sup>47</sup>

Os estudiosos do pensamento de John Locke são unânimes em afirmar que o *Ensaio sobre o entendimento humano* é a obra mais madura e elaborada de toda a sua filosofia. No entanto, como toda obra clássica, ela também

---

<sup>46</sup> Ibid., Book IV, Chapter X, 1.

<sup>47</sup> Cf. *ibid.*, Book IV, Chapter XI, 1-2.

deixa em suspenso, ou em aberto, questões que poderão, ou deverão, ser desdobradas, exploradas e aprofundadas no que diz respeito, por exemplo, aos aspectos políticos, morais e religiosos do ser humano. Estas questões se tornam tanto mais importantes quando se consideram os conflitos que, ao longo de toda a sua existência, Locke teve de enfrentar com a teocracia inglesa.

## 1.5 LOCKE: A SUA CONCEPÇÃO POLÍTICA E A DOCTRINA DA TOLERÂNCIA RELIGIOSA

A concepção política de Locke se acha exposta nos *Dois tratados sobre o governo*, publicados anonimamente em 1690.<sup>48</sup> No primeiro *Tratado*, ele confuta a doutrina de Robert Filmer (c. 1588–1653), teórico político, autor da obra *Patriarcha*, postumamente publicada em 1680, na qual é defendido – como, de resto, nos outros escritos do mesmo autor – o direito divino dos reis. No segundo *Tratado*, Locke estuda os fundamentos sobre os quais se baseia o poder político e até onde devem estender-se a sua atuação e a sua influência. A teoria em voga girava em torno da passagem do *estado de natureza* para aquele em que foi constituída a *sociedade política*. Era também corrente a ideia segundo a qual o *estado social* não é natural à humanidade, mas é oriundo de um *pacto*. Devia-se, pois, perguntar-se, por abstração, em que consistiam a vida e a atuação do homem no estado de natureza, antes da instauração do pacto social. Segundo Hobbes, conforme vimos nesta mesma Unidade – **1.3 Hobbes: o direito natural, o estado de guerra e o Pacto Social** – no estado de natureza não reinava nenhuma autoridade capaz de coagir e obrigar os homens a respeitarem as máximas e regras de comportamento expressas na *lei natural*. Em contrapartida, o direito que se desenvolvera através da tradição estoica exaltava a *lex insita rationi*, ou seja, a lei que se acha naturalmente inscrita na razão humana antes mesmo que se tivesse estabelecido qualquer pacto ou qualquer lei escrita. É que, independentemente da *lei escrita*, ou da *lei positiva*, a *lei natural* aponta para os deveres e os direitos mais elementares do ser humano, tais como defender os mais fracos, respeitar os mais velhos, sepultar os defuntos etc.

---

<sup>48</sup> LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. Esta obra foi revisada, a partir da segunda edição de 1970, por Peter Laslett, que a enriqueceu com uma introdução e uma bibliografia ampliada e atualizada.

É, pois, a partir da tradição estoica da lei natural que Locke desenvolveu e sustentou a sua própria tese.

Efetivamente, uma das interpretações do direito natural pressupõe o direito de propriedade fundado sobre o trabalho e, conseqüentemente, sobre os limites da extensão de terra a ser cultivada. Pressupõe também o poder e o direito paternos, na medida em que a família é considerada uma instituição natural, e não política. Ora, o direito natural, tal como foi desenvolvido e reelaborado a partir da tradição estoica, leva também em consideração, como um de seus elementos básicos, o inatismo da ideia de uma *lex insita rationi*, que Locke se recusa a admitir. Ao invés deste inatismo, o filósofo assegura que as regras de justiça são suscetíveis de uma demonstração que, por sua vez, se funda sobre um mandamento divino considerado como o verdadeiro instaurador dessas regras e de suas respectivas sanções. Como se pode deduzir, a concepção lockiana do direito natural reenvia, em última instância, a um pano de fundo nitidamente religioso.

Convém também ressaltar que o pacto social, na perspectiva de Locke, não cria nenhum direito propriamente ou originalmente novo, pois se trata de um acordo entre indivíduos que se reúnem para empregarem sua força coletiva a serviço da lei natural que já existe e, assim fazendo, eles renunciam a pôr essa lei natural em execução a partir de suas forças tomadas somente de maneira individual. Conseqüentemente, esta concepção vê a sociedade como sendo detentora de um poder mais eficaz, mais estável e mais organizado para coibir ou reprimir as infrações que, habitualmente, se cometem contra o direito. Neste sentido, o pacto entre o súdito e o soberano é bilateral, porque, assim como o sujeito goza do direito de se revoltar contra toda violação da lei, assim também o poder real, que se originou da lei, não pode exercer-se contra esta mesma lei que a sociedade politicamente organizada criou e elaborou. Nas palavras de Émile Bréhier, o resultado de tudo isto é precisamente o inverso daquilo que se observava na doutrina de Hobbes. De resto, não foi por acaso que Locke se destacou como um dos teóricos que mais contribuíram para a revolução de 1688 na Inglaterra.<sup>49</sup>

Do poder civil e do pacto social decorre a questão da tolerância religiosa. Em 1666, Locke redigiu o *Ensaio sobre a tolerância*.<sup>50</sup> Neste

---

<sup>49</sup> Cf. BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*, op. cit., p. 243.

<sup>50</sup> LOCKE, John. *An Essay Concerning Toleration and Other Writings on Law and Politics*. New York: Oxford University Press, 2010.

estudo, ele propôs reduzir o âmbito de competência do magistrado civil no que tange a questões de cunho religioso, porquanto o lugar, o tempo e o modo de adorar a Deus, além de pressuporem opiniões de caráter reflexivo, apontam também para um domínio de estrita competência pessoal e são, portanto, completamente alheios à jurisdição da autoridade civil. Em 1689, o filósofo publicou, anonimamente, a *Carta sobre a tolerância*.<sup>51</sup> Influenciado pela leitura de teólogos latitudinários anglicanos e de calvinistas moderados holandeses – os chamados arminianos – Locke explicitamente condenou toda forma de coação exercida sobre a consciência humana no que diz respeito a crenças e práticas religiosas. Nesta perspectiva, somente a convicção pessoal deve guiar o ser humano quanto às suas escolhas no campo religioso, de sorte que elas devem ser respeitadas tanto pela autoridade política, quanto pela autoridade religiosa oficial, desde que não entrem em conflito com os fundamentos constitutivos da sociedade e os princípios da tolerância mútua.

Considerando-se, pois, o contexto civil, político e religioso do mundo anglicano, deve-se ter presente a diferença entre a situação religiosa que caracterizava a Inglaterra naquele período e aquela outra vivenciada pelo continente. Efetivamente, o problema que enfrentava a sociedade inglesa não consistia, diversamente do que se passava com o papismo, em impedir que o poder espiritual, distinto do poder temporal, interferisse na esfera civil sob o pretexto de cooperar com a salvação eterna dos homens. É que, a partir do reinado de Isabel I (1533–1603), a religião na Inglaterra passou a ser orientada por uma lei regularmente debatida no Parlamento, o qual era majoritariamente composto de leigos, estadistas e homens de negócio.<sup>52</sup> A questão se colocava, portanto, nestes termos: é permitido ao poder civil, oriundo de um pacto, regulamentar a vida espiritual? Neste sentido, Locke não admitia uma tolerância absoluta, porque o soberano, indiferente às crenças de seus súditos, não devia, contudo, suportar casos em que essas crenças contrastassem em demasia com a finalidade da sociedade política. Ele deveria, por exemplo, interditar o papismo, que admitia a intervenção de um governo externo e que, dada a sua dependência *vis-à-vis* de Roma, era

---

<sup>51</sup> LOCKE, John. *A Letter Concerning Toleration*. Indianapolis: Hackett, 1983.

<sup>52</sup> Veja, a este respeito, a obra clássica de BASTIDE, Charles. *John Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre*. Genève: Slatkine Reprints, 1970. Veja também: POLIN, Raymond. *La politique morale de John Locke*. Paris: PUF, 1960.

considerado um perigo para o Estado. Ele deveria também excluir dessa tolerância os ateus, que, ao negarem a existência de Deus, poderiam, *ipso facto*, minar os próprios fundamentos da vida em sociedade.

Levando-se, pois, em conta o enfrentamento de questões polêmicas, como o problema da tolerância religiosa; levando-se também em conta a originalidade e acuidade com as quais Locke explorou outras áreas do saber, tais como a epistemologia, a política e a moral, não é de admirar a vasta difusão que teria o seu pensamento através de toda a Europa culta. Na sua filosofia se inspiraram sobremodo os pensadores da *ilustração* ou da *filosofia das luzes* que, a exemplo de Voltaire, viam em Locke um sábio metódico, lógico e rigoroso por excelência. Assim, a virada do século XVII para o século XVIII é marcada na Inglaterra por um renovamento da filosofia que se construiu graças às ideias e aos escritos de Bacon, Hobbes e, finalmente, Locke. Este renovamento se expressou sobretudo através da filosofia religiosa, da qual Locke se apresenta como o primeiro testemunho e de onde se produzirá uma fermentação de pensamento que se desenvolverá ao longo do século XVIII. No continente e, mais especificamente, na França, o século XVII foi notadamente caracterizado pelas filosofias de Descartes, Pascal e Malebranche.

## REFERÊNCIAS

ANSTEY, Peter R. (editor). *The Philosophy of John Locke*. London: Routledge, 2003.

BACON, Francis. *The New Organon*. Indianapolis: The Library of Liberal Arts, 1960.

BACON, Francis. *The Philosophical Works of Francis Bacon*. London: Routledge, 2011.

BASTIDE, Charles. *John Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre*. Genève: Slatkine Reprints, 1970.

*Bíblia de Jerusalém (A)*. São Paulo: Paulus, 1995.

BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*, 3 v. Paris: PUF, 1985, v. II.

HAMPTON, Jean. *Hobbes and the Social Contract Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 3 v. Werke 20. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, v. III.

HOBBS, Thomas. *Elements of Philosophy: Concerning Body*. In *The Collected Works of Thomas Hobbes*. London: Routledge, 1992.

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. London: Penguin Books, 1985.

HOBBS, Thomas. *The Elements of Law: Natural and Politic*. London: Routledge, 2020.

HOBBS, Thomas. *On the Citizen*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

LOCKE, John. *Essay Concerning Human Understanding*. Chicago/London: The Open Court, 1927.

LOCKE, John. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

LOCKE, John. *An Essay Concerning Toleration and Other Writings on Law and Politics*. New York: Oxford University Press, 2010.

LOCKE, John. *A Letter Concerning Toleration*. Indianapolis: Hackett, 1983.

POLIN, Raymond. *La politique morale de John Locke*. Paris: PUF, 1960.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica 1*. São Paulo: Loyola, 2002.

ZAGORIN, Perez. *Hobbes and the Law of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 2009.



## UNIDADE 02 – O SÉCULO XVII NA FRANÇA: DESCARTES, PASCAL, GASSENDI E MALEBRANCHE

# 02

**Objetivo da unidade:** explorar a especificidade do pensamento filosófico na França, no século XVII, através das filosofias de Descartes, Pascal, Gassendi e Malebranche.

**Conteúdos da unidade:**

- 1) René Descartes: a vida, a obra e o método.
- 2) René Descartes: a metafísica e a moral.
- 3) Blaise Pascal: ciência, razão e religião.
- 4) Pierre Gassendi e a “liberdade do filosofar”.
- 5) Nicolas Malebranche: a filosofia, o conhecimento e a teodiceia.

### A filosofia na França no século XVII

A filosofia na Europa em geral, e na França em particular, deve ser vista, no século XVII, a partir do pano de fundo religioso e de seus conflitos que marcaram o século anterior e o próprio século XVII. Em 1517, na Alemanha, Lutero desencadeou o movimento teológico e político que se denominou Reforma protestante. Em 1534, o rei Henrique VIII, ao cindir com a autoridade papal, se proclamou chefe supremo da Igreja na Inglaterra e assim, ao torná-la independente de Roma, deu início ao anglicanismo. Em 1541, o reformador francês, João Calvino, foi chamado de Estrasburgo para Genebra, onde se dedicou, até a morte, a uma intensa atividade de mestre, pregador e organizador da comunidade e onde levou a cabo o seu projeto de reforma religiosa e civil para a criação de uma “Igreja dos santos” e uma sociedade capaz de reconhecer a soberania de Deus. À Reforma protestante

seguiu-se a Reforma católica, ou a Contrarreforma, cujo marco histórico e corpo doutrinal mais importante foram o Concílio de Trento (1545–1563). Em 1598, com a assinatura do Edito de Nantes, Henrique IV reconhecia aos protestantes franceses o direito de praticarem livremente o cristianismo derivado da Reforma. Em 18 de outubro de 1685, Luiz XIV revogou o Edito de Nantes suprimindo, portanto, todos os direitos que haviam sido outorgados aos protestantes por Henrique IV.

De fundamental importância para a história das ideias na França foi o movimento jansenista que, a partir do teólogo holandês Cornélio Jansênio (1585–1638), se desenvolveu durante os séculos XVII e XVIII. Nomeado bispo de Ypres, na Bélgica, Jansênio expôs a sua visão teológica na obra *Augustinus*, onde a graça é considerada como uma iniciativa exclusiva de Deus, diante da qual o homem, na sua condição de criatura decaída e corrompida pelo pecado original, não pode reivindicar nenhum merecimento. O jansenismo teve uma profunda influência sobre os pensadores da chamada Escola de Port-Royal, situada num mosteiro cisterciense próximo a Versailles, o qual havia sido reformado em 1609 pela abadessa Jacqueline Arnauld. Tratava-se de uma comunidade de leigos e eclesiásticos que se dedicavam à meditação e ao ensino nas Pequenas Escolas (*Petites Écoles*) da redondeza. Após a condenação do jansenismo em 1653, o ensino foi interrompido e abandonado a partir de 1660. Dentre os principais pensadores de Port-Royal, se destacam Blaise Pascal (1623–1662), Antoine Arnauld (1612–1694) e Pierre Nicole (1625–1695). Estes dois últimos são os autores da famosa *Lógica ou arte de pensar*, cuja influência foi preponderante ao longo dos séculos XVII e XVIII.

Direta ou indiretamente, as correntes religiosas que vincaram o pano de fundo dos séculos XVII e XVIII – dentre as quais sobressai o jansenismo na França – tiveram como resultado uma nova concepção do conhecimento, segundo a qual Deus se revela como aquele que garante a verdade, seja ela uma verdade que se expressa através da bondade e da equivocidade do ser, como em Descartes, seja através de uma necessidade lógica, em nome da unicidade do ser, como em Spinoza, Leibniz e, especificamente na França, em Malebranche.

Convém também ressaltar que, com Cornélio Jansênio e o teólogo ascético francês Pierre de Bérulle (1575–1629), surgiu uma renovação anti-humanística inspirada numa leitura particular de Santo Agostinho e, indiretamente, de Platão. Assim, a partir e através dessa leitura, os problemas da natureza e da graça, juntamente com os do conhecimento, aparecem sob

uma nova luz em pensadores tão diversos quanto Arnauld, Malebranche, Leibniz e, em seguida, Berkeley. Em contrapartida, assiste-se na França, com Gassendi, a uma valorização da tradição humanística e, conseqüentemente, a uma decisiva aversão ao dogmatismo escolástico. Gassendi representa, portanto, uma posição de independência *vis-à-vis* da tradição especulativa e uma clara tendência cética no que diz respeito à ciência. Deve-se também notar que várias disputas teológicas se desenrolaram através de um ceticismo que se exprimia em dois sentidos diferentes, e mesmo opostos. De um lado, existiam os *crentes* (católicos e protestantes) que, de resto, nada tinham em comum entre si – como Blaise Pascal, Pierre-Daniel Huët (1630–1721), Pierre Bayle (1647–1706) – e que insistiam sobre a fraqueza e os limites do espírito humano. De outro lado, porém, as discussões teológicas se faziam em torno da relação entre fé e razão ou, mais exatamente, em torno da fé através da razão, com a condição, todavia, que se renunciasse à metafísica e se privilegiasse a experiência de caráter físico ou mental – pouco importava –, desde que se conseguisse demonstrá-la ou verificá-la.

Quanto ao século XVII em particular, costuma-se designá-lo como sendo o “século do método” e, mais precisamente, do “método moderno”. Nesta perspectiva, pensa-se primeiramente no *Discurso do método* de Descartes que inspirou, entre outras, a *Lógica ou arte de pensar* de Port-Royal e a *Busca da verdade* de Malebranche. Mas este *método* não pode ser pensado sem o modelo matemático que o próprio Descartes introduziu na lógica e na filosofia. Efetivamente, o autor das *Meditações* reteve da matemática não somente aquilo que produz a certeza do próprio método, mas também a evidência das esferas do conhecimento às quais este método se aplica. Foi igualmente através deste método que Descartes construiu o mecanicismo, que pode ser interpretado de duas maneiras: interroga-se, primeiramente, se pode a matéria tomar todas as formas de que ela é suscetível, numa espécie de transformação do materialismo de Lucrécio; em seguida, indaga-se sobre a necessidade, ou a não necessidade, de se fazer apelo a um novo Demiurgo como sendo aquele suporte supremo capaz de garantir a manufatura do mundo, à maneira do deísmo.

Além do método e do mecanicismo, existe também, como uma das características básicas do século XVII, a problemática das Ideias ou das essências que, antes de Descartes, eram lidas através da tradição platônica. Neste sentido, as Ideias eram consideradas como transcendentais ao espírito humano, das quais ele participava através dos intermediários, ou do vínculo que ligava as realidades sensíveis ao mundo das essências inteligíveis. Com

Descartes, porém, as ideias inatas, divinas e, por isso mesmo, garantidas na sua própria veracidade, tornaram-se imanentes ao próprio espírito humano. Trata-se, portanto, de um novo modo de pensar e interpretar Deus, o mundo e o homem na sua subjetividade e liberdade. Ora, não menos importante nessa atmosfera intelectual do século XVII é a obra de Gassendi, de 1624, cujo título é: *Dissertações em forma de paradoxos contra os aristotélicos*. Neste estudo, o filósofo francês proclama o princípio programático de uma “liberdade do filosofar”.

## 2.1 RENÉ DESCARTES: A VIDA, A OBRA E O MÉTODO

René Descartes (1596–1650) nasceu em La Haye, Touraine, e faleceu em Estocolmo. Oriundo de uma família da pequena nobreza, estudou humanidades, de 1604 a 1612, no colégio jesuíta de La Flèche, que havia sido fundado por Henrique IV. Nos últimos três anos como aluno desta instituição, estudou também a filosofia, que consistia basicamente em exposições, resumos e comentários das obras de Aristóteles: o *Organon* no primeiro ano, os livros da *Física* no segundo, a *Metafísica* e o *De anima* no terceiro. Tradicionalmente, este ensino era uma espécie de propedêutica para a teologia. Além disso, ele estudou, no segundo ano, matemática e álgebra. Em 1616, em Poitiers, Descartes estudou o direito, mas, ao invés de dedicar-se à carreira jurídica, preferiu abraçar a vida militar, alistando-se, em 1618, no exército do príncipe Maurício de Nassau, da Holanda, que era aliada da França contra os espanhóis. Nesse mesmo período, ele estabeleceu laços de amizade com o sábio holandês, Isaac Beeckman, que era doutor em medicina pela Universidade de Caen.

Conforme relata o próprio Descartes, ele se encontrava num lugarejo nos arredores de Ulm em novembro de 1619 quando, durante a noite do dia 10 para o dia 11, tomado de entusiasmo e tendo sonhos premonitórios, ele descobriu “os fundamentos de uma ciência admirável” capaz de lhe revelar conhecimentos de dimensões até então insuspeitadas.<sup>53</sup> Tratava-se, na verdade, do termo e do resultado de um ano de meditações desencadeadas, talvez, pelo encontro com Isaac Beeckman e pela correspondência epistolar

---

<sup>53</sup> Cf. DESCARTES, René. *Olympiques. Œuvres philosophiques*. Édition de F. Alquier, 3 v. Paris: Classiques Garnier, 1997, I, p. 52-63.

que se lhe seguiu e que culminou numa intuição potencialmente carregada de desdobramentos futuros. É, segundo Henrique Cláudio de Lima Vaz:

Impossível não reconhecer a data de nascimento do cartesianismo nesse episódio célebre. Com efeito, a “incrível ambição” do jovem Descartes encontra na “ciência admirável” que se delineia a seus olhos, ou melhor, na descoberta dos fundamentos que a tornarão possível, o ponto de partida do roteiro ou do caminho que guiarão doravante sua inteligência e o programa da sua vida.<sup>54</sup>

Convém também salientar que, durante esse período, Descartes confessa ter atravessado momentos de enlevo místico, chegando mesmo a se afiliar à Associação dos Rosa-Cruz, que prescrevia a seus membros o exercício gratuito da medicina. Os títulos de alguns manuscritos dessa época, dos quais sobreviveram somente algumas linhas, são esclarecedores do estado de ânimo que experienciava o jovem filósofo. Há, pois, os *Experimenta*, que tratam das coisas sensíveis; o *Parnassus*, sobre a região das Musas; e as *Olympica*, que se referem às coisas divinas.<sup>55</sup>

Abandonada então a carreira militar, Descartes realizou uma longa viagem pela Itália (1623–1625) e, de retorno a Paris, foi incentivado pelo cardeal de Bérulle, fundador do Oratório, a dar prosseguimento aos seus estudos de filosofia com a finalidade de servir à causa da religião contra os libertinos. Também durante o período parisiense, ou seja, de 1626 a 1628, ele se dedicou aos estudos da matemática e da dióptrica. De resto, foi provavelmente nessa mesma época que ele escreveu um opúsculo inacabado – *Regulae ad directionem ingenii* – que será publicado postumamente em 1701 e do qual a *Lógica de Port-Royal* (parte IV, cap. II, 1664) traduzirá as regras XII e XIII.<sup>56</sup>

No final de 1628, Descartes se transferiu para a Holanda, aparentemente em busca de uma vida reclusa e solitária. A estadia neste país, que durou até 1649, foi interrompida somente por três breves viagens à França: em 1644, em 1647 e em 1648. Durante a segunda viagem, ele se encontrou com o jovem Blaise Pascal. De 1628 a 1629, ele escreveu um

---

<sup>54</sup> VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica I*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 275.

<sup>55</sup> Cf. BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*, 3 v. Paris: PUF, 1985, II, p. 42.

<sup>56</sup> Cf. *ibid.*

*Pequeno tratado de metafísica* sobre a existência de Deus e das almas humanas, tratado este que serviria de base para ulteriores estudos sobre a física. Efetivamente, em 1629, o filósofo redigiu o *Tratado do mundo*. Neste período, algo, porém, aconteceu que deveria mudar seus planos: em 1632 Galileu, que aderira ao sistema heliocêntrico de Copérnico e sustentara o movimento de rotação da terra, foi condenado pelo Santo Ofício. Em decorrência desse infortúnio, Descartes decidiu guardar secretamente o *Tratado do mundo*, que só seria publicado em 1677. Todavia, ele não desistiu de tornar conhecida a sua física, de sorte que, em 1637, saíram publicados os três ensaios: *Meteoros*, *Dióptrica* e *Geometria*. Estes ensaios são precedidos do *Discurso do método*. Em 1640, o filósofo terminou de redigir e, em 1641, publicou, em latim, as *Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animae immortalitas demonstrantur*. Todo o cuidado de Descartes, segundo uma de suas cartas a Mersenne, era de que as *Meditações*, que contêm todos os fundamentos de sua física, não causassem nenhum dissabor aos teólogos. Em 1642, ele tencionava publicar o *Tratado do mundo* em latim e sob o título *Summa philosophiae*. Esta suma, no entanto, se transformou nos *Principia philosophiae*, que foram publicados em 1644 e onde ele tenta granjear o assentimento de seus antigos mestres jesuítas, que eram os mais aptos a difundirem uma filosofia diferente daquela de Aristóteles. A partir de 1647, foram as questões de ordem moral que mais pareceram ocupar o espírito do filósofo. Testemunha dessa inclinação é a correspondência epistolar com a princesa Elisabete, filha de Frederico, rei deposto da Boêmia, que se refugiara na Holanda. Esta correspondência lhe propiciou, em contrapartida, desenvolver suas ideias em torno do soberano bem e elas culminaram no tratado intitulado *As paixões da alma*, última obra de Descartes, publicada em 1649. Em setembro de 1649, ele deixou a Holanda, a convite da rainha Cristina da Suécia, para ir residir em Estocolmo, onde faleceu aos 11 de fevereiro do ano seguinte.<sup>57</sup>

A questão a ser examinada agora é a do próprio método cartesiano. Em que, pois, consiste este método? Convém primeiramente lembrar que,

---

<sup>57</sup> Cf. *ibid.*, p. 42-46. Para uma introdução à vida e à filosofia de Descartes, veja as seguintes obras: ALQUIÉ, Ferdinand. *Descartes: L'homme et l'œuvre*. Paris: La Table Ronde, 2017; GIBSON, Alexander Boyce. *The Philosophy of Descartes*. London: Routledge, 2018; HAMELIN, Octave. *Le système de Descartes*. Paris: Félix Alcan, 1921; GILSON, Étienne. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1975; GILSON, Étienne. *Index scolastico-cartésien*. Paris: Vrin, 1979.

ao passar em revista, na Primeira Parte do *Discurso do método* (1637), o aprendizado das disciplinas que tivera na Universidade de Poitiers e no Collège de La Flèche, Descartes chama a atenção, de maneira cética, para o fato de que eram postas em relevo, dentre outras disciplinas, a eloquência, a matemática, a ética, a teologia, a filosofia, a jurisprudência e a medicina. Ora, após haver discorrido sobre cada uma destas disciplinas em particular, ele chega, curiosamente, a esta conclusão: “Para as outras ciências, visto que elas tomam os seus princípios de empréstimo à filosofia, eu estimava que não se podia ter construído nada que fosse sólido sobre fundamentos tão pouco firmes”.<sup>58</sup> Não causa, pois, surpresa, o fato de ter recorrido o filósofo, na Segunda Parte do mesmo *Discurso do método*, à conhecida “dúvida metódica”, que não é ainda a dúvida radical que marcará o começo de sua metafísica, nas *Meditações*. Efetivamente, no *Discurso do método*, parecia que Descartes ainda não tencionava prescindir de todos os elementos científicos até então em voga; ele não se propunha tampouco destruir todos os antigos fundamentos para substituí-los por novas e mais sólidas bases. Pelo contrário, o filósofo confessa estar persuadido de que não seria razoável que alguém planejasse reformar um Estado ou renovar o conjunto das ciências e a ordem estabelecida nas escolas demolindo inteiramente os seus fundamentos. Assim fazendo, ter-se-ia que tudo reconstruir de maneira diferente. Esta cautela, ele a ilustra evocando os traços de sua biografia intelectual e enfatizando a decisão de que o melhor a ser feito a respeito das opiniões que recebera a sua crença seria *suspendê-las* para então substituí-las por outras melhores. Poderia também simplesmente retomá-las, desde que elas tivessem passado pelo crivo da razão. Donde a sua conclusão: “Acreditei firmemente que, por este meio, eu conseguiria conduzir a minha vida muito melhor que se eu edificasse somente sobre antigos fundamentos e que se me apoiasse apenas sobre os princípios pelos quais me deixei persuadir na minha juventude, sem jamais ter examinado se eles eram verdadeiros”.<sup>59</sup> Ora, a intenção principal de Descartes consistia não em demolir totalmente, mas em organizar ou reorganizar todo o saber a partir do modelo da aritmética e da geometria. Como ele próprio elucida no tratado: *Regras para a direção do espírito*, a aritmética e a geometria se apresentam – na medida em que se baseiam no método da dedução – como as únicas disciplinas “isentas de todo vício de falsidade e de incerteza, de sorte que é

---

<sup>58</sup> DESCARTES, René. *Discours de la méthode. Œuvres philosophiques*, op. cit., I, p. 576.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 581.

preciso observar, para apreciar mais cuidadosamente por que é assim, que nós chegamos através de um duplo caminho ao conhecimento das coisas, a saber, pela experiência e pela dedução”.<sup>60</sup>

O método fundamental cartesiano consiste, portanto, no exercício destas duas faculdades básicas: a intuição e a dedução. Nesta perspectiva, as ciências se distinguem uma das outras não em virtude dos objetos que elas estudam, mas pelas formas ou pelos variados aspectos de uma inteligibilidade sempre idêntica a si mesma. Esta inteligibilidade capta a essência das coisas ou diretamente, vale dizer, intuitivamente, ou pela via da comparação e das relações que elas manifestam entre si, isto é, pela dedução. Descartes coloca a intuição numa escala tão elevada do conhecimento, a ponto de considerá-la como a concepção de um espírito tão puro e atento, tão claro e distinto, que não nos resta nenhuma dúvida sobre aquilo que entendemos ou apreendemos. Quanto à dedução, ela se faz pela comparação das relações de certas coisas já conhecidas com aquelas ainda não conhecidas, ou não totalmente conhecidas. Tomemos como exemplo este raciocínio: todo A é B, todo B é C, logo, todo A é C. Comparam-se entre eles o termo procurado e o termo dado, a saber A e C, e assim se considera a relação que tanto um quanto o outro são B. Todavia, dado que as formas do silogismo não propiciam nenhuma ajuda para apreender a verdade das coisas tomadas singularmente, urge que todo conhecimento que não se obtém pela simples e pura intuição de um objeto individual, obtenha-se, em contrapartida, comparando duas ou mais coisas entre si. Daí poder ele concluir: “Quase todo o trabalho da razão humana consiste sem dúvida em tornar esta operação possível: porque, quando ela é fácil e simples, não se necessita de nenhum socorro artificial, porquanto tão somente a luz natural é suficiente para ver, por intuição, a verdade que ela permite obter”.<sup>61</sup> Émile Bréhier resumiu admiravelmente estes dois métodos ao dizer que devemos nos habituar a distinguir entre a coisa, cujo conhecimento não depende de nenhuma outra coisa, e aquela cujo conhecimento é sempre condicional. Trata-se, pois, de uma dinâmica pela qual se transita ou se desloca entre o *absoluto* e o *relativo*.<sup>62</sup> É também desta dinâmica que dependem as análises que Descartes efetuará nos domínios da metafísica e da moral.

---

<sup>60</sup> DESCARTES, René. *Règles pour la direction de l'esprit. /Œuvres philosophiques*, op. cit., I, *Règle II*, p. 82-83.

<sup>61</sup> *Ibid.*, *Règle II*, p. 168.

<sup>62</sup> Cf. BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*, op. cit., p. 54.

## 2.2 RENÉ DESCARTES: A METAFÍSICA E A MORAL

Com a publicação das *Meditações metafísicas*, em 1641, Descartes tinha como um de seus objetivos principais demonstrar que era possível, metafisicamente, chegar a um conhecimento “certo e indubitável” da realidade. Esta obra, composta de seis *Meditações*, se estrutura da seguinte maneira:

**01.** A *Primeira Meditação* começa tratando da dúvida hiperbólica, pela qual o filósofo se propõe duvidar de tudo aquilo que até então ele havia julgado ser verdadeiro. Consequentemente, ele tenciona proceder a uma “destruição geral” de todas as opiniões que não sejam totalmente claras e distintas, porque, segundo o filósofo, os sentidos podem enganar. Esta é a razão pela qual ele declara: “Tudo aquilo que, até o presente, eu recebi como sendo o mais verdadeiro e o mais seguro, eu o aprendi a partir dos sentidos, ou pelos sentidos. Ora, às vezes eu experimentei que esses sentidos eram enganosos, e é prudente não se fiar inteiramente àqueles que nos enganaram uma vez”.<sup>63</sup> Curiosamente, Descartes duvida também se realmente existe um Deus que não possa enganá-lo. Este Deus, cuja existência não foi ainda demonstrada e que, no momento, aparece apenas como uma opinião haurida na tradição religiosa, será, a partir da *Terceira Meditação*, o fundamento sobre o qual se construirá o conhecimento. A *Primeira Meditação* termina, no entanto, com o filósofo supondo que deva existir “não um Deus verdadeiro, que é fonte soberana da verdade, mas um certo gênio maligno, tão astuto e enganador quanto potente, que empregou toda a sua arte para enganar-me”.<sup>64</sup>

**02.** A *Segunda Meditação* prossegue intensificando e aprofundando a dúvida metódica, na medida em que o filósofo supõe serem falsas todas as coisas que vemos, melhor ainda, é colocada em dúvida até mesmo a existência dos sentidos. Por conseguinte, o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar podem ser meros fantasmas. Todavia, ele se propõe continuar indagando até finalmente chegar ao paradoxo de que a única certeza que tem é a de não existir nada de certo no mundo. Sintomaticamente, retorna a questão do “gênio maligno”, sumamente potente e sumamente

---

<sup>63</sup> DESCARTES, René. *Les Méditations. Œuvres philosophiques*, op. cit., 1999, II, Première Méditation, p. 405.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 412.

astuto que, de propósito, engana sempre. No entanto, ocorre uma reviravolta que, por assim dizer, preludia todo o desenrolar das *Meditações*. Antes, porém, Descartes se pergunta se é lícito afirmar que ele possui, conquanto minimamente, uma de todas aquelas coisas que antes havia julgado pertencerem à natureza corpórea.<sup>65</sup> Nada, contudo, vem confirmar a sua interrogação. Não satisfeito, porém, ele começa a indagar a respeito das características da alma: será o nutrir-se ou o caminhar? Ora, como ele havia admitido que não existe corpo, essas coisas também podem revelar-se como sendo simples ficções, ou quimeras. Será então o sentir? Mas a capacidade de sentir pressupõe também um corpo. O que será finalmente? O pensar? Tocamos assim o ponto crucial da questão, daquilo que se vinha configurando como a reviravolta prenunciada: o pensamento! Por isso, conclui o filósofo: “O pensamento é um atributo que me pertence: somente o pensamento não pode ser separado de mim. *Eu sou, eu existo*: isto é certo, mas por quanto tempo? Por tanto tempo quanto eu pensar, pois, talvez, poderia acontecer que, se eu cessasse de pensar, cessaria ao mesmo tempo de ser ou de existir”.<sup>66</sup> Com esta mesma ponderação, Descartes inicia a *Terceira Meditação*.

**03.** Efetivamente, Descartes enceta a *Terceira Meditação*, que trata basicamente de Deus e de sua existência, reenfatizando que ele mesmo, o próprio filósofo, é uma coisa que pensa e, portanto, que duvida, que afirma, que nega, que quer e não quer. Ele tenta demonstrar a existência de Deus através de vários passos. Primeiramente, ele se propõe examinar se realmente existe um Deus e se ele pode ser enganador, porquanto, sem a certeza de um Deus que não engana, não se pode estar seguro de nada. Em seguida, o filósofo procede a uma análise dos juízos e das ideias, as quais se dividem em: inatas, adventícias e factícias. Mas é somente através do lume natural e, mais precisamente, através das *ideias claras e distintas* que se pode estabelecer a verdade e, conseqüentemente, construir o conhecimento. Isto permite ao filósofo efetuar um segundo passo baseado, sobretudo, na filosofia escolástica e, mais exatamente, na concepção que nela se encontra em torno dos conceitos de causa e efeito. Segundo esta perspectiva, há

---

<sup>65</sup> Cf. *ibid.*, Méditation Seconde, p. 418.

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 418. Itálicos do autor. Para a polêmica envolvendo o plágio que Descartes fez de Santo Agostinho a respeito do *Cogito* e de outras ideias do autor da *Cidade de Deus*, veja: ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 114-116; 134-136.

certamente na ideia de Deus mais realidade objetiva que nas substâncias finitas. Destarte, Deus é concebido como um ser “soberano, eterno, infinito, imutável, onisciente, onipotente e criador universal de todas as coisas que existem fora dele”.<sup>67</sup> Descartes empreenderá então uma terceira etapa, que se concentrará sobre a ideia mesma de Deus. Esta ideia, que se lhe impõe ao espírito de maneira *clara e distinta*, assegura-lhe que nada existe que não provenha do próprio Deus. Trata-se, portanto, segundo Descartes, não de uma ideia factícia ou haurida nos sentidos, mas de uma ideia inata, colhida no próprio espírito. Ora, sendo Deus um ser perfeito, conclui o filósofo: “É assaz evidente que ele não pode ser enganador, porquanto o lume natural nos ensina que o engano depende necessariamente de algum defeito”.<sup>68</sup>

**04.** Na *Quarta Meditação*, Descartes retorna à problemática dos sentidos e reafirma que neles não se deve confiar. Em contrapartida, o espírito humano, na medida em que se apresenta como uma coisa que pensa e não como algo corporal – que é dotado de extensão, largura e profundidade – é uma ideia incomparavelmente mais distinta que qualquer outra pertencente às realidades materiais. Não menos importante nesta *Quarta Meditação* é o paradoxo do retorno da dúvida como uma das condições para se ter a certeza da existência de Deus. Assim, afirma o filósofo: “Quando eu considero que duvido, isto é, que eu sou uma coisa incompleta e dependente, a ideia de um ser completo e independente, isto é, de Deus, se apresenta ao meu espírito totalmente clara e distinta”.<sup>69</sup> Isto lhe permitirá descobrir um caminho que o conduzirá da contemplação do “verdadeiro Deus ao conhecimento das outras coisas do universo”.<sup>70</sup> Descartes introduz também nesta *Meditação* uma acurada análise da vontade e do livre-arbítrio. Sendo a vontade ilimitada, deve o intelecto contê-la na sua infundável expansão, pois, do contrário, ela se enganaria e se extraviaria nos seus próprios meandros. O erro depende, portanto, do incessante desdobrar-se da vontade e, eventualmente, da impossibilidade do intelecto de refreá-la na sua própria errância.<sup>71</sup> Com isto, Descartes tenta construir toda uma teodiceia que, de

---

<sup>67</sup> DESCARTES, René. *Les Méditations. Œuvres philosophiques*, op. cit., 1999, II, Méditation Troisième, p. 438.

<sup>68</sup> Ibid., p. 454.

<sup>69</sup> Ibid., Méditation Quatrième, p. 455.

<sup>70</sup> Ibid., p. 455-456.

<sup>71</sup> Cf. *ibid.*, p. 460ss.

resto, rematará esta *Meditação*. Pondera, com efeito, o filósofo: todas as vezes que se retém a própria vontade nos limites do conhecimento, levando-a assim a emitir juízos sobre coisas que lhe são clara e distintamente representadas pelo entendimento, evita-se, *ipso facto*, o engano. Ora, completa ele logo em seguida: “Toda concepção clara e distinta é sem dúvida algo de real e de positivo, de sorte que ela não pode derivar a sua origem do nada, mas deve necessariamente ter a Deus como o seu autor”.<sup>72</sup> Donde a sua conclusão: “Esta concepção ou este juízo é verdadeiro”.<sup>73</sup>

**05.** Na *Quinta Meditação*, Descartes examina a essência das coisas materiais e, mais uma vez, trata da existência de Deus. Assim, reaparecem aqui a mesma problemática e o mesmo escopo que, de maneira geral, atravessam todas as *Meditações*: provar a existência de Deus e, sobre este fundamento, construir a ciência ou o conhecimento de todas as coisas. Não é, pois, por acaso que o filósofo volta a enfatizar: “Ora, se do fato que eu posso extrair do meu pensamento a ideia de certa coisa, segue-se que tudo aquilo que eu reconheço clara e distintamente como pertencente a esta coisa, pertence-lhe efetivamente. Não posso, pois, a partir daí, retirar um argumento e uma prova demonstrativa da existência de Deus? É certo que encontro em mim a sua ideia, vale dizer, a ideia de um ser soberanamente perfeito”.<sup>74</sup> No último parágrafo, Descartes faz uma espécie de resumo e de conclusão não somente desta *Meditação*, mas também, por assim dizer, de todo o itinerário que até então havia percorrido: 01) Deus existe e não pode ser um enganador; 02) todas as coisas dependem dele; 03) todas as coisas que, clara e distintamente eu apreendo, são verdadeiras. Donde a sua constatação enfática: “E assim eu reconheço mui claramente que a certeza e a verdade de toda ciência dependem tão somente do conhecimento do Deus verdadeiro”.<sup>75</sup>

**06.** Na *Sexta Meditação*, que trata basicamente da existência das coisas materiais e da distinção entre o corpo e a alma, o filósofo explora inicialmente as relações que intercorrem entre a imaginação e a pura intelecção, ou a capacidade de entender. Curiosamente, a imaginação desempenha o papel de auxiliar na busca da verdade, mas, sozinha, ela ano

---

<sup>72</sup> Ibid., p. 467-468.

<sup>73</sup> Ibid., p. 468.

<sup>74</sup> Ibid., Méditation Cinquième, p. 472.

<sup>75</sup> Ibid., p. 479.

é capaz de provar que os corpos existem de fato.<sup>76</sup> De resto, Descartes não somente acentua a superioridade da pura inteligência *vis-à-vis* da imaginação, mas chega mesmo a equiparar a pura inteligência à consciência, tal como ela se desenvolveu na tradição filosófica. Efetivamente, para a tradição que remonta até Platão, a consciência filosoficamente considerada, é a capacidade que tem a alma de voltar-se para si própria, ou seja, de interiorizar-se, de pensar e dialogar consigo mesma. Digno também de nota é o fato de o filósofo tentar explicar, ou demonstrar, a unidade essencial entre o corpo e a alma, ou a *coisa pensante*. Para fazê-lo, ele se serve da metáfora do navio e do piloto, mas, à diferença destes, a *coisa pensante* não está simplesmente alojada no corpo, como o piloto o está no seu navio. Ao invés, a alma está tão estreitamente e intrinsecamente confundida, misturada e ligada ao corpo, a ponto de formarem um todo ou uma única coisa.<sup>77</sup> Mas, apesar da ênfase que coloca o filósofo sobre esta unidade essencial, a prioridade termina recaindo sobre o intelecto, ou a alma. É lícito, pois, deduzir que este primado ocorre, ou se explica, sobretudo quando se tenta extrair conclusões a propósito das coisas que se encontram fora de nós. Surpreendentemente, ao se avizinhar da conclusão, depois de ter demonstrado ao longo de todas as *Meditações* a certeza que deriva das *ideias claras e distintas* e ter acentuado a não fiabilidade às coisas corpóreas, o filósofo chega a esta constatação: “Doravante, não devo mais temer que haja falsidade nas coisas que me são quotidianamente representadas pelos meus sentidos. E devo rejeitar todas as dúvidas desses dias passados como sendo hiperbólicas e ridículas”.<sup>78</sup> Retorna no final desta sexta e última *Meditação* a questão do Deus não enganador, aquele que se apresenta *clara e distintamente* como o fundamento a partir do qual se pode estar seguro da verdade e que nos torna aptos a construir a ciência de todas as coisas. Esta é a razão pela qual o filósofo considera lícito afirmar, explícita e categoricamente: “Pelo fato de que Deus não é de modo algum enganador, segue-se necessariamente que eu também não sou de forma alguma enganado”.<sup>79</sup>

---

<sup>76</sup> Cf. *ibid.*, Méditation Sixième, p. 480ss.

<sup>77</sup> Cf. *ibid.*, p. 492.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 503-504.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 505-506.

Com base nessas reflexões de caráter metafísico e, também, de ordem epistemológica, antropológica e ética, não se pode elidir a questão de saber em que, mais precisamente, consiste a concepção da moral em Descartes. A moral cartesiana se tornará mais claramente compreensível se se levarem em consideração as inúmeras *objeções* que contra as *Meditações metafísicas* se levantaram e que Descartes reproduz, juntamente com as suas *respostas*, na obra significativamente intitulada *Objeções e respostas*.<sup>80</sup> Estas objeções vieram, sobretudo, da parte de Pierre Gassendi, Thomas Hobbes, Antoine Arnauld e Marin Mersenne. Ademais, Descartes forneceu, nos *Princípios da filosofia*, publicados em 1644, uma exaustiva explicação do mundo físico à luz de sua metafísica, acoimada de “dualista”. Mas foi principalmente a problemática da união do corpo e da alma que suscitou os mais acirrados ataques às explicações do filósofo na sua tentativa de colmatar o fosso que ele mesmo aprofundou entre estas duas instâncias, ou faculdades: o corpo e a alma. Sobre esta questão, Descartes concentrará as suas análises na sua última obra, *As paixões da alma*, publicada em 1649. Existe também, entre 1643 e 1649, uma correspondência epistolar do filósofo com a princesa Elisabete, da Boêmia, na qual se destacam os temas da moral. Nos últimos escritos, o filósofo ensaia efetivamente a combinação de um exato conhecimento do mecanismo fisiológico das paixões com a aplicação de um exercício da vontade apto a moderar e, de certo modo, a dirigir o seu curso. A generosidade, por exemplo, ofereceria de modo específico o modelo das paixões morais que seriam guiadas pela livre vontade e, conseqüentemente, orientadas para a autonomia, a satisfação e, portanto, a felicidade.

Ora, se pensarmos em Pascal, outro pensador que viveu basicamente na época de Descartes, ou que foi um quase contemporâneo seu, é lícito afirmar que existe entre os seus respectivos escritos e as suas respectivas filosofias – inclusive, e principalmente, no que tange ao plano moral e religioso – uma profunda diferença, e mesmo uma nítida oposição, naquilo que diz respeito às intuições e análises que ambos desenvolveram em torno da natureza do espírito humano.

---

<sup>80</sup> Cf. DESCARTES, René. *Les objections et les réponses. Œuvres philosophiques*, op. cit., 1999, II.

## 2.3 BLAISE PASCAL: CIÊNCIA, RAZÃO E RELIGIÃO

Blaise Pascal (1623–1662) nasceu em Clermont-Ferrand, na região da Auvérnia, e morreu em Paris aos trinta e nove anos de idade debilitado por várias enfermidades que se foram agravando e, gradualmente, minando a sua breve e, ao mesmo tempo, rica, fecunda e profícua existência. Segundo a narrativa de sua própria irmã, que dele escreveu a biografia: “A sua última doença começou por uma estranha inapetência que o castigou durante dois meses antes de sua morte”.<sup>81</sup>

Membro de uma família pertencente à *noblesse de robe* (nobreza de toga), Pascal se dedicou aos estudos da matemática, da física e, notadamente, da filosofia e da teologia. Na matemática, revelou-se precocemente um gênio, a ponto de, na idade de onze anos, já ter composto um tratado de acústica, aos doze anos ter estudado sozinho a obra de Euclides e aos dezessete ter publicado o *Ensaio sobre as cônicas*. Em 1642, ou seja, aos dezenove anos, desenhou a primeira *máquina aritmética* (máquina calculadora). Defensor do método experimental, Pascal criticou, em polêmica com o jesuíta Étienne Noël, a teoria da ciência escolástica, para a qual a natureza teria um *horror vacui* (medo, terror do vazio). Assim, nas *Expériences nouvelles touchant le vide* (*Novos experimentos sobre o vácuo*), de 1647, o filósofo criticou o caráter apriorístico daquela doutrina que, segundo ele, se baseava tão somente em raciocínios abstratos e, portanto, desprovidos de qualquer verificação ou comprovação empírica. Em 1654, o filósofo iniciou novos estudos que lhe propiciaram desenvolver e formular o cálculo das probabilidades. Simultaneamente, ele se empenhou em explorar o campo do cálculo infinitesimal. Entre 1657 e 1658, ele redigiu o tratado: *Do espírito geométrico e da arte de persuadir*.

---

<sup>81</sup> *La vie de M. Pascal, écrite par Mme Périer, sa sœur*. In PASCAL, Blaise. *Pensées*. Paris: Garnier, 1964, p. 33. Sobre a vida e os escritos de Pascal, consulte a obra clássica: BOUTROUX, Emile. *Pascal – Le génie français: Sa vie, son œuvre*. Champhol: Le Mono, 2016. Sobre a sua filosofia em particular, veja: CARRAUD, Vincent. *Pascal et la philosophie*. Paris: PUF, 2008. Há também o estudo: BOUCHILLOUX, Hélène. *Pascal: La force de la raison*. Paris: Vrin, 2004. Veja ainda, da mesma autora: *Apologétique et raison dans les Pensées de Pascal*. Paris: Klincksieck, 1995.

Pascal foi, como teólogo, um polemista estrênuo. Profundamente religioso, entrou muito cedo em contato com os jansenistas, cujo centro mais importante se achava no convento de Port-Royal, ao qual ele pertenceu e no qual habitou entre 1655 e 1657. O jansenismo sustentava um cristianismo sobremaneira austero e exaltava, sob a influência de Santo Agostinho e de Calvino, a doutrina da predestinação. Este movimento jamais admitiu a pecha de herético que lhe fora adjudicada por Roma nem se deixou intimidar pelas intervenções dos papas Urbano VIII (1641), Inocência X (1653) e Alexandre VII (1657). Estas intervenções diziam respeito à tese jansenista sobre a graça e a justificação. Neste sentido, Pascal era categórico ao recusar o pelagianismo, porquanto, a exemplo de Santo Agostinho, ele via numa das interpretações desta doutrina a pretensão do homem de poder alcançar a salvação prescindindo da graça divina. Ora, tanto para Pascal quanto para os jansenistas, somente a graça pode transportar o homem da concupiscência, do *amor sui* – fruto do pecado original –, ao amor do Deus salvífico e à vontade do bem. Esta interpretação produziu como fruto a obra *Escritos sobre a graça*, de 1658.<sup>82</sup> O período de maior colaboração com os jansenistas ocorreu entre 1656 e 1657, quando o filósofo empreendeu uma árdua batalha contra a moral dos jesuítas, por ele julgada como sendo perigosamente laxista. Esta batalha redundou no escrito *Cartas provinciais*, considerado uma obra prima da produção pascaliana não somente no que diz respeito ao plano ético-teológico, mas também no tocante à apresentação literária.<sup>83</sup> O que então dizer do apologeta do cristianismo?

Ao viver numa época marcada pelas perspectivas e as interpretações do racionalismo, do neoestoicismo e do ceticismo, ou do *libertinismo* – os libertinos (*libertins*) eram considerados céticos e, não pouco frequentemente, entravam em aberta e explícita polêmica com a moral cristã –, Pascal pôs todo o seu empenho em provar a verdade do cristianismo, que acentuava a fragilidade da razão humana quando entregue a si mesma. De resto, ele se opôs particularmente ao racionalismo cartesiano. A obra na qual o filósofo desenvolveu a sua apologia do cristianismo se apresenta sob a forma de aforismos e fragmentos, compostos entre 1657 e 1660 e depois intitulados *Pensamentos (Pensées)*. Os *Pensamentos* foram publicados postumamente. Nesta obra, além de suas qualidades estilísticas, Pascal revela também uma extraordinária acuidade e capacidade de análise das nuances e das

---

<sup>82</sup> Cf. PASCAL, Blaise. *Écrits sur la grâce*. Paris: Payot & Rivages, 2007.

<sup>83</sup> Cf. PASCAL, Blaise. *Les Provinciales*. Paris: Garnier, 2010.

vicissitudes do espírito humano. O homem é por ele descrito como sendo, paradoxalmente, carregado de limitações, de defeitos, de frustrações e, ao mesmo tempo, de nobreza e de aspirações a uma incomensurável grandeza. Afinal de contas, indaga-se o filósofo, o que é o homem na natureza? A resposta não poderia ser outra, senão esta: “Um nada com relação ao infinito, um todo com relação ao nada, um *meio termo* entre o nada e o todo. Infinitamente distante para compreender os extremos, o fim das coisas e o seu princípio estão para ele invencivelmente escondidos num segredo impenetrável; igualmente incapaz de ver o nada de onde ele foi tirado e o infinito no qual se acha tragado”.<sup>84</sup> Certo, “o homem não passa de um caniço” e, pior ainda, o mais frágil caniço da natureza, mas ele é um “caniço pensante”. Tão frágil e simultaneamente potente é o homem que, acentua o filósofo: “Mesmo se o universo o esmagasse, o homem ainda seria mais nobre que aquilo que o teria matado, porquanto ele sabe que morre, ao passo que o universo nada sabe da vantagem que tem sobre o homem”.<sup>85</sup>

O homem é, portanto, grande graças ao pensamento, que é aberto ao infinito. Ora, justamente por saber-se finito, lacunoso e faltante, ele deseja ou aspira a uma vida infinita. Melhor ainda: ele aspira não somente a uma plena felicidade na finitude, com os meios finitos de que esta finitude dispõe, mas também – e talvez mais ainda – a uma infinita felicidade que se alcança numa vida mais que humana e, por isto mesmo, divina. Esta é a razão pela qual o filósofo é enfático ao declarar: “Toda a nossa dignidade consiste, pois, no pensamento. É a partir do pensamento que devemos nos reerguer e não a partir do espaço e da duração, que não saberíamos preencher. Trabalhemos, portanto, para bem refletir: eis o princípio da moral”.<sup>86</sup> E, poderíamos juntar, da felicidade.

Nesta mesma linha de raciocínio, Pascal continua a insistir sobre esta questão: não é a partir do espaço que o homem deve procurar a sua dignidade, mas a partir daquilo que lhe ordena e lhe determina o pensamento. Neste sentido, debalde procuraria o homem apossar-se de vastas extensões de terra, porquanto: “pelo espaço, o universo me abrange e me engole como um ponto; pelo pensamento, porém, sou eu que o abraço”.<sup>87</sup> Todavia, o homem

---

<sup>84</sup> PASCAL, Blaise. *Les Pensées*, op. cit., § 72. Itálicos meus.

<sup>85</sup> *Ibid.*, § 347.

<sup>86</sup> *Ibid.*

<sup>87</sup> *Ibid.*, § 348.

vive imerso na natureza, lutando com suas próprias forças e tentando incessantemente encontrar um *meio termo* entre dois extremos, dos quais ele é também parte integrante, e mesmo essencial. Ora, barulho em demasia nos ensurdece, demasiada luz nos ofusca, distância e proximidade em excesso nos impedem de ver, um discurso muito extenso ou muito breve se torna obscuro, excesso de verdade nos atordoa, prazer em demasia nos incomoda, uma consonância infundável na música nos desagrada e muitos benefícios ao mesmo tempo nos irritam. O que busca, pois, o homem, se os extremos lhe estão constantemente a escapar e ele próprio está incessantemente tentando apreender um *meio termo* que a ele resiste, se subtrai e se evade? Esta é a razão pela qual é lícito afirmar que, em não poucos aspectos, Pascal intuiu e renunciou aquele estado característico da contemporaneidade que, sob diferentes análises e a partir de diversas perspectivas, recebeu o nome de *niilismo*. Com efeito, o filósofo põe na boca do *libertino ateu* estas palavras prenhes de significação, porquanto elas são carregadas de premonições e de tonalidades apocalípticas:

Eis o nosso verdadeiro estado: aquele que nos torna incapazes de saber com certeza e de ignorar absolutamente. Nós vogamos através de um vasto meio, sempre incertos e flutuantes, empurrados de um lado para outro. Se havia algum termo em que pensávamos prender-nos e firmar-nos, este termo oscila e nos deixa, e se o seguimos, ele escapa à nossa apreensão, escorrega-nos e foge para sempre. Nada se detém diante de nós. É o estado que nos é natural, e sempre o mais contrário à nossa inclinação. Ardemos do desejo de encontrar um assento firme, uma derradeira e constante base para nela edificar uma torre que se eleve até o infinito; mas todo o nosso fundamento estala e a terra se abre até aos abismos.<sup>88</sup>

Não é, pois, por acaso que o filósofo recorre, em última instância, à religião e à fé, porquanto é através da religião que se pode, até certo ponto, entender, ou aceitar, a dualidade, a duplicidade e ambiguidade que essencialmente caracterizam o ser humano. O homem, antes da queda, usufruía de todos os bens do paraíso, mas não estava inteiramente satisfeito. Este é o seu paradoxo fundamental. Com a transgressão do interdito e a degustação do fruto da árvore do conhecimento, Adão e Eva foram expulsos do paraíso e, assim, perderam a felicidade para a qual haviam sido destinados. Mas foi pela própria liberdade que o fizeram, conforme sustenta

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, § 72.

e salienta a tradição teológica ocidental, mormente aquela derivada de Santo Agostinho. Pela sua liberdade, portanto, se lhes perverteu a razão e se lhes corrompeu a vontade. Como então explicar tudo isso? A religião não poderá fazê-lo, pois ela não é nem clara nem racional, apenas revela um fato para o qual nenhuma lógica seria suficiente. Se ela não pode elucidar a queda do homem a partir de uma causa natural ou de uma necessidade, não poderá tampouco legitimar a sua salvação, dado que esta depende de um ato gratuito de Deus, que pode concedê-la ou negá-la livremente, isto é, independentemente do mérito ou do demérito do homem. O próprio Deus, segundo Pascal, não pode ser conhecido pela luz natural. Com efeito, pondera o filósofo: “Se há um Deus, ele é infinitamente incompreensível, dado que, não tendo nem partes nem limites, ele não tem nenhuma relação conosco. Somos, portanto, incapazes de conhecer o que ele é e se ele é. Assim sendo, quem ousará empreender a resolução desta questão? Não seremos nós, que não temos nenhuma relação com ele”.<sup>89</sup>

Ora, o Deus de que fala a religião é um Deus oculto. Se, pelo contrário, a religião se jactasse de ter uma visão clara de Deus, ou seja, de possuí-lo de maneira patente, descoberta, sem véus, não seria ela mais religião. Todavia, completa Pascal, ela é religião na medida mesma em que afirma que os homens estão nas trevas e longe de Deus, que Deus se escondeu de seu conhecimento, que este é propriamente o nome que ele se dá nas Escrituras, isto é, um *Deus absconditus*.<sup>90</sup> E, poderíamos ajuntar, um Deus que se oculta e se revela, ou melhor, que se revela na medida mesma em que se oculta...

## 2.4 PIERRE GASSENDI E A “LIBERDADE DO FILOSOFAR”

O que, do ponto de vista filosófico, marca o século XVII na França é a riqueza e a diversidade de suas correntes e das respectivas visões de seus pensadores. Conforme eu avancei na introdução a esta Unidade: de um lado, existiam os chamados *crentes* (católicos e protestantes) que, de resto, nada tinham em comum entre si – como Blaise Pascal, Pierre-Daniel Huët, Pierre Bayle –, e que insistiam sobre a fraqueza e os limites do espírito humano. De outro lado, havia as discussões teológicas que se faziam em torno da relação fé e razão ou, mais precisamente, da fé através da razão, desde, porém, que

---

<sup>89</sup> Ibid., § 233.

<sup>90</sup> Cf. *ibid.*, § 194.

se renunciasse à metafísica e se concentrasse sobre a esfera experiência. Ora, dentre as tendências propriamente filosóficas, sobressaíam a filosofia de Descartes e o cartesianismo na França e fora da França. Com relação ao cartesianismo, seus principais representantes são: Arnold Geulincx, Johannes Clauberg, Sir Kenelm Digby, Louis de La Forge, Géraud de Cordemoy e Sylvain Régis. Uma das novas concepções do conhecimento neste século XVII, que resultaram das polêmicas religiosas, sustentava que Deus se revela como aquele que garante a verdade, seja esta verdade expressa através da bondade e da equivocidade do ser, como em Descartes, seja através de uma necessidade lógica, como em Malebranche. De Malebranche trataremos na última seção desta Unidade. Quanto a Gassendi, que é o objeto desta seção, uma de suas principais críticas, ou posições, consiste em opor ao conceito cartesiano de razão um outro conceito que leve em consideração os limites com os quais se depara a própria razão no seu desenrolar e no seu exercitar-se. Donde os elementos céticos que caracterizam a sua obra no quadro mais amplo daquela corrente denominada *libertina*.

Pierre Gassendi nasceu em Champtercier, em 1592, e faleceu em Paris em 1655. Teve a sua educação inicial em Digne e Reiz e realizou os estudos universitários nas universidades de Digne, Aix-en-Provence e Avignon. Depois de se ter ordenado sacerdote em 1616, foi nomeado professor de filosofia em Aix-en-Provence e, em seguida, de matemática no Real Colégio de Paris. Além dos estudos filosóficos e teológicos, dedicou-se à pesquisa científica – astronomia e matemática – que o pôs em contato com Mersenne, Galileu, Descartes e Hobbes.

Gassendi assumiu uma atitude cética e crítica *vis-à-vis* das principais tendências filosóficas e culturais de sua época. Em confronto com a escolástica de tipo aristotélico, ele escreveu, em 1624, as *Dissertações em forma de paradoxo contra os aristotélicos*.<sup>91</sup> Nesta obra, o filósofo proclamou o princípio programático da “liberdade do filosofar”, desenvolvido a partir de uma perspectiva acentuadamente cética e independente. A propósito da tradição especulativa aristotélica, o Livro I se intitula, significativamente: *Contra os ensinamentos dos aristotélicos*, no qual o autor endereça uma acerba crítica à maneira de filosofar dos aristotélicos que, segundo ele, corromperam a própria liberdade de expressão filosófica. Contra o médico alquimista inglês, Robert Fludd, ele escreveu

---

<sup>91</sup> Cf. GASSENDI, Pierre. *Dissertations en forme de paradoxe contre les aristotéliciens*. Paris: Vrin, 1959.

uma epístola, em 1630, atacando o seu ocultismo e a sua arte mágica. Contra a filosofia cartesiana, ele formulou as *Quintas objeções* às *Meditações metafísicas*, que tiveram a devida resposta e explicação de Descartes.<sup>92</sup> Em seguida, Gassendi se dedicou ao estudo de Epicuro concentrando-se sobre uma elaboração, ou reelaboração, do atomismo epicureu. Desse empreendimento, resultaram as seguintes obras: *Sobre a vida e os costumes de Epicuro* (1647); *Observações sobre o Décimo Livro de Diógenes Laércio* (1649); *Tratado filosófico*, publicado postumamente em 1658. Mas em que propriamente consistem as críticas e os ataques de Gassendi?

Não esqueçamos de que, para melhor se compreenderem os sistemas filosóficos do século XVII, tem-se também que levar em conta o mecanicismo tal como este se desenvolveu a partir da revolução metodológica matemático-experimental, a partir da fundação galileana da dinâmica, assim como das leis do movimento da mecânica newtoniana e das outras teorias da mecânica clássica que fizeram do mecanicismo uma teoria programática para explicar a natureza. Neste contexto, conhecer a realidade significa dar-se conta dos modos como funcionam as máquinas que operam no interior desta suprema máquina, que é o nosso mundo. Ora, com relação às sutis objeções que dirige Gassendi contra as *Meditações* de Descartes, o seu objetivo prioritário é o de contrapor ao universo pleno – tal como Descartes o apresenta – um universo composto de partículas indivisíveis que se movem no vazio. Na obra, *Syntagma philosophicum*, publicado em 1658, o filósofo introduz, com suficiente clareza, o tema de uma analogia entre as coisas naturais e as máquinas, ou as coisas que os homens podem fabricar ou compor. Assim, elucida ele:

Sobre as coisas da natureza, indagamos do mesmo modo como indagamos sobre as coisas das quais nós mesmos somos os autores. Fazemos uso da anatomia, da química e de semelhantes ciências de modo a compreender como se dividem, na medida do possível, os corpos e como, ao decompô-los, verificar de quais elementos e segundo quais critérios eles são compostos. Finalmente, procuramos ver se, com outros critérios, outros corpos tenham podido ou possam ser compostos.<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> Cf. DESCARTES, René. *Les objections et les réponses. Œuvres philosophiques*, op. cit., 1999, II.

<sup>93</sup> GASSENDI, Pierre. *Syntagma philosophicum*. In *Opera omnia*, 6 v. Lugduni: Anisson, 1658, I, 122b-123ab.

Sendo, pois, um inflexível adversário dos aristotélicos, dos ocultistas e dos cartesianos, Gassendi tendia mais para os Libertinos, porquanto ele defendia um ceticismo metafísico que constituía a pressuposição para aceitar o caráter provisório, limitado e experimental do saber científico. Em contrapartida – sustenta ele –, somente Deus pode conhecer as essências, ao passo que o homem só pode conhecer os artefatos, ou as máquinas que ele próprio confecciona, assim como os fenômenos a partir dos quais ele é capaz de construir modelos ou conjuntos.

No que concerne à astronomia, Émile Bréhier nos informa que Gassendi era tão somente um amador e um entusiasta do sistema de Copérnico; manteve também uma correspondência com Galileu, ao qual escreveu uma missiva para encorajá-lo a suportar o processo que contra ele movia o Santo Ofício. Com relação ao epicurismo, acentua Bréhier, Gassendi admite a teoria sensualista do conhecimento e, no tocante a Descartes, ele critica a sua doutrina das ideias inatas e, notadamente, a sua pretensa ideia de Deus. Ora, na visão de Gassendi, Deus permanece inapreensível ou incompreensível para uma mente que, por natureza, é sujeita a imagens sensíveis. Ainda segundo Bréhier, o atomismo de Gassendi não apresenta nenhuma originalidade, porquanto se trata de um atomismo simplesmente reelaborado a partir de Lucrécio e das *Cartas* de Epicuro. Seus átomos são, portanto, invisíveis, têm a forma variada e se acham mergulhados no vazio através de um movimento contínuo. Há, contudo, dois traços que distinguem Gassendi de seus predecessores, conquanto não se possa falar de ideias propriamente originais, na medida em que, explícita ou implicitamente, direta ou indiretamente, estas ideias foram retomadas e reinterpretadas pela tradição filosófica ocidental.

O primeiro traço diz respeito ao princípio do movimento inerente ao átomo, que é o peso. O peso é, na visão de Gassendi, dotado de uma propensão ao movimento, propensão esta que não é engendrada, mas inata e, conseqüentemente, impossível de se perder. Todas estas qualidades foram-lhe atribuídas por Deus. De resto, todos os átomos são animados no vazio por uma velocidade sempre igual e os reencontros mútuos entre os átomos têm por efeito fazê-los mudar a direção do movimento, e não o próprio movimento. Isto é frontalmente contrário aos princípios da mecânica cartesiana, na medida em que Descartes faz depender a velocidade, após o choque, não somente da própria velocidade, mas também da massa dos corpos que se embatem uns contra os outros. De qualquer modo, não há nenhum corpo em repouso e, mesmo quando ele se encontra aparentemente

em repouso, no seu interior estão escondidos movimentos muito velozes, mas de uma fraca amplitude ou difusão.

O segundo traço consiste em considerar o universo como um todo ordenado e regular, que não pode ser devido a um concurso fortuito de átomos, mas que exige um Deus onipotente que a tudo governa, dirige e determina. Assim, observa Bréhier: “Ao atomismo epicureu se encontra superposta uma teologia que introduz a finalidade”.<sup>94</sup> Ao mesmo tempo que supõe uma teoria materialista da alma em Epicuro, Gassendi ajunta-lhe também uma teoria espiritualista, de sorte que a alma motriz, vegetativa e sensitiva não é senão um corpo muito sutil e muito tênue. Quanto à sensação, ela se explica pela impressão que sobre ela fazem os *ídola* emitidos a partir de cada corpo. Todavia, acima desta alma, que perece com o corpo, permanece uma substância incorpórea, dotada de razão, de reflexão sobre si mesma e de liberdade.

Sob a forma de conclusão, Bréhier resume as reinterpretações efetuadas por Gassendi da seguinte maneira: a combinação de mecanicismo e espiritualismo – tão remotos e tão infiéis ao espírito autêntico de Epicuro – é característica da atmosfera filosófica e cultural que marcou o século XVII. Neste sentido, a natureza é deixada a ela mesma ou, mais precisamente, ela é abandonada ao seu próprio mecanismo. Efetivamente, tornada objeto da inteligência que a permeia, ela é como que desertada pelo espírito que, nela, não encontrou nenhum abrigo ou nenhum esteio.<sup>95</sup>

Se, portanto, o pensamento de Gassendi sobressai pelas constantes e acirradas críticas que ele dirige aos aristotélicos, aos ocultistas e, notadamente, ao cartesianismo, o padre oratoriano Malebranche, pelo contrário, demonstrou desde cedo um entusiástico interesse pela filosofia que ele hauriu da leitura e da meditação das obras de Descartes.

## 2.5 NICOLAS MALEBRANCHE: A FILOSOFIA, O CONHECIMENTO E A TEODICEIA

Nicolas Malebranche (1638–1715) nasceu em Paris e faleceu em Paris. Realizou seus primeiros estudos de filosofia e de teologia, de 1654 a

---

<sup>94</sup> BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*, op. cit., II, p. 13.

<sup>95</sup> Cf. *ibid.*

1659, no Colégio de La Marche e na Sorbonne. Em 1660, ingressou como noviço na Congregação do Oratório, onde se ordenou presbítero em 1664. Com exceção de algumas estadas na província, Malebranche residiu durante toda a sua vida em Paris e, mais precisamente, no Oratório da rua Saint-Honoré. Em 1664, ano de sua ordenação, ele descobriu o pensamento e o método cartesianos através do *Tratado do homem* que fora publicado, havia pouco, por La Forge. Esta leitura foi decisiva para despertar-lhe o interesse pelo estudo e o cultivo da filosofia. Determinante também para a sua vocação filosófica foram as leituras de Santo Agostinho, que o tornaram familiarizado com o neoplatonismo.

Em 1674, Malebranche publicou o volume I de sua obra principal: *A busca da verdade (Recherche de la vérité)*, ao qual se seguiram um segundo volume (1675) e em seguida um terceiro volume de *Esclarecimentos (Éclaircissements)*. Em 1676, apareceram as *Conversações cristãs* e, em 1677, as *Pequenas meditações sobre a humildade e a penitência*, a partir das quais se desencadeou uma intensa polêmica com o jansenista Antoine Arnauld em torno da graça. Foi, no entanto, na obra intitulada *Tratado da natureza e da graça*, publicada em 1680, que Malebranche desenvolveu, ampliou e aprofundou a sua concepção da doutrina da graça. Dentre as críticas e os ataques que recebeu Malebranche a propósito desta obra, se destacam aqueles de Bossuet, de Fénelon e de Arnauld, que citou o filósofo na corte de Roma e conseguiu colocar o seu livro no index em 1690. Todavia, Malebranche continuou a defender as suas ideias, nomeadamente nas obras: *Tratado de moral* (1683), *Meditações cristãs e metafísicas* (1683) e *Diálogos sobre a metafísica e a religião* (1688). Em 1697, ele redigiu um pequeno *Tratado do amor de Deus*, que o aproximou de Bossuet por ocasião da famosa querela em torno do quietismo. Os contatos que entabulou com um bispo missionário na China, M. de Lionne, deram a Malebranche inspiração para redigir, em 1707, um opúsculo intitulado: *Diálogo de um filósofo cristão e um filósofo chinês sobre a existência e a natureza de Deus*. A sua última obra, um ano antes de falecer, se intitula: *Reflexões sobre a premonição física*. Quais são, portanto, os principais elementos que constituem a concepção de Malebranche no que diz respeito à filosofia e à teologia?<sup>96</sup>

---

<sup>96</sup> Para o pensamento de Malebranche, veja os seguintes estudos: GOUHIER, Henri. *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*. Paris: Vrin, 1926; ALQUIÉ, Ferdinand. *Le cartésianisme de Malebranche*. Paris: Vrin, 1974; ALQUIÉ, Ferdinand. *Malebranche et le rationalisme chrétien*. Paris: Vrin, 1977; BARDOUT Jean-Christophe. *Malebranche et la métaphysique*. Paris: PUF, 1999;

Poder-se-ia afirmar que a filosofia de Malebranche é essencialmente religiosa na medida em que, para ele, toda meditação que se desenvolve de maneira conveniente conduz a Deus e que a vida segundo a razão não é senão uma parte constituinte da vida religiosa. Nesta perspectiva, uma de suas principais teses é a das “causas ocasionais”, segundo a qual não há ação eficaz senão aquela que vem de Deus e que nós nos extraviamos, através da imaginação, toda vez que tentamos atribuir qualquer tipo de eficácia às criaturas. Efetivamente, elucida o filósofo: “É claro que todas as nossas maneiras de perceber podem dar-nos alguma ocasião de nos enganar, porquanto elas podem levar-nos a consentimentos precipitados”.<sup>97</sup>

Existem, segundo Malebranche, três maneiras pelas quais a mente pode perceber as coisas: 01) pelo entendimento puro, 02) pela imaginação e 03) pelos sentidos. Pelo entendimento puro, a mente percebe as coisas espirituais, os universais, as noções comuns, a ideia de perfeição, de um ser infinitamente perfeito etc. Pela imaginação, ela só percebe os seres materiais; estando estes seres ausentes, ela os torna presentes pelas imagens que forma no cérebro a partir da memória. Pelos sentidos, a mente só percebe os objetos sensíveis e grosseiros, isto é, aqueles que, estando presentes, causam impressões sobre os órgãos exteriores do nosso corpo e atingem o cérebro; estando ausentes, eles tomam livre curso através da memória e da imaginação.<sup>98</sup> Consequentemente, em conformidade com a teoria agostiniana da “iluminação interior”, Deus é a única fonte e a única luz do nosso conhecimento, mesmo em se tratando do conhecimento dos corpos materiais, porquanto, segundo Malebranche, só há uma verdadeira causa e um verdadeiro Deus, de sorte que a natureza ou a força de cada coisa é o que ela é somente a partir e através da vontade de Deus. Neste sentido, Malebranche é enfático ao asseverar: “Todas as causas naturais não são causas *verdadeiras*, mas somente causas *ocasionais*”.<sup>99</sup> Nesta mesma linha de raciocínio, o filósofo afirma que todos os corpos, sejam eles grandes ou

---

MOREAU, Denis. *Malebranche: Une philosophie de l'expérience*. Paris: Vrin, 2004; ROBINET, André. *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*. Paris: Vrin, 1965; BADIOU, Alain. *Malebranche: Figure théologique*. Paris: Syllepse, 2012.

<sup>97</sup> MALEBRANCHE, Nicolas. *Recherche de la vérité. Œuvres de Malebranche*. Paris: Charpentier, 1842, p. 51-52.

<sup>98</sup> Cf. *ibid.*, p. 52-53.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 778. Itálicos do autor.

pequenos, tais como uma montanha, uma casa, uma pedra ou um grão de areia, não têm a força para se moverem autonomamente. É que nós possuímos somente duas espécies de ideias pelas quais concebemos as coisas: as ideias de espírito e as ideias de corpo. Dado, pois, que a ideia que temos de todos os corpos nos faz conhecer que eles não podem mover-se por si próprios, urge concluir que são os espíritos que os movem. Todavia, ao examinarmos a ideia que temos de todos os espíritos finitos, não podemos inferir desta ideia qualquer ligação necessária entre a vontade desses espíritos e o movimento de qualquer tipo de corpo. Melhor ainda: se se raciocinar segundo a luz natural, chegar-se-á necessariamente à conclusão de que nenhum espírito criado e, portanto, finito é capaz de mover – como causa verdadeira ou principal – um determinado corpo.<sup>100</sup>

Quando, porém – ajunta o filósofo –, se pensa na ideia de Deus, isto é, de um ser infinitamente perfeito e, conseqüentemente, onipotente, deduz-se que há entre a sua vontade e o movimento de todos os corpos um vínculo tão evidente, que seria impossível conceber um corpo capaz de não se mover quando a vontade de Deus é a de que ele se mova. Logo, a força movente dos corpos não se acha neles mesmos, porquanto esta impulsão não é outra coisa senão a vontade de Deus. Quando, por exemplo, uma bola, ao se mover, se embate contra outra e a faz por sua vez movimentar-se, ela não lhe comunica nada que ela tenha, pois ela mesma não é a autora da força que comunica à outra bola. Donde a conclusão do filósofo: “Uma causa natural não é de modo algum uma causa real e verdadeira, mas somente uma causa ocasional e que determina o autor da natureza a agir de tal ou de tal maneira, em tal ou em tal embate”.<sup>101</sup>

Com base nestas ilações, Malebranche poderá então construir a sua teodiceia e, ao fazê-lo, ele radicalizará ao extremo a sua concepção segundo a qual Deus é a única causa de todas as ações, inclusive as do pensamento, do conhecimento e do sentir. Com efeito, pondera o filósofo, não somente os corpos não podem ser causas verdadeiras do que quer que seja, mas os espíritos também. Melhor ainda: mesmo os espíritos mais nobres se acham em semelhante impotência para realizarem por eles mesmos a mais ínfima e a mais insignificante ação. É o que ele acentua, de maneira categórica, quando esclarece: “Eles não podem nada conhecer se Deus não os ilumina. Eles não podem nada sentir se Deus não os modifica. Eles não são capazes

---

<sup>100</sup> Cf. *ibid.*

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 779.

de simplesmente querer se Deus não os mover em direção ao bem em geral, isto é, em direção a ele próprio”.<sup>102</sup> Certo – concede Malebranche –, os homens podem determinar ou modificar as impressões que Deus neles produz, na medida em que são aptos a deslocá-las para outros objetos que não para o próprio Deus. Isto, porém, observa o filósofo, não pode ser propriamente denominado potência, mas impotência ou, mais precisamente, impotência de realizar o bem. Se, ao invés, exercitassem os homens por eles mesmos a potência de amar o bem, poder-se-ia então convir em que eles realmente possuem alguma potência. Todavia, completa Malebranche: “Os homens não podem amar senão porque Deus quer que eles amem e que a sua vontade seja eficaz”.<sup>103</sup>

Onde, pois, reside o livre-arbítrio? Pode-se, a rigor, falar de livre-arbítrio em Malebranche, quando ele mesmo enfatiza: “Não são eles (os homens) que se movem em direção ao bem em geral, é o próprio Deus quem os move”.<sup>104</sup> No entanto, o filósofo ajunta: “Eles seguem apenas, por *uma escolha inteiramente livre*, esta impressão segundo a lei de Deus ou, quando são movidos segundo a lei da carne, eles a determinam em direção de falsos bens. Mas eles não podem determiná-la senão quando veem o bem, dado que, não podendo fazer senão aquilo que Deus lhes ordena fazer, eles não podem amar senão o bem”.<sup>105</sup> Terminamos assim, por um lado, nos embatendo contra o paradoxo da necessidade de sempre fazer o bem – na medida em que os homens, “por *uma escolha inteiramente livre*”, fazem o bem que Deus lhes ordena fazer – e, por outro lado, temos de admitir que *todas* as ações e *todas* as causas são comandadas por Deus. Inelutavelmente, portanto, se impõe a conclusão: a própria liberdade, isto é, o ato de decidir-se pelo bem e/ou pelo mal é igualmente – e paradoxalmente – determinada por Deus. Em contrapartida, deve-se também levar em consideração que, para Malebranche, a definição cartesiana de erro provém da temática agostiniana do pecado original. Nesta perspectiva, a corrupção da vontade, causa do erro, é devida ao pecado de Adão, que subtraiu à vontade o poder originário sobre o corpo e, conseqüentemente, transformou a união entre o corpo e a alma numa dependência da alma com relação ao corpo e às coisas sensíveis.

---

<sup>102</sup> Ibid., p. 780.

<sup>103</sup> Ibid.

<sup>104</sup> Ibid.

<sup>105</sup> Ibid. Itálicos meus.

É lícito, pois, mais uma vez afirmar que a filosofia de Malebranche é essencialmente religiosa na medida em que, para ele, toda meditação que se desenvolve de maneira coerente e conveniente conduz a Deus. A este propósito, em *Parerga e paralipomena*, Schopenhauer observa que o autor da *Busca da verdade* intuiu o problema das *causas ocasionais* com mais clareza, mais seriedade e mais profundidade que Descartes. Certo, Descartes também havia admitido a realidade do mundo externo fazendo apelo a Deus. Todavia, pondera Schopenhauer: enquanto os outros filósofos deístas se esforçavam por demonstrar a existência de Deus a partir da existência do mundo, Descartes, ao contrário, provara a existência do mundo a partir da existência e da veracidade do próprio Deus; é a prova cosmológica ao inverso. Quanto a Malebranche, ele deu um passo a mais, na medida em que ensinou que nós vemos todas as coisas imediatamente à luz do próprio Deus. Isto resulta, conclui Schopenhauer, no paradoxo de tentar explicar uma realidade desconhecida através de outra realidade mais desconhecida ainda. De resto, não somente nós vemos todas as coisas em Deus, mas ele é também, segundo Malebranche, a única força nelas operante, de modo que as causas físicas são apenas aparentes, ou seja, puras *causas ocasionais*.<sup>106</sup>

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012.

ALQUIÉ, Ferdinand. *Descartes: L'homme et l'œuvre*. Paris: La Table Ronde, 2017.

ALQUIÉ, Ferdinand. *Le cartésianisme de Malebranche*. Paris: Vrin, 1974.

ALQUIÉ, Ferdinand. *Malebranche et le rationalisme chrétien*. Paris: Vrin, 1977.

BADIOU, Alain. *Malebranche: Figure théologique*. Paris: Syllepse, 2012.

---

<sup>106</sup> Cf. SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga und Paralipomena. Sämtliche Werke*, 5 v. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, IV, p. 13-14.

BARDOUT Jean-Christophe. *Malebranche et la métaphysique*. Paris: PUF, 1999.

BOUCHILLOUX, Hélène. *Pascal: La force de la raison*. Paris: Vrin, 2004.

BOUCHILLOUX, Hélène. *Apologétique et raison dans les Pensées de Pascal*. Paris: Klincksieck, 1995.

BOUTROUX, Emile. *Pascal – Le génie français: Sa vie, son œuvre*. Champhol: Le Mono, 2016.

BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*, 3 v. Paris: PUF, 1985, v. II.

CARRAUD, Vincent. *Pascal et la philosophie*. Paris: PUF, 2008.

DESCARTES, René. *Olympiques. Œuvres philosophiques*. Édition de F. Alquier, 3 v. Paris: Classiques Garnier, 1997, I.

DESCARTES, René. *Discours de la méthode. Œuvres philosophiques*. Édition de F. Alquier, 3 v. Paris: Classiques Garnier, 1997, I.

DESCARTES, René. *Règles pour la direction de l'esprit. Œuvres philosophiques*. Édition de F. Alquier, 3 v. Paris: Classiques Garnier, 1997, I.

DESCARTES, René. *Les Méditations. Œuvres philosophiques*. Édition de F. Alquier, 3 v. Paris: Classiques Garnier, 1999, II.

DESCARTES, René. *Les objections et les réponses. Œuvres philosophiques*. Édition de F. Alquier, 3 v. Paris: Classiques Garnier, 1999, II.

GASSENDI, Pierre. *Dissertations en forme de paradoxe contre les aristotéliens*. Paris: Vrin, 1959.

GASSENDI, Pierre. *Syntagma philosophicum*. In *Opera omnia*, 6 v. Lugduni: Anisson, 1658, I.

GIBSON, Alexander Boyce. *The Philosophy of Descartes*. London: Routledge, 2018.

GILSON, Étienne. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris: Vrin, 1975.

GILSON, Étienne. *Index scolastico-cartésien*. Paris: Vrin, 1979.

GOUHIER, Henri. *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*. Paris: Vrin, 1926.

HAMELIN, Octave. *Le système de Descartes*. Paris: Félix Alcan, 1921.

MALEBRANCHE, Nicolas. *Recherche de la vérité. Œuvres de Malebranche*. Paris: Charpentier, 1842.

MOREAU, Denis. *Malebranche: Une philosophie de l'expérience*. Paris: Vrin, 2004.

PASCAL, Blaise. *Pensées*. Paris: Garnier, 1964.

PASCAL, Blaise. *Écrits sur la grâce*. Paris: Payot & Rivages, 2007.

PASCAL, Blaise. *Les Provinciales*. Paris: Garnier, 2010.

ROBINET, André. *Système et existence dans l'œuvre de Malebranche*. Paris: Vrin, 1965.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga und Paralipomena. Sämtliche Werke*, 5 v. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, IV.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *Escritos de filosofia IV: Introdução à ética filosófica I*. São Paulo: Loyola, 2002.

**Objetivo da unidade:** Examinar os elementos essenciais que constituem o pensamento de Spinoza, Leibniz, Berkeley e Hume.

**Conteúdos da unidade:**

- 1) Baruch Spinoza: Deus, a natureza humana, a liberdade e a necessidade.
- 2) Gottfried Wilhelm Leibniz: as mônadas e a harmonia preestabelecida.
- 3) George Berkeley: o imaterialismo e o neoplatonismo.
- 4) David Hume: a natureza humana e a teoria do conhecimento.
- 5) Hume: a moral e a religião.

**Os mestres dos séculos XVII–XVIII**

A partir do século XVII, as produções filosóficas deixaram para trás não somente a luta das seitas que tanto haviam marcado, de modo passional, o período renascentista, mas também os escritos, por demais técnicos, que se traduziram através de discursos, ensaios, meditações, conversações e diálogos de toda sorte. Tratava-se de formas literárias que o humanismo do século XVI havia tentado reavivar a partir da antiguidade cristã e pagã. Em contrapartida, o século XVII viu surgirem as grandes escolas ou as formações propriamente filosóficas, dentre as quais se destacaram aquelas desenvolvidas e lideradas pelo pensamento de Bacon, Descartes, Hobbes, Locke, Pascal, Gassendi, Malebranche e Leibniz. Constata-se também,

durante a segunda metade do século XVII, um grande entusiasmo em torno das informações a respeito de estudos científicos, de sorte que apareceu na França, em 1644, o *Journal des Savants*; em 1684, surgiram *Les Nouvelles de la République des Lettres*, que era uma revista criada por Pierre Bayle e que teve como título, de 1687 a 1709: *Histoire des ouvrages des savants*. Esta revista era escrita e dirigida pelos protestantes. Os jesuítas, por sua vez, criaram e publicaram, a partir de 1682, as *Mémoires de Trévoux*. Em 1682, Leibniz fundou, em Leipzig, as *Acta eruditorum*. Havia, portanto, um esforço coletivo e uma aspiração em busca de uma verdade de ordem universal que se manifestava de maneira determinada, resoluta, contínua e, ao mesmo tempo, centrada nos aspectos éticos e antropológicos da esfera filosófica e da cultura em geral.

Quanto a Spinoza, ele ocupa um lugar à parte na história da filosofia do século XVII. Na verdade, o seu pensamento se situa na confluência de três tendências principais: 01) a cultura judaica, 02) a leitura das obras de Francis Bacon, Hobbes e Descartes, 03) a frequentação de ambientes cristãos liberais, tais como os *collegianti*, os quakers, os menonitas e os socinianos. Alguns estudiosos, como Henri Gouhier, chegam a sobrestimar a influência e o predomínio que teria tido a filosofia de Descartes sobre o pensamento e a obra do autor da *Ética*. Certo, mesmo sem ter necessariamente seguido a mesma “ordem das razões” cartesianas – dado que a sua filosofia é uma filosofia do ser, e não do *Cogito* –, teria, todavia, Spinoza, na visão de Gouhier, adotado as principais ideias de Descartes, tais como a matemática, a norma da verdade, seu princípio da separação das coisas espirituais e das coisas materiais e o fundamento de uma física matemática de tipo galileano, que afirma a necessidade da lei e exclui todo e qualquer recurso à finalidade. Finalmente, teria Spinoza também adotado a ideia cartesiana do primado de Deus, cuja perfeição é a infinita positividade e a quem se aplica o conceito de substância somente quando este conceito é empregado num sentido unívoco.<sup>107</sup>

No que concerne à filosofia de Leibniz, que marca a passagem do século XVII para o século XVIII, pode-se dizer que o seu pensamento representa um esforço para edificar uma nova metafísica sobre os fundamentos lógicos e metodológicos da revolução científica que venceu o século XVII e se prolongará pelo século seguinte. Retomando o projeto do

---

<sup>107</sup> BELAVAL, Yvon (directeur). *Histoire de la philosophie*, 3 v. Encyclopédie de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1973, II, p. 453-454.

filósofo medieval espanhol Raimundo Lúlio (1232–1316), Leibniz se propôs fundar uma estrutura e uma ordem universais que lhe permitissem enumerar todos os conceitos primitivos, procedendo assim, mediante o cálculo, a uma sistematização e reconstrução racional do saber. É lícito, pois, afirmar que Leibniz, ao se inserir na tradição filosófica que o precedera e no universo científico que ele vivenciava, revelou e, por assim dizer, antecipou os novos tempos que despontavam.

Quanto a Berkeley, ele emerge do final do século XVII e vivencia toda a primeira metade do século XVIII. Já nos seus primeiros escritos, Berkeley enuncia as suas teses principais, pelas quais ele criticará a filosofia natural de Leibniz e de Isaac Newton. Confutará também as chamadas doutrinas irreligiosas dos “pensadores libertinos”. Segundo Berkeley, a ordem dos fenômenos foi estabelecida por Deus para o nosso bem. Consequentemente, decifrar os sucessivos fenômenos que se apresentam à nossa experiência sensível equivale a decifrar a linguagem com a qual Deus nos comunicou os seus decretos.

Hume foi aquele pensador que vivenciou plenamente o século XVIII. Ao ter-se apoiado no método experimental que aplicara Isaac Newton à ciência da natureza, nasceu-lhe a ambição de estender também ao conhecimento da natureza humana aquele mesmo método que, na sua própria perspectiva, seria aprofundado e ampliado para examinar e sondar as outras esferas do saber, tais como a epistemologia e a experiência religiosa. Não será, pois, por acaso, que Hume será grandemente apreciado pelos pensadores franceses da *ilustração* em virtude de suas críticas à metafísica e de suas análises dos aspectos antropológicos e psicológicos do fenômeno religioso. Mas voltemos ao século XVII e examinemos primeiramente os principais elementos da filosofia de Baruch Spinoza.

### 3.1 BARUCH SPINOZA: DEUS, A NATUREZA HUMANA, A LIBERDADE E A NECESSIDADE

Baruch Spinoza, filho de um mercador judeu, nasceu em Amsterdam no ano de 1632, e faleceu em Haia, em 1677. Recebeu na infância uma educação fortemente marcada pela cultura e pela religião hebraica, tal como ela costumava ser ministrada a todas as crianças da comunidade judaica. Em 1656, Spinoza foi excomungado e expulso da sinagoga em virtude de “heresias praticadas e ensinadas”. Alguns anos depois, ele deixou

Amsterdã e se estabeleceu primeiramente em Rijnsburg, perto de Leida, e depois em Haia, onde passou o resto de sua vida. Para sobreviver, o filósofo exerceu o ofício de fabricar e polir lentes para instrumentos óticos. Levando, pois, uma vida modesta e aparentemente tranquila, mas tendo que suportar uma saúde frágil que se debilitava cada vez mais, Spinoza morreu aos 45 anos incompletos, acometido pela tuberculose.<sup>108</sup>

O primeiro escrito do filósofo tinha por título *Tractatus de deo et homine eiusque felicitate* (*Tratado sobre Deus, o homem e a sua beatitude*), que hoje se costuma denominar simplesmente: *Breve tratado*. Esta obra, que fora redigida para os amigos cristãos de Spinoza, fora extraviada e, depois de reencontrada, foi publicada pela primeira vez em meados do século XIX (1862), numa tradução neerlandesa. Publicado, porém, pelo próprio autor, com a data de 1663, foi o escrito: *Renati Des Cartes principiorum philosophiae* (*Princípios da filosofia de Renato Descartes*). A este escrito se seguiu um apêndice intitulado *Cogitata metaphysica* (*Pensamentos metafísicos*). Em 1670 saiu, anonimamente, o *Tractatus theologicopoliticus*. Em 1673, Spinoza recusou uma cátedra de filosofia em Heidelberg e em 1674, o governo proibiu que continuasse a circular o *Tratado teológico-político*. Em 1675, temendo as reações hostis que eventualmente poderiam emanar das autoridades religiosas e políticas, Spinoza renunciou à publicação da *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Todavia, no mesmo ano de sua morte (1677), foram publicadas, simultaneamente em latim e em tradução neerlandesa, as *Opera posthuma* que, além dos escritos já elencados, compreendiam: o *Tractatus de intellectus emendatione*, o *Compendium grammatices linguae hebraeae* e as *Epistulae*.<sup>109</sup> Em que, pois,

---

<sup>108</sup> Para uma introdução à vida e à obra de Spinoza, veja: NADLER, Steven. *Spinoza: A Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018; ROCCA, Michael Della. *Spinoza*. New York: Routledge, 2008. Para uma introdução à sua filosofia, veja: KENNINGTON, Richard (editor). *The Philosophy of Baruch Spinoza*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2018. Sobre a ética spinoziana, veja a obra: NADLER, Steven. *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

<sup>109</sup> A reconstrução cronológica da evolução intelectual de Spinoza e da composição de suas obras já foi mais de uma vez contestada, principalmente no que diz respeito aos primeiros escritos. Com base em pesquisas feitas a partir de 1978, foi proposto – contrariamente à cronologia tradicional – considerar como sendo a primeira obra do filósofo o *Tractatus de intellectus emendatione*, e não o *Breve tratado*. O *De intellectus emendatione*, obra interrompida e jamais concluída, já foi também

consiste a filosofia spinoziana, sobretudo no que diz respeito à sua concepção fundamental de Deus, da natureza humana, da liberdade e da necessidade?

Deve-se primeiramente levar em conta que, para Spinoza, não se pode pensar o conceito de Deus sem imediatamente associá-lo à questão da natureza humana com a qual aquele conceito se acha essencialmente vinculado. Efetivamente, sendo Deus a única causa de toda a cadeia da natureza, ou melhor, sendo Deus a própria natureza, o homem é, *ipso facto*, determinado absolutamente por Deus, porquanto ele é um elo desta cadeia, ou uma modificação dos atributos da natureza divina, ou melhor ainda, um modo de ser desta mesma natureza (*Deus sive natura*). Consequentemente, a vontade também é determinada por Deus enquanto causa única, infinita, eterna e necessária. É o próprio Spinoza quem o declara, categoricamente: “Não há no espírito nenhuma vontade *absoluta* ou livre, mas o espírito é determinado a querer isto ou aquilo por uma causa que é também determinada por outra e esta, por sua vez, por outra, e assim ao infinito”.<sup>110</sup> Na demonstração que se segue a esta proposição, e que a ela está radicalmente ligada, o filósofo se revela ainda mais explícito ao afirmar:

O espírito é um modo definido e determinado de pensar e, por conseguinte, ele não pode ser a causa livre de suas ações. Em outros termos, ele não pode ter a faculdade *absoluta* de querer e de não querer, mas deve ser determinado a querer isto ou aquilo por uma causa que é também determinada por outra, e esta, por sua vez, por outra, etc.<sup>111</sup>

Por conseguinte, todas as coisas que compõem o mundo, inclusive o espírito, a mente e a vontade humana, são determinadas por um Deus cuja essência é única, necessária, infinita e cuja potência é também, e por isso mesmo, infinita e absoluta. A pergunta, porém, que se impõe é a de saber se há ou não há uma *finalidade* em Deus e, caso nele exista uma *teleologia*, surge outra interrogação mais premente ainda: haveria a possibilidade de se pensar na liberdade do homem, no sentido em que ele estaria livre para aderir, ou não aderir, ao *telos* divino? Ora, na concepção básica de Spinoza, não há lugar para se contar com uma finalidade no seio de Deus, nem

---

considerado, com sólidos argumentos, como sendo uma introdução metodológica e programática à inteira filosofia spinoziana. Para um exame da obra de Spinoza, veja: FRAISSE, Jean-Claude. *L'œuvre de Spinoza*. Paris: Vrin, 1978.

<sup>110</sup> SPINOZA, Baruch. *L'Éthique*. In *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1954, II, Prop. XLVIII. Itálicos meus.

<sup>111</sup> *Ibid.*, II, Prop. XLVIII, Demonstração. Itálicos meus.

tampouco da natureza, porquanto todas as causas finais são meras ficções, idealizações ou fantasias que trama a imaginação humana. Nesta perspectiva, querer assinalar uma teleologia ou uma meta a Deus redundaria em atentar contra a sua própria perfeição, porquanto, redargui o filósofo: “Se Deus agisse em vista de um fim, ele estaria necessariamente desejando (*appetit*) algo de que estaria privado”.<sup>112</sup> Tal hipótese resultaria, portanto, numa patente contradição, sobretudo quando se considera Deus segundo a perspectiva de Spinoza, que o concebe como sendo *causa sui*, isto é, uma causa única, dele mesmo e por ele mesmo. Supondo-se, porém, que esta finalidade teria sido estabelecida pelo próprio Deus, ainda assim, Deus estaria aspirando a completar uma falta, ou a colmatar um abismo que se estenderia entre ele próprio e uma perfeição a ser atingida. Isto seria, mais uma vez, totalmente incompatível com a doutrina da onipotência divina. Se, pois, de um lado, toda finalidade está excluída do próprio conceito de Deus, de outro lado, como se apresenta a possibilidade de uma finalidade nos seres humanos e nas coisas em geral?

Esta questão é, por assim dizer, uma extensão da questão anterior, na medida em que, aqui também, dificilmente se encontraria uma finalidade guiando as coisas em geral e os seres humanos em particular. Na *Ética*, Spinoza desenvolve, de fato, uma leitura natural do homem, isto é, de seus atributos, de seu agir e, em suma, de seu ser. Consequentemente, o homem é apenas uma parte da natureza, que é essencialmente causada – e não criada – por Deus. Ora, não somente o homem, mas também todas as coisas são partes de uma mesma natureza, e, por conseguinte, partes, ou modalidades de Deus. Neste sentido, todos os corpos e, enfim, todas as coisas se conectam entre si sem que os indivíduos deixem de ser indivíduos, ou seja, sem que percam a sua essência, ou a sua singularidade. Assevera, com efeito, o filósofo: “Se procedermos ao infinito, poderemos facilmente conceber que a natureza inteira é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras sem que haja qualquer mudança do indivíduo como um todo.”<sup>113</sup>

Nada, portanto, existe para além da natureza, nada existe para além de Deus. Tudo é causado e determinado a partir da própria essência de Deus, inclusive o agir humano, o pensamento humano, e o movimento dos corpos. Já se adivinham as consequências que daí decorrem para a esfera da moral:

---

<sup>112</sup> Ibid., I, Apêndice.

<sup>113</sup> Ibid., II, Axioma III, Lema VII, Escólio.

no universo ético de Spinoza, não existe livre arbítrio, não existe – rigorosamente falando – liberdade, pois tudo o que nele acontece tem uma causa, e essa causa é *única*. Mas o que, finalmente, quer o filósofo significar pelo conceito de vontade, dado que a vontade e a liberdade estão intrinsecamente associadas uma à outra? O que, pois, ele entende por vontade?

Segundo as suas próprias palavras: “Eu entendo a faculdade de afirmar e de negar, e não o desejo; entendo, quero dizer, a faculdade pela qual a mente afirma ou nega o que é verdadeiro e o que é falso, e não o desejo pelo qual a mente deseja (*appetit*) as coisas ou tem aversão por elas”.<sup>114</sup> Ora, levando-se em conta esta definição da vontade, não se pode evitar a questão de saber se, mesmo sob a determinação e a inelutabilidade da causa única, que é Deus, não haveria, em última instância, nenhum meio pelo qual o homem pudesse resistir a esta causa e, portanto, exercer em relação a ela a sua autonomia? Seria o homem de Spinoza totalmente desprovido de livre-arbítrio e, portanto, inexoravelmente determinado e dominado pela causa de que ele é unicamente um dos modos? Paradoxalmente, no início do prefácio da Quarta Parte da *Ética*, que tem significativamente por título: *Da servidão humana ou das forças dos afetos*, Spinoza deixa pressupor uma certa liberdade por parte do homem, na medida em que ele afirma: “Chamo de servidão a impotência do homem para governar e refrear seus afetos. Efetivamente, o homem submetido aos afetos não tem poder sobre si mesmo, mas está nas mãos da fortuna, cujo poder sobre ele é tão grande a ponto de, muitas vezes, ver-se ele próprio forçado a fazer o pior, mesmo vendo o melhor”.

Como se pode constatar, Spinoza faz, de maneira curiosa, apelo ao acaso, ou à *fortuna*, que, como se sabe, pode inopinadamente sobrevir e romper a cadeia lógica dos fenômenos ou introduzir um curso inesperado na regularidade dos eventos históricos ou pessoais. Com isso, é provável que o filósofo quisesse deixar ainda mais clara a não imprescindibilidade de uma finalidade em Deus, na natureza e nas coisas em geral. E, de fato, já no Apêndice da Primeira Parte da *Ética*, ao asseverar que a natureza não fixa objetivos e que toda causa final é o produto da capacidade humana de fantasiar e tramar ficções, o filósofo ajunta a seguinte explicação: “Eles (os homens) consideram como certo que o próprio Deus tudo dispõe em vista de um certo fim, pois afirmam que Deus fez todas as coisas em vista do homem,

---

<sup>114</sup> Ibid, II, Prop. XLVIII, Escólio.

enquanto que o próprio homem, ele o teria feito para dele receber um culto”.<sup>115</sup> A conclusão, no entanto, não poderia ser outra, senão esta: uma vez que não há finalidade nem em Deus nem na natureza, deve-se *a fortiori* admitir que as coisas existem simplesmente porque existem ou, para dizê-lo de outro modo, elas existem por necessidade. Se elas existem por necessidade, nós também – na medida em que somos partes da natureza – somos modalidades necessárias dessa causa única, que é Deus. Com relação aos seres humanos, pelo fato mesmo de ser o homem dotado de razão, ele é também capaz de se considerar como um elo que faz parte de uma cadeia humana onde todos podem ser *úteis* a todos. Pondera, com efeito, o filósofo: “Na natureza, não há nada de singular que seja mais útil ao homem do que um homem que vive sob a conduta da razão”.<sup>116</sup> Aquilo que é mais útil ao homem é o que melhor corresponde à sua natureza de homem, conforme o demonstra e corrobora a própria razão. Conseqüentemente, os humanos só podem tirar proveito desta utilidade na proporção mesma em que se deixarem conduzir pela razão. Melhor ainda: “Os homens, na medida mesma em que vivem sob a conduta da razão, fazem necessariamente o que é necessariamente bom para a natureza humana e, por conseguinte, para cada homem”.<sup>117</sup> É bom, portanto, aquilo que o homem julga ser bom e, inversamente, é mau aquilo que ele considera como sendo mal. Conseqüentemente, bondade e maldade não são atributos inerentes aos objetos enquanto tais, mas aos juízos de valor que os homens colocam nesses mesmos objetos. Se se pode, pois, falar de autonomia e de liberdade em Spinoza elas consistiriam em desejar cada um o que é bom, agradável e útil para a sua própria conservação e, ao fazê-lo, ele estaria se pautando pelas leis de sua própria razão e, portanto, de sua própria natureza.

À guisa de resumo – e para fazer um cotejo entre o pensamento de Spinoza e aquele de Leibniz – poder-se-ia afirmar que a filosofia de Spinoza se desenvolve toda ela a partir e através da substância única, que é Deus; ela se manifesta, assim, através da ordem necessária do mundo e da natureza como modalidades daquela mesma substância única, que é *causa sui*. Conseqüentemente, a sua filosofia se apresenta como uma ordem *geometricamente demonstrada*, determinada e necessária. Quanto à filosofia de Leibniz, o acento recairá sobre uma ordem espontaneamente organizada

---

<sup>115</sup> Ibid., I, Apêndice.

<sup>116</sup> Ibid., IV, Prop. XXXV, Demonstração, Corolário I.

<sup>117</sup> Ibid., Proposição XXXV, Demonstração.

e, portanto, contingente e livre. São, pois, a liberdade e a harmonia que fundamentalmente caracterizam o universo leibniziano, conforme veremos na próxima seção.

### 3.2 GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ: AS MÔNADAS E A HARMONIA PREESTABELECIDADA

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) nasceu em Leipzig e morreu em Hannover. Depois de ter estudado filosofia e direito na Universidade de Leipzig, estreou com uma *Dissertatio de arte combinatoria*, na qual retomou o projeto do filósofo medieval espanhol, Raimundo Lúlio (1232–1316), para fundar uma estrutura e uma ordem universais aptas a enumerar todos os conceitos primitivos. Mediante o cálculo, Leibniz tinha como objetivo proceder a uma sistematização e reconstrução racional do saber. Em seguida, ele deu início a um período de intensa atividade diplomática, que continuará até sua morte. Assim, por intermédio do Barão de Boyneburg, antigo primeiro conselheiro privado do eleitor de Mogúncia, ele se tornou conselheiro na corte suprema do eleitorado em 1670. Em 1672, foi-lhe confiada uma missão diplomática em Paris. Na França, ele manteve contatos com Arnauld e estudou os trabalhos matemáticos de Pascal. Permaneceu neste país até 1676, com exceção de uma viagem à Inglaterra, em 1673, onde conheceu o filósofo Robert Boyle, especialista em física e química, e o matemático Henry Oldenburg. Em 1676, Leibniz inventou o cálculo diferencial e, no mesmo ano, retornou à Alemanha através da Inglaterra e da Holanda, onde se encontrou com Spinoza. No seu país natal, ele se tornou bibliotecário e conselheiro do duque de Hannover, João Frederico de Luneburgo. Em 1682, ele fundou em Leipzig as *Acta eruditorum* e em 1700 se tornou o primeiro presidente da Sociedade das Ciências de Berlim, que Frederico I transformaria em Academia.

Em 1685, a filosofia leibniziana já estava constituída nos seus elementos essenciais. Os escritos anteriores a esta data – *De arte combinatoria* (1666); *Theoria motus concreti et abstracti* (1671) – ainda não continham a sua doutrina fundamental da substância individual, cuja exposição completa só seria desenvolvida no *Discours de métaphysique* (*Discurso de metafísica*), de 1686. A obra de Leibniz, vasta e assistemática, é constituída de inúmeros pequenos tratados filosóficos que retomam, quase por completo, a exposição de todo o sistema e dos planos que ela encerra.

Temos, por exemplo, o plano de uma ciência universal, o plano de uma enciclopédia dos conhecimentos, juntamente com alguns projetos práticos em favor da reconciliação religiosa e política dos povos cristãos e da organização religiosa da Terra. Ajunte-se a isto uma ampla correspondência epistolar com os sábios, filósofos, teólogos e juristas que mais se destacaram na sua época. Acrescentem-se também as duas longas obras filosóficas que ele compôs já em idade avançada, a saber: 01) *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, redigidos entre 1701 e 1709 e publicados postumamente em 1765, onde o filósofo comenta e analisa a obra, *Ensaio sobre o entendimento humano*, de John Locke; 02) *Ensaio de teodiceia* (1710), onde ele expõe seu otimismo e rebate as objeções de Pierre Bayle a partir do artigo *Rorarius*, que o pensador francês havia escrito no *Dicionário crítico*. Em agosto de 1714, Leibniz terminou, em Viena, a redação dos *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (*Princípios da natureza e da graça fundados sobre a razão*), publicados postumamente em novembro de 1718. Também em 1714, ele compôs os *Principes de la philosophie* (*Princípios da filosofia*), que ficaram universalmente conhecidos pelo título: *Monadologia*, título que, de resto, não deriva do próprio Leibniz. Esta obra foi traduzida do francês para o alemão e publicada em 1720 pelo jusnaturalista H. Köhler.<sup>118</sup>

Na sua *Teodiceia*, parágrafo 360, ao discorrer sobre a providência de Deus, Leibniz apresenta uma espécie de resumo sobre a sua teoria da harmonia universal: “Eis uma das regras do meu sistema da harmonia universal: *o presente está prenhe do futuro* e aquele que tudo vê, vê no que é aquilo que será. Ademais, eu estabeleci de maneira conclusiva que Deus vê em cada porção do universo todo o universo, e isto em virtude da perfeita conexão entre as coisas”.<sup>119</sup> Esta afirmação está intrinsecamente relacionada com a sua doutrina das mônadas. Mas o que entende Leibniz pelo conceito de mônada?

Nos *Princípios da filosofia*, ou *Monadologia*, o filósofo define a mônada – em grego: *monás* – como sendo “nada mais que uma substância

<sup>118</sup> Sobre a vida, a obra e o pensamento de Leibniz, veja: CRESSON, André. *Leibniz: Sa vie, son œuvre, sa philosophie*. Paris: PUF, 1958. Para uma introdução à filosofia leibniziana, veja: BELAVAL, Yvon. *Leibniz: Initiation à sa philosophie*. Paris: Vrin, 2005.

<sup>119</sup> LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Essais de théodicée*. Paris: Garnier-Flammarion, 1969, § 360. Itálicos do autor.

simples que entra nos compostos; *simples*, isto é, sem partes”.<sup>120</sup> Leibniz prossegue insistindo sobre a necessidade de que as mônadas sejam substâncias simples, porquanto existem compostos, e o composto não é outra coisa senão um amontoado, ou um *aggregatum*, de coisas simples. Consequentemente, lá onde não há partes, não há tampouco extensão, figura, ou divisibilidade possível. “Estas mônadas são, portanto, os verdadeiros átomos da natureza ou, em suma, os elementos das coisas”.<sup>121</sup> Mais precisamente, elas se apresentam como “átomos espirituais” ou substâncias desprovidas de partes e de extensão, não passíveis de desagregação, sendo, por conseguinte, indivisíveis, imutáveis e sem fim. Elas duram tanto quanto o universo, que não se destrói, mas se transforma. Convém também ressaltar que cada mônada é diversa uma da outra, porquanto não se encontram na natureza dois seres perfeitamente idênticos. Mas como se pode distinguir uma mônada de outra? Pelas suas qualidades internas e pelas suas respectivas ações. Isto, no entanto, suscita outra interrogação: sendo estas substâncias simples consideradas verdadeiros “átomos espirituais”, ou mundos autossuficientes, autônomos, em si completos e independentes uns dos outros, como então justificar a comunicação e interconexão que exercem os seres entre si? Como então poder falar de mudanças de estados, de diferenças, de ações recíprocas ou, em suma, de uma “harmonia universal”?

A doutrina da “harmonia universal”, Leibniz a fundamenta sobre a teoria da percepção e da *appetitus*, que significa “tendência para”. Note-se, contudo, que esta teoria não deve ser confundida com aquela do *conatus* spinoziano, que se traduz pelo esforço de *conservar-se* e que constitui a essência mesma da coisa. Na perspectiva própria de Leibniz, as atividades fundamentais das mônadas são, além da *appetitus*, a *percepção*, que se encontra tanto nos animais quanto nas plantas. Mas, além da *percepção*, existe também a *apercepção*, que é própria somente do ser humano, na medida em que, enquanto ser racional, ele reflete sobre as próprias percepções e, logo, delas tem consciência. Ora, enquanto a *percepção* pode ser definida como a representação do composto, ou do que é externo, a partir do simples, a *appetitus* é a tendência, a força ou a impulsão que nos faz passar de uma *percepção* para outra. À diferença, portanto, do *conatus*, isto é, do esforço que exerce cada coisa para conservar-se no seu próprio ser, ou no seu

---

<sup>120</sup> LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Monadologia*. Milano: Bompiani, 2004, § 1. Itálicos do autor.

<sup>121</sup> *Ibid.*, § 3.

próprio estado, a *appetitus* se caracteriza, segundo Leibniz, pelos princípios que desencadeiam e regem as mudanças e as alterações que se verificam no seio do universo.<sup>122</sup>

Nesta dinâmica de transformações, cada mônada se apresenta como um espelho vivo do universo, na medida em que, como substâncias simples, elas possuem uma visão deste mundo, de modo a refletirem este mesmo mundo a partir de um determinado ângulo, mesmo quando essas percepções são confusas ou não totalmente claras. As mônadas se revelam assim, em virtude da *appetitus* que efetua as relações entre as diversas percepções, como que um resumo, um epítome ou – repita-se – um eterno e vivo espelho dotado de ação interna que representa o universo segundo o seu próprio ponto de vista. Ademais, as percepções na mônada nascem umas das outras graças às leis dos *apetites*, ou das causas finais do bem e do mal, que consistem em percepções notáveis, ordenadas ou desordenadas. Concomitantemente, as mutações dos corpos e os fenômenos externos nascem uns dos outros graças às leis das causas eficientes, vale dizer, dos movimentos. Tudo isto induz o filósofo a afirmar: “Existe uma perfeita *harmonia* entre as percepções da mônada e os movimentos dos corpos, uma *harmonia preestabelecida* desde o princípio entre o sistema das causas eficientes e o das causas finais: e é nisto que consiste o acordo e a união física da alma e do corpo, sem que um possa modificar as leis do outro”.<sup>123</sup> Ora, como que para ilustrar esta visão de conjunto que nasce das percepções e das relações essenciais que as mônadas mantêm umas com as outras, Leibniz se serve, no parágrafo 57 da *Monadologia*, de uma analogia e, mais precisamente, de um cotejo entre o universo e uma cidade:

Assim como a mesma cidade, vista de diferentes ângulos, aparece completamente variada e, por assim dizer, multiplicada *perspectivamente*, do mesmo modo acontece que, em virtude da infinita quantidade de substâncias simples, há como que tantos diferentes universos que, no entanto, são somente perspectivas de um único universo segundo os diferentes *pontos de vista* de cada mônada.<sup>124</sup>

Considerando-se, pois, o universo leibniziano, cujas características principais são as mônadas – substâncias simples, indivisíveis, imutáveis e,

<sup>122</sup> Cf. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Les Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 2. In *Monadologia*, op. cit.

<sup>123</sup> *Ibid.*, § 3. Itálicos do autor.

<sup>124</sup> LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Monadologia*, op. cit., § 57. Itálicos do autor.

portanto, não passíveis de desagregação nem decomposição – e a harmonia preestabelecida decorrente de uma dinâmica eterna de percepções, apercepções, *appetitus*, interrelações e interconexões fundamentais, impõe-se a questão de saber: ainda é possível, no sentido rigoroso do termo, falar de uma criação em tal universo? Note-se, contudo, que, para Leibniz, somente Deus é a Unidade Primitiva, ou seja, a Substância Simples Originária, da qual “todas as mônadas *criadas* ou derivadas são produções que nascem, por assim dizer, em virtude de Fulgurações contínuas e momentâneas da Divindade, Fulgurações estas que têm o seu limite na receptividade da criatura, a qual é essencialmente limitada”.<sup>125</sup>

Este é, no dizer do próprio Leibniz, “o melhor dos mundos possíveis”. Trata-se de um princípio a priori, pelo qual imediatamente se reconhece o célebre otimismo leibniziano e que, justamente por ser um princípio a priori, não pode ser nem provado nem negado pela experiência. Convém também ressaltar que o “melhor” ao qual se refere Leibniz não significa – gramaticalmente falando – o superlativo de “bom”, mas, antes, a sua posição antispinozista que, às vezes, se manifesta também pela expressão “o máximo de essência”. Com isto, quer o filósofo afirmar que a existência de um mundo possível é incompatível com a existência de um outro mundo também possível. Quando se trata, porém, da compatibilidade de duas ou mais coisas possíveis, não se diz que elas são contraditórias, mas, antes, compossíveis. Em suma: dentre todas as combinações de possíveis que se possam imaginar, deve obviamente existir uma que contém o máximo de realidade ou de essência que a constitui plenamente. Assim, segundo Leibniz, foi esta última possibilidade, ou combinação de possibilidades, que Deus escolheu. Não obstante isto – poder-se-ia objetar –, ao se falar de uma escolha, deve-se necessariamente admitir que toda escolha pressupõe a preferência por um objeto e, eventualmente, a deliberação que viria, por assim dizer, coroar ou corroborar esta mesma escolha. Tal dinâmica, porém, se revelaria impossível caso ela fosse aplicada a Deus, dado que ela estaria em patente contradição com a doutrina da onisciência e da onipotência divinas.

Todavia, contrariamente ao Deus do ocasionalismo de Malebranche, que supõe uma interferência contínua do Criador nos fenômenos intramundanos, o Deus de Leibniz se apresenta, em primeiro lugar, como um sábio arquiteto que soube tudo calcular, porquanto, ao harmonizar o conjunto das coisas criadas, ele assinalou a cada uma o lugar, a função e o

---

<sup>125</sup> Ibid., § 47. Itálicos meus.

desenvolvimento que lhe competem no tempo e no espaço. Efetivamente, na *Teodiceia*, em que o filósofo revida passo a passo os golpes que lhe endereçara Pierre Bayle, vemos várias vezes surgirem as metáforas do arquiteto e do escultor, como explicitamente mostra o parágrafo 130:

É verdade que Deus faz da matéria e dos espíritos tudo o que ele quer; mas ele é como um bom escultor, que faz do seu bloco de mármore somente aquilo que julga ser o melhor, e ele o julga muito bem. Deus faz da matéria a mais bela de todas as máquinas possíveis; ele faz dos espíritos o mais belo de todos os governos concebíveis e, além de tudo isso, ele estabelece para a sua união a mais perfeita de todas as harmonias, conforme ao sistema que eu propus.<sup>126</sup>

Ao se constatar a ênfase que Leibniz coloca sobre a sua concepção de uma “harmonia preestabelecida”, não se pode elidir a questão de saber se nela ainda sobra espaço para a liberdade da vontade humana. Efetivamente, sendo as criaturas uma vez por todas determinadas e *reguladas* pelo Criador, elas se tornam como que autômatos que devem mecanicamente obedecer ao movimento inscrito em todas as substâncias. Certo, a doutrina da *harmonia preestabelecida* permitiu a Leibniz encontrar uma solução para o espinhoso problema levantado e/ou retomado por Descartes e pelos ocasionalistas e que dizia respeito às relações entre o corpo e a alma. Assim, à diferença de seus antecessores, ao invés de se perguntar se é a alma ou o corpo que age um sobre o outro, Leibniz preferiu estabelecer uma perfeita correspondência entre essas duas entidades mediante a harmonia que, segundo ele, reina entre todas as mônadas. Resta, porém, explicar a problemática da vontade, da liberdade e do livre arbítrio.

Na *Monadologia*, o filósofo tenta encontrar uma solução para esta aporia ao fazer uma comparação entre, de um lado, o espírito ou a alma comum e, de outro, a mente ou o espírito humano. Além das distinções que já havia efetuado ao longo dos outros escritos, na *Monadologia* também Leibniz volta a afirmar que os espíritos em geral se apresentam como “espelhos ou imagens do universo das criaturas”, ao passo que as mentes ou o espírito humano gozam do privilégio de serem imagens da própria divindade ou do autor da natureza. Isto os capacitaria a conhecerem a estrutura e a dinâmica do universo e, conseqüentemente, a imitarem algo desse sistema através das representações esquemáticas (*échantillons architectoniques*) que dele fazem. Esta é a razão pela qual o filósofo enfatiza:

---

<sup>126</sup> LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Essais de théodicée*, op. cit., § 130.

cada espírito humano se assemelha a “uma pequena divindade no seu próprio âmbito”.<sup>127</sup> Em se tratando, portanto, de seres dotados de razão e, logo, de escolha, eles podem entrar numa espécie de sociedade com Deus, de sorte que o Criador agirá em relação a eles, não simplesmente como um inventor age em relação à sua máquina, ou o próprio Deus em relação às outras criaturas, mas à maneira de um príncipe no contato com seus súditos ou de um pai no trato com seus filhos.<sup>128</sup>

Ao se pensar no problema da vontade e do livre-arbítrio, não se pode deixar de pensar simultaneamente na questão da teodicéia, com a qual ele está intrinsecamente relacionado. E, de fato, com o título *Teodicéia* Leibniz tenta significativamente justificar ou inocentar Deus de toda pecha e de toda acusação de ser o autor do mal e, conseqüentemente, do pecado. Haurindo, em grande parte, nas doutrinas tradicionais dos estoicos e de Santo Agostinho, o filósofo apresenta três definições do mal: o mal metafísico, o mal físico e o mal moral. O primeiro consiste numa imperfeição, isto é, numa carência de ser e, logo, numa ausência de bem; o segundo diz respeito ao sofrimento e à dor, ao passo que o mal moral se reporta ao pecado.<sup>129</sup> Segundo a tradição platônico-aristotélica, que a moral cristã reinterpretou, a imperfeição é devida aos limites ou à condição de finitude que caracteriza toda criatura. Mas quando se pensa que Deus, ao criar todos os seres, levou em consideração o lugar e a função que eles ocupam no todo; quando se pensa também que ele criou o “melhor dos mundos possíveis”, deduz-se que toda criatura é dotada da perfeição que, a todo instante, lhe é devida no conjunto da criação. Dado, porém, que não podemos apreender nem compreender as coisas senão de maneira isolada e abstrata, esta criatura parece-nos menos perfeita do que ela poderia sê-lo. Com relação ao mal físico, ou à dor, Leibniz tenta explicá-lo, ou justificá-lo, como sendo uma consequência da imperfeição, porquanto a dor é associada à passividade. Mas ele pode também ser devido ao pecado original, cuja punição foi, segundo Santo Agostinho e a tradição agostiniana em geral, determinada ou estabelecida pela justiça divina. Finalmente, o mal moral ou o mal culpável, que também se expressa pelo pecado de Adão, não é uma simples imperfeição, mas um mal positivo, ou seja, um mal livremente consentido e

---

<sup>127</sup> LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Monadologia*, op. cit., § 83.

<sup>128</sup> Cf. *ibid.*, § 84.

<sup>129</sup> Cf. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Essais de théodicée*, op. cit., § 21.

praticado pelo homem não somente em virtude de sua capacidade de querer, mas também de pensar, de discernir e, portanto, de escolher.

A dificuldade de trazer uma solução para a problemática do pecado de Adão não é peculiar a Leibniz, mas se encontra igualmente em toda a teologia ocidental, e também na teologia oriental. Efetivamente, os conceitos de onipotência e onisciência divinas contrastam com a possibilidade de se conceber um Deus que não soubesse de antemão que Adão deveria, ou poderia, pecar. Tendo, pois, de um lado, um conhecimento infalível da probabilidade da *queda* e, de outro, o poder de impedir que Adão transgredisse o interdito ao provar do fruto do conhecimento, por que Deus nada fez para frustrar tamanha tentação? A solução deste problema fora encontrada por Santo Agostinho, solução esta que marcará toda a teologia moral ocidental, inclusive aquela desenvolvida por Anselmo de Aosta. Ela consiste em afirmar o primado da liberdade, porquanto se o homem não tivesse a liberdade de *poder ou não poder* pecar, ele seria pura e simplesmente semelhante, ou igual, a qualquer outro animal, que é prisioneiro do mundo sensível e, portanto, do reino férreo da necessidade. Em outros termos, sem a liberdade, ele não seria culpável; seria, portanto, um ser amoral. Quanto à presciência divina, aquilo que Deus conhece de antemão existirá necessariamente, na medida em que fora determinado por ele próprio. No entanto, o que se realiza pelo livre-arbítrio do homem não está submetido a nenhuma necessidade inelutável, porquanto o homem pode mudar a sua decisão prévia e, conseqüentemente, agir de um modo ou de outro. Isto significa que está também inscrito no plano divino a possibilidade de o homem, pela liberdade, abraçar outra escolha diferente daquela que já havia tomado.

Se estes são os principais elementos que constituem a metafísica e a moral leibnizianas, como então se exprimem a epistemologia e a visão de mundo do pensador irlandês, George Berkeley, que se situa num horizonte caracteristicamente diferente daquele que marca o universo mental e a cultura alemães?

### 3.3 GEORGE BERKELEY: O IMATERIALISMO E O NEOPLATONISMO

George Berkeley (1685–1753), como Leibniz, viveu entre o século XVII e o século XVIII. Tendo, porém, nascido no final do século XVII, pôde, à diferença do filósofo alemão, vivenciar toda a primeira metade do século XVIII. Outro ponto de semelhança entre estes dois pensadores é o primado que ambos assinalaram, no plano epistemológico, ao conceito de percepção. Todavia, este conceito é empregado pelo filósofo irlandês noutra perspectiva e visando a outra finalidade que aquela do autor da *Monadologia*. Vejamos, pois, alguns dados biográficos que balizaram a evolução do pensamento de Berkeley.

Berkeley, originário de uma família inglesa, nasceu em Dysert, no Condado de Kilkenny, na Irlanda. Começou seus estudos no Trinity College de Dublin em 1700 e lá se tornou mestre de artes e *fellow* em 1707. Entrou para a Igreja anglicana e ocupou o cargo de professor de grego, de hebraico e de teologia. Com apenas 25 anos de idade (1710) compôs a sua obra-prima: *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, onde já se encontram delineadas as principais linhas e lançados os pontos fundamentais de sua filosofia. No ano anterior, ele havia redigido o *Ensaio para uma nova teoria da visão*, no qual antecipara um dos aspectos da doutrina básica que seria explicitada na obra seguinte. No seu livro de anotações, *Commonplace Book*, escrito entre 1702 e 1710, já se podem claramente identificar os traços da evolução de seu pensamento. Em 1713, Berkeley foi para Londres, onde, ao frequentar os círculos culturais da capital, também estabeleceu amizade com personagens notórias da política e da literatura, dentre as quais se destaca Jonathan Swift. Foi também em Londres que ele publicou, em 1713, os *Três diálogos entre Hylas e Philonous*, que reproduzem, sob a forma dramática de discussão, as teses principais do *Tratado*. Ao introduzir esta nova técnica e este novo método da conversação, Berkeley parecia ter a intenção de chamar a atenção de um público mais vasto para a sua doutrina e os seus escritos. Mas ressalta também desta obra o objetivo de, através da correção dos erros filosóficos que ele combatia, renovar os sentimentos morais e religiosos e, assim, acertar as contas com o movimento dos “livres pensadores” que ele atacou, sobretudo, durante a sua permanência em Londres. Um dos livres pensadores mais famosos da época a se tornar alvo de suas críticas através dos artigos que ele escreveu para o *The Guardian* (1713), foi Arthur Collins.

Nos anos seguintes (1713–1720), Berkeley realizou viagens pela França, talvez pela Espanha, e principalmente pela Itália e pela Sicília, onde se interessou pelos estudos da geologia, da geografia e da arqueologia. Ao retornar para a Inglaterra, demorou na França e, em Lyon, escreveu o tratado *De Motu* (1720), onde critica a física de Isaac Newton. Em 1723, dois anos após ter-se tornado decano em Derry, na Irlanda, o filósofo herdou parte da fortuna da escritora, amante e correspondente de Jonathan Swift, Esther Vanhomrigh. Concebeu então o plano de ir propagar a civilização e o pensamento cristãos nas colônias americanas da Inglaterra. Mais precisamente, ele tornou público o seu intento de fundar um colégio nas Bermudas. Fiando-se, pois, na promessa de um importante subsídio por parte do governo de Robert Walpole, Berkeley partiu em 1728 e fez uma parada em Rhode-Island, onde debalde esperou a verba chegar. Desiludido, ele permaneceu em Rhode-Island até 1731, onde, pela primeira vez, estudou diretamente as obras de Plotino e de Proclo, cuja influência se tornaria patente nos seus últimos escritos. Ele redigiu, em 1732, *Alciphron or the Minute Philosopher*, onde continuou, como no *The Guardian*, a desferir críticas e ataques contra os livres pensadores. Neste mesmo ano, retornou à Inglaterra, onde, tanto o *Alciphron* quanto a terceira edição do *Ensaio para uma nova teoria da visão* desencadearam uma polêmica com os matemáticos, aos quais o filósofo respondeu com as obras: *Defesa e explicação da teoria da visão* (1733) e o *Analista* (1734). Foi também nesta data (1734) que ele publicou uma nova edição dos *Três diálogos entre Hylas e Philonous* e do *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, aos quais juntou importantes elementos doutrinários. Berkeley foi nomeado bispo de Cloyne, uma diocese irlandesa povoada principalmente por católicos e onde, além dos encargos pastorais, ele se dedicou ao estudo e à escrita de questões de ordem econômica, moral, e até medicinal. Faleceu em Oxford.<sup>130</sup>

Uma das teorias mais relevantes da obra de Berkeley é a que diz respeito ao chamado *imaterialismo*. De fato, este termo exprime mais acuradamente e mais precisamente o pensamento do autor do *Tratado sobre os princípios* do que aquele outro que lhe foi em seguida aplicado: *idealismo*. É que o conceito que o filósofo verdadeiramente ataca não é o realismo, cuja

---

<sup>130</sup> Cf. BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*, 3 v. Paris: PUF, 1985, v. II, p. 297-298. Para uma introdução ao pensamento de Berkeley, veja: DANCY, Jonathan. *Berkeley: An Introduction*. London: Basil Blackwell, 1991. Para a questão do ser, veja: MUEHLMAN, Robert G. *Berkeley's Ontology*. Indianapolis: Hackett, 1992.

tese – reinterpretada a partir da *controvérsia dos universais* – sustenta que os objetos continuam a existir mesmo quando não são mais percebidos. As suas críticas visam, antes de tudo, o materialismo que, na sua perspectiva, significa a reivindicação da existência de uma substância material inerte, não dotada de pensamento e, portanto, não apta a ser *percebida*, estudada e explorada.

Não é, pois, por acaso que, já na Primeira Parte do *Tratado*, Berkeley analisa as ideias e as suas relações com o sujeito que as percebe. Assim, além da infundável variedade de ideias ou objetos do conhecimento, existe também, segundo o filósofo, algo que os conhece ou percebe; este algo é aquele mesmo que desempenha diferentes operações, tais como o querer, o imaginar e o recordar-se. Em seguida, ele ajunta: “Este percipiente e ativo ser é o que eu denomino *mente, espírito, alma* ou *eu mesmo*. Com estas palavras, eu não denoto nenhuma de minhas ideias, mas uma coisa inteiramente distinta delas, pela qual elas existem ou, o que equivale ao mesmo, pela qual elas são percebidas, pois a existência de uma ideia consiste em ser percebida”.<sup>131</sup> Consequentemente, nenhum pensamento, nenhuma afecção ou ideia formada pela imaginação existe sem a mente que as percebe e as constrói. De igual modo, as variadas sensações ou ideias impressas nos sentidos, por mais que produzam mesclas ou combinações de toda sorte, não podem existir senão por intermédio de uma mente que as percebe. A mesa, por exemplo, sobre a qual o escritor trabalha, existe de fato, porquanto ele a vê e a sente enquanto escreve. Mas, mesmo se se ausentar de seu escritório, a mesa não deixará de existir, pois ele poderá percebê-la de novo se lá retornar ou souber que ela está sendo percebida por outrem. Neste sentido, é lícito também afirmar que em determinado ambiente havia uma fragrância, pois ela era, de fato, sentida pelo olfato. De igual modo, pode-se assegurar que em determinado corpo ou em determinado lugar havia uma cor ou uma figura, pois elas eram percebidas pela visão ou pelo tato. Resultaria, porém, totalmente ininteligível supor a existência *absoluta* de coisas impensáveis e sem nenhuma relação com a percepção. Daí a célebre dedução de Berkeley, segundo a qual o ser das coisas é o de serem elas percebidas ou, conforme as suas próprias palavras: “O seu *esse* é *percipi*; de sorte que não é possível que elas possam ter qualquer existência fora das mentes ou das coisas pensantes

---

<sup>131</sup> BERKELEY, George. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. In *Philosophical Works*. London: Everyman, 1980, Part I, 2. Itálicos do autor.

que as percebem”.<sup>132</sup> Daí também poder o filósofo concluir que tanto os objetos quanto as sensações formam a mesma coisa, na medida em que não podem ser abstraídos ou separados uns dos outros. Efetivamente – acentua Berkeley – asseverar que uma ideia existe em algo não percebido é uma patente contradição, porque ter uma ideia significa: percebê-la, ou percebê-la em algo, de modo que a cor, a figura e qualidades semelhantes existem na medida, e somente na medida, em que elas são percebidas. “Portanto, é evidente que não pode haver uma substância não-pensante ou um *substratum* dessas ideias”.<sup>133</sup> No que concerne, pois, à sua teoria do conhecimento, a tese central de Berkeley poderia ser resumida da seguinte maneira: para que uma coisa exista, ela deve ou ser percebida ou ser o ente ativo que percebe. Mas se é nisto que consiste a sua tese, não é menos indispensável ter que admitir: é impossível conhecer os objetos que estão além de toda experiência possível, aos quais, portanto, só teríamos acesso através da revelação.

Ora, não esqueçamos de que – conforme eu mencionei mais acima – durante o período em que Berkeley permaneceu em Rhode-Island esperando, em vão, a chegada do subsídio prometido para concretizar o seu intento de fundar um colégio nas Bermudas, ele estudou pela primeira vez – de maneira direta – as obras de Plotino e de Proclo, cuja influência seria decisiva sobre os seus últimos escritos. E, de fato, uma coisa é considerar as doutrinas e as principais teses do filósofo a partir de seus primeiros livros, outra coisa, porém, é apreciá-las nas obras que virão em seguida, as quais trazem a marca de um neoplatonismo que se intensificava à medida mesma que ele se familiarizava com esta corrente do pensamento. Nos escritos posteriores, nota-se, com efeito, um empenho não somente em defender, mas também em infundir e reforçar a religião cristã no espírito dos homens. De resto, a sua obra mestra – *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano* – já trazia como subtítulo: *No qual as principais causas de erro e dificuldade nas ciências, juntamente com as bases do ceticismo, do ateísmo e da irreligião são investigadas.*

Certo, na sua segunda fase, Berkeley não refuta a sua antiga doutrina a respeito do *imaterialismo* e da redução das coisas naturais às ideias ou à mente que percebe. Todavia, ele enfatiza cada vez mais uma espécie de metafísica religiosa derivada, justamente, do neoplatonismo. No *De motu*, por exemplo, escrito em Lyon em 1720, o filósofo sustenta a tese segundo a

---

<sup>132</sup> Ibid., 3. Itálicos do autor.

<sup>133</sup> Ibid., 7. Itálicos do autor.

qual aqueles que afirmam que uma força ativa, uma ação ou o princípio do movimento residem realmente nos corpos estão sustentando uma opinião não baseada na experiência, mas numa visão expressa em termos obscuros e por demais genéricos. Destarte, eles não compreendem corretamente o seu próprio sentido. Em contrapartida, elucida o autor: “Aqueles que reivindicam a mente como sendo o princípio do movimento estão avançando uma opinião amparada na experiência pessoal, que é aprovada pelos sufrágios dos homens mais sábios de todas as épocas”.<sup>134</sup> Para corroborar esta doutrina, Berkeley evoca explicitamente os nomes de Anaxágoras, Platão, Aristóteles, Isaac Newton, juntamente com os pensadores cartesianos, os quais, segundo o filósofo, admitem que é Deus, em última instância, o motor ou o princípio das moções naturais que experimentamos. Melhor ainda, ajunta ele: “Embora os peripatéticos nos digam que é a natureza o princípio do movimento e do repouso, eles interpretam a *natura naturans* como sendo o próprio Deus. Eles compreendem, evidentemente, que todos os corpos deste sistema mundano são movidos por uma Mente Onipotente, de acordo com um plano estabelecido e imutável”.<sup>135</sup>

Seguindo esta mesma linha de raciocínio, Berkeley redige, em 1732, o *Alciphron or the Minute Philosopher*, cujo subtítulo enuncia explicitamente o seu escopo e a sua principal intenção: *Contendo uma apologia em favor da religião cristã contra aqueles que são chamados livres pensadores*. Nesta obra, ele tem como alvo direto o deísmo, movimento que nasceu na Inglaterra no século XVII e se difundiu pela França e pela Alemanha juntamente com a *filosofia da ilustração*, por ele influenciada. O deísmo, conforme veremos na Unidade 4, admite a crença religiosa na existência de Deus, mas com bases exclusivamente racionais. A última obra filosófica de Berkeley, *Siris* (1744), que se afasta ainda mais da epistemologia dos primeiros escritos, é toda ela entretecida de reminiscências e de citações hauridas na tradição religiosa neoplatônica. Aqui, já não há mais referências e alusões explícitas à irrealdade das coisas materiais nem tampouco à doutrina da redução da realidade às ideias. Não menos sintomático é um escrito intitulado *Passive Obedience (Obediência passiva)*. Trata-se de três sermões que Berkeley proferira diante dos alunos do Trinity College, em Dublin, cuja publicação como livro só ocorreu, no entanto, em 1712. Neste tratado, considerado uma das principais fontes para

---

<sup>134</sup> BERKELEY, George. *De Motu*. In *Philosophical Works*, op. cit., § 31.

<sup>135</sup> *Ibid.*, § 32. Itálicos do autor.

o conhecimento da filosofia moral do ator, Berkeley faz também ressaltar a sua posição política, segundo a qual é dever de todo cidadão jamais resistir nem se opor à autoridade estabelecida, cujos direitos, segundo ele, promanam da lei de natureza e, em última instância, da lei divina.<sup>136</sup>

Convém também sublinhar que, independentemente do fato de haver Berkeley lido diretamente as obras de Plotino e de Proclo somente numa fase relativamente tardia de sua vida (1728–1731), é consenso entre os estudiosos considerar a “metafísica neoplatônica” de seus últimos escritos como sendo substancialmente idêntica àquela que já despontara nas primeiras obras. Assim, a imagem do universo que prevalece no *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano* e nos *Três diálogos entre Hylas e Philonous* é aquela de uma mente universal que se exprime com as outras mentes através de uma linguagem ordenada e contínua. Trata-se de uma espécie de física que aprende a decifrar os signos desta linguagem e de uma metafísica que aprende a aprofundar a sua significação. Na sua última obra filosófica, *Siris* (1744), deparamo-nos com um universo que, em muitos aspectos, relembra aquele mundo dos estoicos, que era constituído por um ser literalmente *animado*, cujas transformações, ligadas entre si por um movimento de *simpatia*, eram reguladas por um fogo sutil semelhante a um fluido vital que tudo permeia e tudo penetra. Este fogo não era um ser autônomo, agindo por si próprio, mas se encontrava sob o poder de um ser supremo que é simultaneamente a força que produz todas as coisas, a inteligência que as ordena e a bondade que as torna perfeitas. Berkeley hauriu esta imagem do universo a partir daquele conjunto de escritos neoplatônicos e neopitagóricos que o Renascimento retomara e reinterpretara ao seu modo. Tratava-se dos diálogos de Platão e das *Enéadas* de Plotino, com os comentários de Marsilio Ficino; da *Teologia platônica* de Proclo; dos *Mistérios* de Jâmblico; dos *Escritos herméticos* e de outras obras típicas do período renascentista. Berkeley leu e meditou todas estas obras durante a sua estadia em Rhode-Island, as quais – segundo as informações dos historiadores da época – lhe pareceram revelar uma tradição muito antiga, que se encontrava nas

---

<sup>136</sup> Cf. BERKELEY, George. *Passive Obedience or the Christian Doctrine of not Resisting the Supreme Power, Proved and Vindicated upon the Principles of the Law of Nature*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1929. Veja especialmente os §§ 16-20 e 53-56.

primeiras idades do mundo e que era detentora de um saber oculto, hermético, ou de natureza divina.<sup>137</sup>

Ora, se a epistemologia de base que caracterizou o pensamento do filósofo irlandês, George Berkeley, termina por desembocar inteiramente naquilo que se convencionou denominar uma “metafísica neoplatônica”, e se ele não se deixou menos influenciar, até certo ponto, por um saber e uma curiosidade de caráter hermético – típico do pensamento e da cultura renascentistas –, o método fundamental do filósofo escocês, David Hume, se desenrola não somente a partir e através de uma perspectiva experimental, mas também – e talvez sobretudo – a partir de um pano de fundo onde são evidentes os elementos céticos. Coube, pois, ao autor do *Tratado da natureza humana* conduzir o empirismo britânico pelas vias indiretas de um conhecimento provável, isto é, não plenamente ou não indubitavelmente válido, mas suscetível de e estimulado a passar pelo crivo da experiência e, portanto, da verificação e da *comprovação*.

### 3.4 DAVID HUME: A NATUREZA HUMANA E A TEORIA DO CONHECIMENTO

David Hume (1711–1776) nasceu e faleceu em Edimburgo, capital da Escócia. Na universidade desta mesma cidade, ele estudou jurisprudência, mas seus interesses se voltavam, principalmente, para a filosofia, a literatura e a história. Depois de uma tentativa de se dedicar ao mundo do comércio – chegando mesmo a empregar-se numa companhia importadora de açúcar em Bristol – Hume se transferiu para a França, onde permaneceu e deu prosseguimento aos seus estudos por três anos (1734–1737). Durante este mesmo período, ele redigiu a sua primeira obra, obra fundamental, que foi publicada em 1739 sob o título: *Tratado da natureza humana*. Dado, porém, o caráter abstruso do tratado e, conseqüentemente, o insucesso do ponto de vista editorial, Hume decidiu-se, daí por diante, por afrontar temas filosóficos não mais sob a forma sistemática, mas ensaística. Entrementes, o filósofo havia retornado ao Reino Unido, onde nasceram os quinze *Ensaio*s

---

<sup>137</sup> Cf. BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*, op. cit., II, p. 313. Cf. BERKELEY, George. *Siris: A Chain of Philosophical Reflections and Inquiries Concerning the Virtues of Tar Water, and Divers Other Subjects Connected Together and Arising One from Another*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2008. Veja particularmente os §§ 298–301.

*morais e políticos* (1741), que foram em seguida ampliados e aprofundados. Quanto à matéria do *Tratado da natureza humana*, ela foi retomada e remanejada nas obras: *Investigação sobre o entendimento humano* (1748) e *Investigação sobre os princípios da moral* (1751). A primeira parte dos *Ensaiois morais e políticos*, que foi publicada em 1742, recebeu uma favorável e animadora acolhida por parte do público leitor e, particularmente, dos estudiosos.

Em 1752, Hume foi nomeado diretor da biblioteca da Faculdade dos Advogados de Edimburgo, função que lhe propiciou a oportunidade de dedicar-se com tranquilidade e, ao mesmo tempo, com afincamento à redação da *História da Inglaterra: Da invasão de Júlio César até a ascensão de Henrique VII* (1754–1762). No mesmo ano de 1752, ele publicou os *Discursos políticos*. Em 1757, saiu a *História natural da religião*. Antes, porém, Hume já havia escrito os *Diálogos sobre a religião natural*, que foram publicados postumamente, em 1779.

Em 1763, o filósofo se tornou secretário do Conde de Hartford, embaixador da Inglaterra em Paris, cargo no qual permaneceu até 1766. Na capital francesa, Hume recebeu uma calorosa acolhida nos meios intelectuais, por meio dos quais pôde conhecer pensadores como Diderot, D'Alembert, Holbach e estreitar laços de amizade com outras personalidades ilustres, particularmente com Jean-Jacques Rousseau. Rousseau havia sido exilado da Suíça, em 1766, pelo governo de Berna. Ao regressar ao Reino Unido, Hume lhe ofereceu refúgio na Inglaterra e lhe assegurou, ademais, uma pensão do Estado. No entanto, a ruptura entre os dois pensadores não demorou a consumir-se, porquanto Hume não mais podia suportar o temperamento sombrio e instável, assim como a paranoia que não cessava de obsidiar o filósofo genebrino.

A partir de 1769, Hume, doravante senhor de uma situação financeira que lhe proporcionava conforto e tranquilidade, levou a vida típica de um *gentleman* britânico na cidade que ele tanto amou, Edimburgo. Todavia, na primavera de 1775, o filósofo foi acometido por uma enfermidade gastrointestinal que se foi degradando de maneira contínua e irreversível. No entanto, circundado por amigos e figuras da intelectualidade escocesa, o filósofo – segundo as narrativas de que dispomos – não se deixava nem abater nem se afligir em demasia pelas contínuas dores que o dilaceravam e que, finalmente, o conduziram à morte em 25 de agosto de 1776. Com efeito, poucos meses antes de falecer, Hume compôs uma pequena *Autobiografia* em que relata os sofrimentos decorrentes de seus males gastrointestinais e,

ao mesmo tempo, revela um estado de ânimo sereno e pleno de reconhecimento pelas suas realizações intelectuais. Ao final desta pequena biografia foi acrescentada uma série de cartas que o seu amigo Adam Smith endereçara ao editor de ambos, William Strahan, onde ele descreve os últimos dias do filósofo e tece um comovente panegírico à sua conduta.<sup>138</sup>

Conforme vimos mais acima, a primeira obra de Hume, publicada quando o autor tinha apenas vinte e oito anos de idade (1739), foi o *Tratado da natureza humana*, que trazia como subtítulo: *Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Esta obra é composta de três livros. No Primeiro Livro (*Book I*), o filósofo trata do entendimento, nele incluindo a questão das ideias e de suas associações, como o espaço e o tempo; explora também o problema do conhecimento e da probabilidade, a questão da filosofia cética e de outros sistemas filosóficos. O Segundo Livro (*Book II*) é dedicado à esfera da moral e da psicologia, na qual o autor examina questões relativas ao orgulho e à humildade, ao amor e ao ódio, à vontade e às paixões. O Terceiro Livro (*Book III*) se volta inteiramente para o domínio da moral e, mais precisamente, para a análise das noções de virtude e vício, de justiça e injustiça.

Na última seção do Primeiro Livro, o filósofo confessa que, ao efetuar uma nova análise da natureza humana, de seus limites e de sua capacidade de conhecer, ele terminou por se expor à ojeriza de todos os metafísicos, lógicos, matemáticos e mesmo teólogos. Todavia, ele próprio admite que isso não lhe causava surpresa, porquanto – explícita e vigorosamente – ele havia lançado a sua desaprovação aos sistemas de seus opositores. Por conseguinte, conclui o autor: “Quando eu olho para fora, prevejo, em todos os lados, disputas, contradição, raiva, calúnia e detração. Quando dirijo o olhar para

---

<sup>138</sup> Cf. HUME, David. *My Own Life*. New York: Cosimo Classics, 2015. Veja também: HARRIS, James A. *Hume: An Intellectual Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. Para a epistemologia e a ética humeanas, veja: MACNABB, D. G. C. (editor). *Hume: His Theory of Knowledge and Morality*. London: Routledge, 2020. Para uma introdução à epistemologia e à metafísica humeanas, veja: DICKER, Georges. *Hume's Epistemology and Metaphysics: An Introduction*. London: Routledge, 1998. Sobre a filosofia da religião em Hume, consulte: GASKIN, J. C. A. (editor). *Hume's Philosophy of Religion*. London: Palgrave Macmillan, 1987.

dentro de mim mesmo, não encontro senão dúvida e ignorância”.<sup>139</sup> Saliente-se, ademais, que, na perspectiva de Hume, o estudo da *natureza humana* é a única ciência do homem e, no entanto, até o presente ela tem sido a mais negligenciada de todas as ciências. Não obstante, isto não é um motivo para abandonar nem a sua busca, nem a sua investigação meticulosa, pelo contrário, enfatiza o filósofo: “Um verdadeiro cético é aquele que se mostrará desconfiado tanto em relação às suas dúvidas filosóficas quanto em relação à sua própria convicção filosófica. Ele jamais recusará qualquer satisfação inocente que a ele se venha oferecer em virtude de qualquer uma delas”.<sup>140</sup> Fiel, portanto, ao seu método fundamental do conhecimento, que inclui a indagação criteriosa, mas também a dúvida, Hume assevera que nada é mais minuciosamente e acuradamente explorado pela mente humana do que as causas de cada fenômeno. Esta é a razão pela qual o filósofo não se dá por satisfeito em conhecer as causas imediatas, mas prossegue na sua tarefa até chegar ao último e originário princípio dos objetos que investiga.<sup>141</sup>

Ora, neste mesmo Livro I, Parte I, Seção IV, ao discorrer sobre o vezo que revelam alguns pensadores de indefinidamente indagarem acerca das causas e da origem das coisas, Hume adverte que nada é mais indispensável ao filósofo do que refrear o seu impulso de querer incondicionalmente alcançar uma suposta, última e definitiva causa. Ele deve, ao invés, contentar-se em fundamentar a sua doutrina a partir de um determinado número de experimentos, pois, além deste limite, ele poderia extraviar-se em especulações obscuras e fantasiosas.<sup>142</sup> Esta ponderação é tanto mais importante quando se leva em consideração que uma das principais – senão a principal – descoberta ou intuição de Hume foi, justamente, a de ter posto em questão o conceito de causalidade. Essa problemática, ele a desenvolve tanto no *Tratado da natureza humana* (1739), quanto na *Investigação sobre o entendimento humano* (1748). Se, portanto, no *Tratado*, Hume sondara os limites e as possibilidades que tem o espírito humano de conhecer os objetos que lhe são exteriores, como também as paixões e as virtudes que o constituem inerentemente, na *Investigação*, ele retomará, reformulará e aprofundará as suas análises centrando-as em torno da formação e da

---

<sup>139</sup> HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. London: Penguin Books, 1969, Book I, Part IV, VII.

<sup>140</sup> Ibid.

<sup>141</sup> Cf. *ibid.*

<sup>142</sup> Cf. *ibid.*, Book I, Part I, IV.

dinâmica do próprio conhecimento. Mas em que consistem as condições do conhecimento? Primeiramente, na noção de percepção.

Efetivamente, a noção de percepção havia sido explorada já na primeira seção do Primeiro Livro do *Tratado*, onde o filósofo buscara compreender a origem das ideias. Todas as percepções da mente humana – afirmava ele – são constituídas de duas espécies distintas: as impressões e as ideias. A diferença entre ambas reside no grau de força e de vivacidade que caracteriza as primeiras, que incluem todas as nossas sensações, paixões e emoções. Quanto às ideias, elas se manifestam através de pálidas ou foscas imagens que, no entanto, se conservam graças à memória e pelas quais nós somos aptos a formar os nossos discursos e a desenvolver os nossos raciocínios. Outra distinção que convém sublinhar é aquela que existe entre as *percepções simples* e as *percepções complexas*. Pelas primeiras, o filósofo quer significar as impressões e as ideias que não admitem separação, ao passo que as *percepções complexas* podem ser distinguidas e separadas umas das outras. Como exemplo destas últimas, Hume evoca a maçã, que é dotada de uma cor, um gosto e um cheiro particulares, os quais podem facilmente ser distinguidos ou separados entre si.<sup>143</sup> A questão, porém, que convém elucidar é a de como se dá a conexão entre as diferentes ideias ou, para exprimi-lo de outro modo: como se formam o discurso, as qualificações e significações que dele redundam?

Com efeito, pondera o filósofo, dado que as ideias simples podem ser separadas e de novo reunidas ao sabor da imaginação, nada seria mais extraviador do que as operações dessa faculdade, caso não fosse ela guiada por alguns princípios universais que, até certo ponto, a tornam uniforme. De fato, se não houvesse esses princípios unificadores, as ideias simples estariam inteiramente à mercê do acaso, resultando daí a impossibilidade de elas se vincularem regularmente às ideias complexas. Urge, pois, que haja uma força apta a introduzir entre elas um laço de união ou uma qualidade comum que as aproxime e as associe. Estas qualidades são em número de três: a semelhança, a contiguidade no tempo e no espaço e a causalidade, que automaticamente reenvia ao efeito.<sup>144</sup> Assim, uma pintura ou uma foto nos transporta naturalmente para o original (semelhança); a menção de um apartamento num edifício nos leva invariavelmente a cotejá-lo com os outros

---

<sup>143</sup> Cf. *ibid.*, Book I, Part I, I.

<sup>144</sup> Cf. *ibid.*, Book I, Part I, IV.

apartamentos (contiguidade); a lembrança de uma ferida dificilmente nos impede de pensar na dor que ela suscita (causa e efeito).<sup>145</sup>

Como se pode constatar, essas três qualidades estão intrinsecamente relacionadas entre si na medida em que elas guiam ou regulam as diferentes associações que, graças à memória, nós operamos através da linguagem. Esta é a razão pela qual Hume assevera que todos os objetos da razão humana se dividem *naturalmente* – conforme ele próprio se exprime – em duas espécies: *relações de ideias* e *relações de fatos*. À primeira, pertencem as ciências da geometria, da álgebra, da aritmética e, em suma, toda e qualquer afirmação que, intuitiva ou demonstrativamente, seja correta. Se, pois, declaramos: o quadrado da hipotenusa é igual à soma do quadrado dos dois lados, trata-se aí de uma proposição referente a uma relação de figuras. Se, em contrapartida, dissermos: três vezes cinco são iguais à metade de trinta, teremos então uma proposição concernente a uma relação de números. Curiosamente, Hume não se serve – pelo menos explicitamente – do termo *a priori*. No entanto, ele afirma que proposições desta espécie podem ser descobertas por uma simples operação do pensamento sem, portanto, depender de algo existente no universo. Melhor ainda, completa o filósofo: “Embora jamais tenha havido um círculo ou um triângulo na natureza, as verdades demonstradas por Euclides manterão para sempre a sua certeza e a sua evidência”.<sup>146</sup>

Ora, no que tange às *relações de fatos*, elas não se fundam sobre o princípio de não-contradição, conseqüentemente, a evidência que possuímos de sua veracidade, embora grande, não se iguala àquela das *relações de ideias*. Isto significa que o contrário de todo fato é também possível, porquanto eles não encerram contradição entre si. Para corroborar este raciocínio, Hume se vale de um exemplo expresso pela seguinte proposição: *O sol não se levantará amanhã*. Essa proposição é não menos inteligível e não implica mais contradição que esta outra: *Amanhã o sol se levantará*. Debalde tentaríamos demonstrar a veracidade ou a falsidade de uma ou de outra, pois se elas fossem *demonstrativamente* verdadeiras ou falsas, elas implicariam contradição entre si e jamais poderiam ser distintamente concebidas pela mente humana.

---

<sup>145</sup> Cf. HUME, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. La Salle: Open Court, 1988, Section III.

<sup>146</sup> *Ibid.*, Section IV.

Isto leva Hume a concluir que todos os raciocínios referentes a *relações de fatos* parecem basear-se na relação de *causa e efeito*. Melhor ainda: somente mediante esta relação podemos ir além da evidência da nossa memória e dos nossos sentidos. Nesta perspectiva, se se perguntasse a um homem por que ele acredita que um amigo seu se encontra num determinado país e numa data precisa, ele daria, talvez, como resposta que dele teria recebido uma carta ou que, no passado, ele fizera realmente planos para, em tal período, visitar aquela região. Outro exemplo aduzido, tirado provavelmente do romance de Daniel Defoe (*Robinson Crusoe*) consiste em explicar a presença de um relógio ou de uma máquina numa ilha deserta evocando o fato de que alguém tenha estado lá. Mas o que, afinal de contas, nos permite inferir com tanta certeza que de uma determinada causa decorrerá necessariamente um determinado efeito, ou que tal efeito é o resultado de tal causa? A este propósito, elucida o filósofo: “Eu ousarei afirmar, como uma proposição geral que não admite exceção, que o conhecimento dessa relação não é, de forma alguma, alcançado através de raciocínios *a priori*, mas resulta totalmente da experiência, quando constatamos que certos objetos particulares estão constantemente ligados entre si”.<sup>147</sup> No entanto, nenhum objeto é capaz de revelar, mediante as qualidades que se impõem aos sentidos, as causas que o produziram ou os efeitos que dele possam derivar. Tudo o que a experiência nos pode ensinar é que a partir de causas semelhantes – ou que nos parecem como tais – são esperados efeitos que também nos parecem semelhantes. Não obstante, esta expectativa não é corroborada pela própria experiência. É antes o contrário que ocorre: a esperança de que tal efeito apareça, ou reapareça, é o pressuposto mesmo daquilo que experienciamos no passado. Hoje nós vimos o sol nascer, logo, amanhã assistiremos a um novo nascimento do sol. Se o sol hoje se levantou, ele deverá *necessariamente* levantar-se novamente amanhã. Mas o que significa esta *necessidade*? De onde a tiramos? Onde reside o seu princípio? Segundo Hume, este princípio reside na própria natureza humana.

Efetivamente, trata-se de uma *repetição* que desperta a disposição do sujeito a representar, ou a *renovar*, o mesmo ato que antes havia experienciado, e isto independentemente de toda e qualquer argumentação ou de todo e qualquer raciocínio cogente. A este propósito, o filósofo é enfático ao afirmar: “Todas as vezes que a repetição de um determinado ato

---

<sup>147</sup> Ibid.

ou de uma operação produz uma propensão a renovar o mesmo ato ou a mesma operação, sem ser impelida por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos sempre que esta propensão é o efeito do *hábito*".<sup>148</sup> Deve-se, no entanto, destacar que, ao fazer esta ponderação, Hume emite simultaneamente a ressalva segundo a qual ele não tenciona, ao se utilizar do termo "hábito", dar a razão última ou o significado derradeiro dessa propensão. Antes, ele sublinha que está simplesmente a apontar para um princípio da natureza humana, que é universalmente reconhecido e cujos efeitos também se deixam facilmente verificar. Por conseguinte, querer levar adiante uma investigação que procurasse, a todo custo, descobrir a causa da causa dessa propensão redundaria num processo infinito que, por isto mesmo, não chegaria a lugar nenhum. Esta é a razão pela qual o filósofo conclui dizendo que já é suficiente ter descoberto uma proposição inteligível capaz de mostrar que, pela combinação constantemente repetida de dois objetos – por exemplo, calor e chama, peso e solidez – o sujeito se *habitua* a esperar que de um desses fenômenos siga necessariamente o outro.<sup>149</sup>

A partir dessas considerações, pode-se constatar que a teoria do conhecimento tal como Hume a desenvolveu e a reinterpreto repousa essencialmente sobre o plano da sensibilidade e, portanto, da probabilidade. Trata-se do mundo das impressões, das ideias e das conexões que entre elas se realizam, o que permitiu ao filósofo submeter a uma crítica radical os dois conceitos básicos da metafísica tradicional: a substância e a causalidade. Todavia, ao restringir a capacidade cognoscitiva da razão ao domínio do provável, Hume dava simultaneamente o flanco aos inúmeros ataques que o seu método empírico fundamental inevitavelmente suscitaria. Mas, não obstante esses ataques, o filósofo se manteve fiel à sua própria perspectiva e às suas análises de base, cujas implicações e consequências permearão, atravessarão e pontilharão as suas investigações em torno da moral e da religião.

### 3.5 HUME: A MORAL E A RELIGIÃO

Estava em voga, na época de Hume, uma acirrada disputa em torno das valorações morais que encerravam duas tendências principais. De um

---

<sup>148</sup> Ibid., Section V, Part I. Itálicos do autor.

<sup>149</sup> Cf. *ibid.*

lado, havia uma corrente que reivindicava uma fundamentação racional para o agir ético, a qual era notadamente representada por Samuel Clarke (1675–1729). Este pensador foi o autor de uma obra intitulada: *Uma demonstração do ser e dos atributos de Deus*, onde ele sustentava que as leis morais são eternas e necessárias como as verdades matemáticas e que o cristianismo será verdadeiro se a moral que ele ensina for conforme à razão. De outro lado, porém, havia a tendência que valorizava a crença, o sentimento e, mais precisamente, o sentido ou o tato capaz de detectar os móveis e as motivações morais. Esta teoria era defendida pelo pastor presbiteriano e professor de filosofia moral em Glasgow, Francis Hutcheson (1694–1746). Numa de suas obras, *Investigação sobre a origem das nossas ideias da beleza e da virtude*, ele retoma a intuição de Anthony Ashley-Cooper, conde de Shaftesbury, segundo a qual existe um “senso moral” que se manifesta pela capacidade que tem a mente humana de receber aprovação e/ou reprovação. É, pois, a partir desta capacidade basilar que, segundo o autor, se geram todas as demais ideias morais. Em meio a esta lição, Hume não toma partido nem pela corrente que reconhece somente a razão como fundamento das valorações morais nem tampouco por aquela outra que vê somente no sentimento a base do agir moral.

Efetivamente, já na primeira seção da *Investigação sobre os princípios da moral* (1751), o filósofo adverte que ambos os lados da questão – tanto aquele que reivindica somente a razão como instância apta a discernir as distinções morais, quanto aquele outro que intenta resolver todas as determinações morais na esfera do sentimento – são suscetíveis de argumentos especiosos.<sup>150</sup> Na concepção humeana, ao invés, existe nos juízos morais – como no juízo sobre a causalidade – uma universalidade que é reconhecida e deve, portanto, ser examinada e elucidada nas suas manifestações essenciais. Segundo o filósofo, estes juízos resultam da aprovação ou da desaprovação dos nossos atos por parte daqueles que, direta ou indiretamente, a nós se dirigem e que, evidentemente, usam a linguagem como o meio privilegiado na construção de suas tábuas de valores. Hume vai tão longe a ponto de afirmar: “A própria natureza da linguagem nos guia quase infalivelmente na formação de um juízo desta natureza”.<sup>151</sup>

---

<sup>150</sup> Cf. HUME, David. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 1998, Section 1.

<sup>151</sup> *Ibid.*

Pautando-se pela tradição hedonista e, mais precisamente, pela moral utilitária característica dos pensadores britânicos, Hume considera que o fim de todas as especulações morais consiste em nos ensinar o nosso dever. Mas de que modo? De um lado, pelas representações apropriadas da deformidade do vício e, de outro, pelas representações que construímos em torno da beleza da virtude. É, pois, a partir destas representações que se geram os respectivos *hábitos* e que, por conseguinte, se aprende a evitar os vícios e, inversamente, a abraçar as virtudes. Mas, afinal de contas, em que consiste o método humeano da investigação da moral? De acordo com o próprio filósofo, trata-se de um método muito simples, na medida em que convém analisar, através do conjunto das qualidades mentais, o *mérito pessoal* que caracteriza os indivíduos e, conseqüentemente, o seu agir moral. Para isto, Hume realça a necessidade de se levar em conta todo atributo que torna um homem digno de estima e afeição ou, ao contrário, de ódio e de desprezo. Devem-se também examinar os hábitos, os sentimentos e as faculdades que constituem as diferentes pessoas e que são responsáveis pelo louvor ou pelo reproche que se lhes adjudica.

Trata-se, portanto – enfatiza o filósofo –, de uma questão de fato, e não de ciência abstrata, o que equivale a dizer que o método a seguir é, fundamentalmente, o *método experimental*, pelo qual se deduzem máximas gerais a partir do cotejo e do exame de instâncias particulares. Por conseguinte, como se trata de uma questão de fato e não de ciência abstrata, dela se auspiciam resultados comprovativos e, portanto, exitosos. A este método, Hume confronta – repelindo-o – aquele outro método pelo qual primeiramente se estabelece um princípio genérico e abstrato e, em seguida, dele se faz derivar uma variedade de inferências e conclusões. Este último método, concede o filósofo, embora possa ser considerado, do ponto de vista formal, como sendo mais perfeito e mais engenhosamente construído que o anterior, apresenta o inconveniente de não se coadunar com as imperfeições da natureza humana, de sorte que ele pode transformar-se numa fonte comum de ilusões e de erros não somente para esta, mas também para as outras matérias com ela aparentadas.<sup>152</sup> Esta ênfase dada aos fatos e ao *método experimental* tem mais de uma relação com a concepção básica que Hume apresenta em torno da religião em geral e da crença em particular.

Efetivamente, Hume dedicou dois estudos específicos à filosofia da religião: *Diálogos sobre a religião natural*, publicação póstuma de 1779, e

---

<sup>152</sup> Cf. *ibid.*

*História natural da religião*, publicada em 1757, mas redigida posteriormente aos *Diálogos*. Há também um ensaio que veio a lume postumamente sob o título: *Da imortalidade da alma* (1777), onde o filósofo critica os argumentos metafísicos, físicos e morais que tentam sustentar a doutrina da imortalidade e onde ele reduz a crença nesta doutrina a um puro objeto de fé.<sup>153</sup> Todavia, já na *Investigação sobre o entendimento humano* (1748), *Seção X*, ao analisar a questão dos milagres, o filósofo evoca, de maneira irônica, a máxima segundo a qual nenhum testemunho é suficiente para estabelecer a veracidade de um milagre, a menos que o testemunho seja de tal monta que a sua falsidade seja ainda mais miraculosa que o próprio fato que ele tenta estabelecer.<sup>154</sup> Na mesma obra, *Seção XI*, que trata da *Providência particular e do Estado futuro*, Hume se empenha em demonstrar a impossibilidade mesma de se provar a existência de Deus a partir de fundamentos racionais. Para fazê-lo, ele começa por criticar o argumento derivado da *ordem da natureza*, onde aparecem, consoante a tradição de uma teodiceia que remonta aos estoicos, as marcas ou os indícios da inteligência, do governo e do desígnio de Deus. Dito de outro modo, trata-se do argumento que vai dos efeitos às causas. Ora, causa e efeito devem ser proporcionais entre si, de sorte que jamais devemos atribuir à causa outras qualidades além daquelas que se podem também verificar no efeito. Quando se trata, porém, de causas infinitamente remotas, cujas proporções e relações com seus supostos efeitos são impossíveis de determinar, é-se obrigado a concluir que a ascensão que pretendem realizar os filósofos com o auxílio da razão só poderia materializar-se mediante a fantasia ou, para empregar suas próprias palavras, com as “asas da imaginação”.<sup>155</sup>

Nos *Diálogos sobre a religião natural*, assistimos à disputa entre três personagens que defendem respectivamente a sua própria posição doutrinal: Demeia é o teólogo tradicionalista, Cleanto é o porta-voz da religião natural, ao passo que Filão é o crítico cético que desempenha o papel de mediador entre os outros dois interlocutores. Toda a argumentação gira em torno da validade, ou não validade, das provas da existência de Deus. Demeia, fiel à tradição apologética e escolástica cristã, sustenta que nada se pode dizer a

---

<sup>153</sup> Cf. HUME, David. *Of the Immortality of the Soul*. New York: Cosimo Classics, 2020.

<sup>154</sup> Cf. HUME, David. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, op. cit., Section X, Part I.

<sup>155</sup> Cf. *ibid.*, Section XI.

respeito da essência de Deus, ao passo que se pode demonstrar a sua existência. Cleanto, por sua vez, defende a tese segundo a qual se pode racionalmente conhecer tanto a existência quanto a essência de Deus. Em meio a estas duas teses, Filão assevera que a razão não é capaz de nos dar certeza alguma acerca de Deus. Consequentemente, nenhuma das duas provas anteriormente evocadas se revela absolutamente válida, mas tão somente provável. Com efeito, no final da Quarta Parte do diálogo, Filão responde a Cleanto argumentando que os naturalistas tentam explicar os efeitos particulares através de causas mais gerais, conquanto estas causas terminem também por se tornarem totalmente inexplicáveis.<sup>156</sup> Esta elucidação de Filão está essencialmente relacionada com o que havia desenvolvido Hume na *Investigação sobre o entendimento humano* a respeito da impossibilidade de se provar a existência de Deus a partir de um suposto nexos causal. Efetivamente, conforme vimos mais acima, Hume mantém a visão segundo a qual causa e efeito devem ser proporcionais entre si, de sorte que não se devem jamais atribuir à causa outras qualidades além daquelas que já estão contidas no efeito e que, portanto, podem ser verificadas. Destarte, acrescentar conteúdos a uma causa – sobretudo quando se trata de uma causa remotíssima – através de inferências que se obtêm somente mediante hipóteses, é uma tarefa que só pode ser realizada com o auxílio das “asas da imaginação”.

Ora, é utilizando-se de argumentos similares, mas com base nos princípios, que Filão tenta igualmente mostrar a Demeia as aporias que sobrevêm a todo aquele que tenta provar a existência de Deus a partir do cosmos. No nosso pequeno canto deste imenso universo, observa Filão, existem quatro princípios que se denominam *razão, instinto, geração e vegetação*. Estes princípios – continua o interlocutor – são semelhantes uns aos outros e são também, *a fortiori*, causas de efeitos semelhantes. Consequentemente, além destes princípios, não poderíamos *naturalmente* supor outros princípios que nos pudessem fornecer a chave para examinarmos cada parte desta imensurável fábrica, que é o universo. É, portanto, forçoso admitir – remata Filão – que seria uma palpável e evidente parcialidade intentar confinar nossa visão inteiramente nos limites daquele princípio que melhor convém às nossas mentes.<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> Cf. HUME, David. *Dialogues concerning Natural Religion*. In *Writings on Religion*. La Salle: Open Court, 1992, p. 224-225.

<sup>157</sup> Cf. *ibid.*, p. 240.

O diálogo, a rigor, não se conclui, porquanto o personagem que supostamente relata a conversação entre os três interlocutores – e que se chama Pamphilus – faz notar, nas últimas linhas deste escrito, que os princípios que evocara Filão eram *mais prováveis* que aqueles avançados pelo seu interlocutor, Demeia, ao passo que os de Cleanto se *aproximavam* mais da verdade.<sup>158</sup> Sem também apresentar uma conclusão cabal, mas deixando paradoxalmente em suspenso aquilo que poderia suscitar uma variedade de interpretações, Hume tece, no último parágrafo da *História natural da religião* (1757), as seguintes ponderações:

O todo é uma adivinhação, um enigma, um inexplicável mistério. Dúvida, incerteza, suspensão do juízo aparecem como sendo, a respeito deste assunto, o único resultado do nosso mais acurado escrutínio. Mas tal é a fragilidade da razão humana, e tal o irresistível contágio da opinião, que mesmo esta deliberada dúvida poderia dificilmente ser sustentada. Não fomos além desta visão e, opondo uma espécie de superstição à outra, abandonamos todas elas às sus próprias querelas. Quanto a nós, enquanto duram a sua fúria e a sua discórdia, refugiamo-nos, felizes, nas tranquilas, embora obscuras, regiões da filosofia.<sup>159</sup>

## REFERÊNCIAS

BELAVAL, Yvon (directeur). *Histoire de la philosophie*, 3 v. Encyclopédie de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1973, II.

BELAVAL, Yvon. *Leibniz: Initiation à sa philosophie*. Paris: Vrin, 2005.

BERKELEY, George. *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*. In *Philosophical Works*. London: Everyman, 1980.

BERKELEY, George. *De Motu*. In *Philosophical Works*. London: Everyman, 1980.

---

<sup>158</sup> Cf. *ibid.*, p. 292.

<sup>159</sup> HUME, David. *The Natural History of Religion*. In *Writings on Religion*. La Salle: Open Court, 1992, p. 182.

BERKELEY, George. *Passive Obedience or the Christian Doctrine of not Resisting the Supreme Power, Proved and Vindicated upon the Principles of the Law of Nature*. New York: Charles Scribner's Sons, 1929.

BERKELEY, George. *Siris: A Chain of Philosophical Reflections and Inquiries Concerning the Virtues of Tar Water, and Divers Other Subjects Connected Together and Arising One from Another*. Whitefish: Kessinger Publishing, 2008.

BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*, 3 v. Paris: PUF, 1985, v. II.

CRESSON, André. *Leibniz: Sa vie, son œuvre, sa philosophie*. Paris: PUF, 1958.

DANCY, Jonathan. *Berkeley: An Introduction*. London: Basil Blackwell, 1991.

DICKER, Georges. *Hume's Epistemology and Metaphysics: An Introduction*. London: Routledge, 1998.

FRAISSE, Jean-Claude. *L'œuvre de Spinoza*. Paris: Vrin, 1978.

GASKIN, J. C. A. (editor). *Hume's Philosophy of Religion*. London: Palgrave Macmillan, 1987.

HARRIS, James A. *Hume: An Intellectual Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

HUME, David. *My Own Life*. New York: Cosimo Classics, 2015.

HUME, David. *A Treatise of Human Nature*. London: Penguin Books, 1969.

HUME, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. La Salle: Open Court, 1988.

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

HUME, David. *Of the Immortality of the Soul*. New York: Cosimo Classics, 2020.

HUME, David. *Dialogues concerning Natural Religion*. In *Writings on Religion*. La Salle: Open Court, 1992.

HUME, David. *The Natural History of Religion*. In *Writings on Religion*. La Salle: Open Court, 1992, p. 182.

KENNINGTON, Richard (editor). *The Philosophy of Baruch Spinoza*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2018.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Essais de théodicée*. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Monadologia*. Milano: Bompiani, 2004.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Les Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*. In *Monadologia*. Milano: Bompiani, 2004.

MACNABB, D. G. C. (editor). *Hume: His Theory of Knowledge and Morality*. London: Routledge, 2020.

MUEHLMAN, Robert G. *Berkeley's Ontology*. Indianapolis: Hackett, 1992.

NADLER, Steven. *Spinoza: A Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

NADLER, Steven. *Spinoza's Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

ROCCA, Michael Della. *Spinoza*. New York: Routledge, 2008.



## UNIDADE 04 – O DEÍSMO, O SÉCULO DAS LUZES, A NATUREZA E A MORAL

# 04

**Objetivo da unidade:** Apresentar as correntes filosófico-teológicas que marcaram o pensamento do século XVIII na Inglaterra, na França e na Alemanha.

### **Conteúdos da unidade:**

- 1) O deísmo e a moral do sentimento: Toland, Tindal, Shaftesbury e Hutcheson.
- 2) As teorias da natureza: a Enciclopédia, La Mettrie, Holbach, Helvétius, Maupertuis.
- 3) O século das luzes na França: Bayle, Montesquieu, Voltaire.
- 4) O século das luzes na França: Turgot, Condorcet, Condillac.
- 5) Rousseau: a educação, o estado de natureza e a sociedade.

### **Características gerais da filosofia no século XVIII**

Foram três as principais tendências que animaram o cenário filosófico e cultural da Europa no século XVIII: a moral, a teologia – da qual o deísmo foi uma das mais eloquentes expressões – e a *filosofia da ilustração*.

A corrente de pensamento filosófico-teológico denominada deísmo teve as suas origens nas últimas décadas do século XVII, na Inglaterra. Ao longo do século XVIII, ela se difundiu, modificando-se, na França e na Alemanha. Em virtude, pois, de sua expansão e de sua influência, ela contribuiu de maneira decisiva, juntamente com a *filosofia da ilustração*, para que o século XVIII – mormente a sua segunda metade – se tornasse, cultural e filosoficamente, um dos períodos mais ricos dos tempos modernos.

O deísmo tem como base doutrinal a crença religiosa na existência de Deus a partir de critérios e de fundamentos predominantemente racionais. Refutando toda forma de revelação, de autoridade divina e de culto, ele admite tão somente aqueles princípios religiosos e morais que o homem pode atingir com o auxílio da própria razão. Esta é uma das razões pelas quais os deístas, ao desenvolverem suas indagações, fazem frequentemente apelo à natureza como o estofa sensível, a partir e através do qual se manifestam as leis, a ordem e a regularidade do universo. Mas o próprio termo “deísmo” é vago, na medida em que ele encerra muito mais uma atitude geral e uma tentativa de explicar a base intelectual da religião do que propriamente um conjunto específico de doutrinas. Não obstante isto, os deístas se serviram de princípios que serão caros aos pensadores do *século das luzes*, especialmente àqueles que se serviram do cânon da razão, para estabelecerem o que é compatível, ou não compatível, com a ideia de Deus. Conseqüentemente, a sua ênfase recaía sobre o primado da razão, sobre a importância da religião natural e, do ponto de vista ético, sobre a noção de tolerância. No plano negativo, as suas dúvidas e críticas se voltavam contra a crença nos dogmas, tais como a encarnação e a Trindade, contra as doutrinas da imortalidade e da revelação, contra a reivindicação de intervenções miraculosas e, enfim, contra a confiança posta na autoridade das Escrituras e do magistério da Igreja. Não se verifica, porém, um sistema específico de ideias ligando entre si os diferentes pensadores deste movimento. Por conseguinte, resulta difícil não somente definir o deísmo de maneira clara e objetiva, mas também classificar, a partir de padrões únicos e inconfundíveis, os seus mais relevantes representantes: John Toland, Matthew Tindal, o Conde de Shaftesbury, John Locke, John Tillotson, Voltaire, Ralph Cudworth e, juntamente com este, outros platônicos da Escola de Cambridge. Ademais, embora o deísmo não tenha tido relações diretas com a *filosofia da ilustração*, resta que ambos os movimentos são as mais ricas manifestações do clima cultural e racional que predominou ao longo do século XVIII e, notadamente, durante a sua segunda metade.

Ora, o racionalismo que marcou o século XVIII é bem diferente daquele que conhecemos ao longo do século XVII, cujos expoentes são o jurista Hugo Grotius e os filósofos Descartes, Hobbes, Gassendi, Malebranche, Spinoza e Leibniz. Segundo Émile Bréhier, foi a partir da ideia de absoluto que, de modo geral, este racionalismo procurou fundamentar as regras do pensamento e da ação. Destarte, a razão cartesiana aspirou a descobrir essências ou naturezas cuja imutabilidade seria garantida pelo

próprio Deus. Foi também no seio de Deus que Malebranche assegurou divisar as ideias. Quanto a Leibniz, os princípios que regem o conhecimento são, para ele, os mesmos princípios da ação divina. Os elementos que caracterizam este ou estes racionalismos poderiam, portanto, ser resumidos da seguinte maneira: em primeiro lugar, a regra de todo pensar e de todo agir é transcendente ao indivíduo; o apriorismo e o inatismo são os mananciais de onde jorram os critérios do conhecimento, que não podem depender nem do acaso nem das vicissitudes da experiência individual.<sup>160</sup>

Mas se, por um lado, o século XVIII conservou intactas a confiança e a aposta na razão – cuja expressão máxima foi a *filosofia da ilustração* – deve-se, por outro lado, perguntar-se que tipo de transformação sofreu esta mesma razão que, depois de Descartes, e sobretudo graças a Locke, deslocou o seu eixo de indagações para outra direção, vale dizer, para a fonte do conhecimento. Tratava-se então de um redimensionamento que levava em consideração, além da questão propriamente epistemológica, uma problemática essencialmente ética e antropológica. Urgia, portanto, colocar a experiência como a condição *sine qua non* de todo saber e de todo agir moral. Consequentemente, a razão não mais podia arrogar-se o direito de estender o seu domínio para além dos limites da experiência, fora dos quais subsistiam tão somente aporias, hipóteses e ficções. Para dizê-lo de outro modo, procurava-se, a partir de então, estabelecer as regras do pensar e do agir dentro da própria esfera da experiência e do raciocínio, que se revelavam como a última instância além da qual não se podia mais apelar. É, pois, a partir deste pano de fundo que se podem enumerar algumas características básicas pelas quais se reconhece a *filosofia da ilustração* ou o *século das luzes*.<sup>161</sup>

---

<sup>160</sup> Cf. BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*, 3 v. Paris: PUF, 1985, v. II, p. 284.

<sup>161</sup> A *filosofia da ilustração* ou o *século das luzes* são as traduções do francês: *la Philosophie des Lumières* e do alemão: *die Aufklärung*. Qualquer uma destas duas expressões em português é preferível ao termo *iluminismo*, que é uma palavra específica para designar uma doutrina de caráter metafísico e místico, que se difundiu ao longo dos séculos XVII e XVIII, e que era fundamentada na crença de uma *iluminação interior*, inspirada diretamente por Deus. Esta doutrina teve como principais representantes o teósofo e místico luterano, nascido na Silésia, Jakob Böhme (1575–1624); o naturalista, místico e teósofo sueco Emanuel Swedenborg (1688–1772) e o teósofo francês Louis Claude de Saint-Martin (1743–1803).

**01)** Assinalava-se, antes de tudo, um primado à razão, tanto no plano epistemológico quanto no plano ético. Emblemático a este respeito é o ensaio de Immanuel Kant, publicado em 1784, sob o título: *Resposta à pergunta: O que é a ilustração?*<sup>162</sup> Aqui, o filósofo analisa a noção de autonomia da razão, que se manifesta essencialmente pela saída do indivíduo de sua condição de *minoridade* para uma condição de *maioridade*. O indivíduo é, pois, considerado *maior*, ou *adulto*, quando ele é capaz de se servir do próprio intelecto sem o auxílio de outrem.

**02)** Convém, de resto, notar que a ênfase dada à razão e à liberdade incluía também uma nova concepção da educação e, mais precisamente, da educação pública, pela qual se esperava que a humanidade, uma vez *esclarecida*, seria apta a mover-se para um futuro mais promissor. Dado, de fato, que os indivíduos eram estimados tanto mais sábios quanto mais eles soubessem conformar-se às leis, era necessário – como decorrência óbvia dessa perspectiva – dotá-los de uma instrução sólida que incluía o conhecimento de seus direitos e deveres recíprocos. Assim, seriam eles capazes de estabelecer a harmonia que se esperava reinar nos próprios Estados e nas relações destes com outros países.

**03)** Em conexão com essa questão, foi revalorado o conceito de natureza e, conseqüentemente, a teoria de *lei natural* que se fundamentava no jusnaturalismo, o qual, remontando a Hugo Grotius, prescindia de todo apelo a uma autoridade divina ou transcendente à própria natureza. Vinculada à *lei natural* se encontrava a *lei escrita*, ou *lei positiva*. Quanto à concepção da natureza, ela se desenvolveu, reinterpretada, a partir de uma perspectiva básica de caráter racional e universal, cuja última instância repousava sobre a sua própria imanência. Ressaltava-se igualmente a filosofia da natureza peculiar a Isaac Newton, cujo método fundamental consistia na observação e na experiência.

**04)** Destacaram-se, ademais, as ideias de *progresso* e de *construção do novo*, porquanto se tratava de uma nova era e, conseqüentemente, de um novo mundo a ser edificado a partir e através da própria ação livre do homem. Se a concepção de mundo que prevaleceu ao longo da Idade Média era essencialmente baseada na doutrina da criação, pela qual se assinalava a cada ser a função que lhe competia exercer no seio da natureza, no *século das luzes* – e na Idade Moderna em geral – a ênfase foi deslocada para uma visão

---

<sup>162</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In *Was ist Aufklärung?* Stuttgart: Reclam, 1994.

de mundo cuja construção dependia tão somente da liberdade e da autonomia humanas. Melhor ainda: o homem era responsável não somente pela construção, ou reconstrução, do mundo no qual ele habitava, mas também pela manutenção e o incremento de suas relações com os outros indivíduos.

**05)** Outro elemento relevante que vincou o *século das luzes* foi o da crítica e da rejeição à tradição e a todo tipo de autoritarismo herdado dos séculos anteriores. Essa rejeição se materializou nomeadamente através de uma atitude de protesto contra as formas positivas que se haviam incorporado na política, na religião e na Igreja. Por conseguinte, elas eram vistas como o resultado de uma imposição autoritária ou de um instrumento de domínio que fomentava, entre outros males, a superstição e a intolerância.

#### 4.1 O DEÍSMO E A MORAL DO SENTIMENTO: TOLAND, TINDAL, SHAFTESBURY E HUTCHESON

Dentre os principais representantes do movimento deísta no Reino Unido se destacam John Toland, Matthew Tindal e, de certo modo, Anthony Ashley Cooper, conde de Shaftesbury.

**John Toland** nasceu em 1670, em Redcastle, Irlanda, e faleceu em 1722, em Putney, Londres. Oriundo de uma família católica, ele se converteu ao protestantismo e seguiu o partido dos Whigs, o qual reunia as tendências liberais do Reino Unido contrapondo-se, portanto, ao Tory Party, que abrigava a ala conservadora. A obra mais famosa de Toland, publicada em 1696, tinha como título significativo: *Cristianismo sem mistério*.<sup>163</sup> Neste estudo, que suscitou o interesse de Leibniz, Toland se propunha demonstrar que, nos Evangelhos, nada existe que seja contrário ou superior à razão. O livro, que foi condenado pelo Parlamento irlandês e que desencadeou uma série de acusações contra o autor, marcou, por assim dizer, o início do movimento deísta na Grã-Bretanha. Efetivamente, o propósito principal de Toland era o de combater a difusão da superstição e da credulidade purificando assim a tradição religiosa através de princípios e argumentos racionais. Destarte, ele sustentava a razoabilidade da fé e, portanto, a necessidade da razão no que diz respeito à revelação. Nesta mesma linha de raciocínio, o deísta criticava a categoria de mistério como sendo contrária ao anúncio do Evangelho e procurava, conseqüentemente, eliminar da ideia de

---

<sup>163</sup> Cf. TOLAND, John. *Christianity not Mysteriorous*. Wyomissing: Dufour, 1998.

Deus tudo aquilo que se reportasse ao mistério. Daí poder-se também melhor compreender a sua luta em prol da tolerância religiosa, a qual seria capaz de gerar homens livres de preconceitos e, portanto, aptos a identificarem Deus com a potência criadora, e não caótica, do universo.

As *Cartas a Serena* (1704), dedicadas a Sofia Carlota da Prússia – de quem Toland fora hóspede – contêm cinco ensaios que tratam de vários temas, dentre os quais se relevam: a origem dos preconceitos, a história da crença na imortalidade da alma e os fenômenos da magia e da idolatria, que o autor combate em nome da autêntica *religião natural* dos povos antigos.<sup>164</sup> Não menos importante foi a polêmica que o deísta travou com Baruch Spinoza, no curso da qual ele se empenhou em demonstrar que os atributos essenciais da matéria são a atividade e o movimento. Em contrapartida, o racionalismo levou-o a defender as doutrinas de Giordano Bruno relativas à infinitude do universo e à pluralidade dos mundos. Em um de seus últimos escritos, *Pantheisticon* (1720), Toland se mostrou propenso a acentuar uma espécie de monismo naturalístico marcado, como o indica o próprio título da obra, por um teor de caráter nitidamente panteístico.<sup>165</sup>

**Matthew Tindal**, outra figura igualmente importante no movimento deísta britânico, nasceu em 1656, em Bere Ferrers (Devonshire, Inglaterra), e morreu em 1733, em Oxford. Tindal estudou jurisprudência em Oxford, converteu-se ao catolicismo em 1685 e, após três anos, voltou a abraçar o anglicanismo. Defensor do jusnaturalismo, ele apresentou com veemência a sua concepção do deísmo na obra publicada em 1730, sob o título: *Cristianismo tão antigo quanto a criação*.<sup>166</sup> Este livro teve uma influência e uma difusão consideráveis na Europa e, sobretudo, na Inglaterra. A sua tese principal é a de que existe uma equivalência ou uma identidade estrutural entre a religião revelada e a religião natural. Efetivamente, sendo Deus eterno e imutável e o homem um ser racional, a razão em particular é a condição *sine qua non* da religião que é, ela própria, revelação. Mas esta revelação difere da revelação natural pelas modalidades com as quais ela se comunica aos humanos. Ademais, à diferença das religiões positivas, o cristianismo veio, por assim dizer, cancelar a verdade da religião natural, conquanto a

---

<sup>164</sup> Cf. TOLAND, John. *Letters to Serena*. Dublin: Four Courts Press, 2013.

<sup>165</sup> Cf. TOLAND, John. *Pantheisticon*. Berlin: Open Archive Books, 2014.

<sup>166</sup> Cf. TINDAL, Matthew. *Christianity as Old as the Creation*. New York/London: Thoemmes Continuum, 1999.

presença de dados míticos nas Escrituras e, notadamente, as declarações dogmáticas do Magistério tenham desvirtuado a novidade e o frescor da mensagem evangélica. A essência da religião é, portanto, o culto racional prestado a Deus e, como decorrência, o aperfeiçoamento moral dos seres humanos. Compreende-se então por que Tindal propôs a ideia de uma religião natural que, segundo ele, se encontra no princípio de todas as religiões positivas. Nesta mesma linha de reflexão, ele sustentou a concepção de um Deus que se relaciona com o mundo em conformidade com um governo e uma dinâmica acessíveis à própria razão. Consequentemente, é lícito deduzir que o cristianismo não é senão uma corroboração ou uma homologação da própria religião natural. Costuma-se também incluir o Conde de Shaftesbury na esteira do movimento deísta inglês. Todavia, seria mais exato e mais preciso inseri-lo naquela outra corrente de pensamento – caracterizada pela “moral do sentimento” – que se desenvolveu paralelamente ao deísmo.

**Anthony Ashley Cooper, Conde de Shaftesbury**, nasceu em Londres, em 1671, e faleceu em Nápoles, em 1713. Além das viagens que realizou através da Holanda, da França e da Itália, foi deputado do partido Whig na Câmara dos Comuns e membro da Câmara dos Lordes. Shaftesbury recebeu uma formação clássica baseada, sobretudo, no neoplatonismo da Escola de Cambridge. Ele é o autor dos ensaios: *Investigação sobre a virtude e o mérito* (1699), *Carta sobre o entusiasmo* (1708) e *O moralista* (1709) que, juntamente com outros estudos, foram recolhidos e publicados na obra: *Características de homens, costumes, opiniões, tempos* (1711).<sup>167</sup> Através destes e de outros escritos, o autor contribuiu ao seu modo, mas de maneira decisiva, para a formação e a difusão da *filosofia da ilustração*.

No que concerne mais especificamente à religião e à ética, Shaftesbury enfaticamente sustenta a autonomia da moral *vis-à-vis* da religião, porquanto ele detecta na existência de um “sentido”, ou de um “gosto” moral natural, o fundamento da ética que torna possível a percepção imediata do bem e do mal. Assim, ele estabeleceu, sob a modalidade de um *sentimentalismo ético*, os critérios aptos a constituírem e, por assim dizer, a ratificarem os juízos morais. De resto, foi o fato de ter ele afirmado a capacidade natural que tem o homem de distinguir entre o bem e o mal – ao invés de apelar para a religião como o fundamento do agir moral – que pôs Shaftesbury ao abrigo da

---

<sup>167</sup> SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

acusação de relativismo moral. Baseado, pois, na unidade existente entre o belo, o bom e o verdadeiro – atributos típicos da tradição neoplatônica – ele pôde assegurar que a percepção do bem e do mal depende da capacidade que tem o homem de sentir a harmonia ou a desarmonia que reinam nas relações humanas. No plano ético, esta percepção se dá através do *sentido moral*, ao passo que no plano estético ela ocorre, justamente, graças ao *sentido estético*.

Nessa mesma linha de raciocínio, Shaftesbury rejeita toda e qualquer revelação divina como fundamento da virtude, pois, sendo o homem *naturalmente* virtuoso, segue-se *a fortiori* que é a reta consciência que inspira a fé em Deus, e não o contrário. Neste sentido, o entusiasmo, que inclui o fanatismo, a superstição, a crença na inspiração divina etc., tem a sua antítese e o seu antídoto na ironia, vale dizer, na emoção guiada pela razão ou, mais exatamente, pela percepção da desarmonia que reina nas más ações. Ademais, e à diferença de Hobbes – para quem o homem é naturalmente egoísta e só pode realizar ações virtuosas mediante uma coerção externa – Shaftesbury sustenta que os homens possuem uma sociabilidade e uma benevolência inatas e, conseqüentemente, uma disposição natural que lhes permite viverem em sociedade. As ideias de Shaftesbury sofreram uma inflexão ou, mais exatamente, uma reinterpretação de caráter mais sistemático sob a pena de Hutcheson.

**Francis Hutcheson** nasceu em 1694, em Drumaling, na Irlanda do Norte, e faleceu em 1746, em Glasgow, onde foi professor de filosofia moral de 1729 a 1746. Teve como aluno Adam Smith e influenciou o pensamento de David Hume. Pastor presbiteriano, Hutcheson se posicionou contra o conservadorismo daqueles que insistiam sobre a necessidade da religião positiva como um guia moral dos seres humanos. Ao invés disso, ele propugnou uma das ideias chave da *ilustração*, qual seja, a autonomia da ética e, mais exatamente, a concepção segundo a qual o juízo moral deriva de uma faculdade peculiar à natureza humana independentemente de qualquer intervenção da revelação divina. Convém, porém, ressaltar que Hutcheson situa essa faculdade não na razão, mas no próprio sentimento, isto é, na aptidão que tem o espírito humano para sentir, perceber e, portanto, discernir o que lhe é hostil ou favorável, nocivo ou benéfico. Efetivamente, na obra de 1725, intitulada: *Investigação acerca da origem das nossas ideias de beleza e de virtude*, o autor retoma e amplia a intuição que tivera Shaftesbury a respeito do “sentido moral” e que, para ele próprio, consiste na disposição, ou na predisposição, que têm os indivíduos para receberem aprovação e/ou desaprovação pela realização de seus atos. Trata-se, portanto,

de dois princípios básicos ou de dois critérios originários dos quais decorrem e dependem as demais ideias morais.<sup>168</sup> No *Sistema de filosofia moral*, publicado postumamente em 1755, Hutcheson se propôs levar adiante uma reelaboração mais sistemática da teoria do *sentido moral* e de suas implicações nas esferas do direito e da economia política. Nesta obra, todas as virtudes são apresentadas como manifestações da *benevolência* do ser humano, de sorte que elas não podem senão redundar na felicidade de todos. Evidencia-se deste modo o teor de uma moral hedonista e utilitária que não deixará de influenciar outros pensadores dos séculos XVIII-XIX: o italiano Cesare Beccaria (1738–1794) e o inglês Jeremy Bentham (1748–1832).

Igualmente digno de nota é o pensamento do médico e ensaísta holandês Bernard de Mandeville, que nasceu em 1670, em Dordrecht, e morreu em 1733, em Hackney, nos arredores de Londres. Em sua obra, *A fábula das abelhas: Ou vícios privados, benefícios públicos*, de 1723, ele sustenta, ao inverso de Shaftesbury, que o egoísmo inato no ser humano pode, paradoxalmente, concorrer para o bem da coletividade.<sup>169</sup> Esta reivindicação de uma correspondência entre o egoísmo natural e a utilidade social foi causa de escândalo entre os meios cultos do século XVIII, mas, justamente por isto, ela também concorreu para que se difundissem o nome e o pensamento de Mandeville. De resto, e conquanto não se possa propriamente falar de uma influência, as suas intuições têm mais de um ponto em comum com a tônica que marcará uma importante corrente de pensamento na segunda metade do século XVIII, na França, cujos expoentes são: Diderot e d’Alembert, fundadores da *Enciclopédia*, La Mettrie, Holbach, Helvétius e Maupertuis.

#### 4.2 AS TEORIAS DA NATUREZA: A *ENCICLOPÉDIA*, LA METTRIE, HOLBACH, HELVÉTIUS, MAUPERTUIS

Costuma-se afirmar que esses pensadores não enfatizaram devidamente os principais aspectos da filosofia do espírito porque, além de manifestarem uma profunda suspeição *vis-à-vis* das sutilezas da metafísica e

---

<sup>168</sup> Cf. HUTCHESON, Francis. *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*. Indianapolis: Liberty Fund, 2004, Treatise II, Section IV.

<sup>169</sup> Cf. MANDEVILLE, Bernard de. *The Fable of the Bees: Or Private Vices, Public Benefits*. London: Penguin Classics, 1989.

de não se deterem num exame minucioso das faculdades da mente, eles preferiam concentrar-se numa análise da natureza e da sociedade humana. Isto se verifica particularmente em Diderot e nos seus amigos denominados materialistas: Holbach, Helvétius e, antes deles, La Mettrie. Tratava-se, na realidade, de um grupo de filósofos aos quais se apensou o qualificativo de *enciclopedistas*, seja porque participaram efetivamente da fundação da *Enciclopédia* juntamente com Diderot e d’Alembert, seja porque deram prova de uma evidente afinidade com estes pensadores.

No que diz especificamente respeito à *Enciclopédia*, o livreiro Le Breton havia confiado a Diderot, em 1746, a tradução da *Cyclopoedia or Dictionary of Arts and Sciences*, que fora publicada em 1728 e conhecera um extraordinário sucesso. Associando-se em seguida ao seu amigo, o matemático Jean-Baptiste le Rond d’Alembert (1717–1783), Diderot concebeu o projeto de publicar, juntamente com um grupo de eruditos, uma *Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios*, cujo primeiro volume apareceu em 1751. A obra contém ao todo 28 volumes, que foram compostos e publicados entre 1751 e 1772.

**Denis Diderot** nasceu em Langres, em 1713, e morreu em Paris, em 1784. Aluno dos jesuítas no Colégio Louis-le-Grand, ele revelou, desde uma tenra idade, uma viva curiosidade em torno das ciências e das artes. Após ter renunciado à carreira eclesiástica, obteve o título de *magister artium* na Universidade de Paris (1732), onde frequentou os círculos libertinos e *esclarecidos*. Traduziu para o francês, em 1743, a *Grecian History*, de Temple Stanyan. Traduziu também, de Robert James, o *Medicinal Dictionary* (1744). De Shaftesbury ele verteu, em 1745, *An Inquiry Concerning Virtue or Merit* (1745). Além de um vultoso número de artigos para a *Enciclopédia*, Diderot é o autor de: *Pensamentos sobre a interpretação da natureza*; *O sonho de d’Alembert*, compostos em 1769, e o *Suplemento à viagem de Bougainville*, redigido em 1772. Estas obras só foram publicadas, todavia, após a sua morte. À sua lavra pertencem igualmente os escritos publicados em 1746: *Da suficiência da religião natural* e *Pensamentos filosóficos*, cujo teor é patentemente deístico. A este propósito, no parágrafo XXIII dos *Pensamentos filosóficos*, Diderot descreve, sob a forma de resumo, a atitude do deísta, do cético e do ateu: “O deísta assevera a existência de um Deus, a imortalidade da alma e o que se lhe segue; o cético não se decide de modo algum sobre essas questões; o ateu nega todas elas. O cético tem, portanto, para ser virtuoso, um motivo a mais que o ateu e alguma razão de menos que o deísta. Sem o temor do legislador,

o pendor do temperamento e o conhecimento das vantagens atuais da virtude, a probidade do ateu careceria de fundamento, ao passo que a do cético seria fundada sobre um *talvez*".<sup>170</sup> Em 1747, Diderot publicou *O passeio do cético*, obra fortemente crítica *vis-à-vis* da superstição e da intolerância. Em 1749, na *Carta sobre os cegos*, ele expôs a sua concepção sensualista e materialista do conhecimento e do agir humanos. O autor chega mesmo a assinalar um primado ao sentido interno que, nos cegos, se manifesta de maneira mais segura e mais *evidente* do que naqueles que enxergam: "Não conheço nada que melhor demonstre a realidade do sentido interno do que esta faculdade, fraca em nós, mas forte nos cegos de nascença, de sentir ou de se recordar das sensações dos corpos, mesmo quando estes se acham ausentes e que não mais agem sobre eles".<sup>171</sup> Mais adiante, ele nega de maneira enfática a veracidade de uma unidade pura e simples que se obteria através da simbolização, porque, declara: "A unidade pura e simples é um símbolo demasiado vago e demasiado genérico para nós. Os nossos sentidos nos conduzem a signos mais análogos à extensão do nosso espírito e à conformação dos nossos órgãos".<sup>172</sup> Segundo Émile Bréhier, Diderot teria, após ter sido um deísta ao modo de Shaftesbury, chegado a uma espécie de naturalismo do qual *O sonho de d'Alembert* seria a mais viva expressão.<sup>173</sup> É outrossim provável que a este naturalismo esteja também vinculada uma moral que aponta para um *retorno à natureza*, tal como Diderot o descreve nas comoventes e belíssimas páginas do segundo capítulo do *Suplemento à viagem de Bougainville*, onde o ancião taitiano se despede do viajante (Bougainville).<sup>174</sup> Neste sentido, não se pode elidir a questão: em que pontos se assemelham e diferem do naturalismo de Diderot aqueles outros autores que são afins ao seu pensamento e aos seus escritos? Na verdade, além da vivacidade e da veemência do estilo que caracterizam o fundador da

---

<sup>170</sup> DIDEROT, Denis. *Pensées philosophiques*. Paris: GF-Flammarion, 1972, § XXIII. Itálicos do autor.

<sup>171</sup> DIDEROT, Denis. *Lettre sur les aveugles: A l'usage de ceux qui voient*. Paris: GF-Flammarion, 1972, p. 90.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 92.

<sup>173</sup> Cf. BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*, 3 v. Paris: PUF, 1985, v. II, p. 388.

<sup>174</sup> Cf. DIDEROT, Denis. *Supplément au voyage de Bougainville*. Paris: GF-Flammarion, 1972, p. 147-153.

*Enciclopédia*, notam-se apenas nuances entre as suas ideias e aquelas que desenvolveram La Mettrie, Holbach, Helvétius e Maupertuis.

**Julien Offray de La Mettrie** nasceu em Saint-Malo, em 1709, e morreu em Berlim, em 1751. Era médico e, após ter sido banido da França em 1746 e da Holanda em 1748 por causa de suas publicações, encontrou asilo na corte de Frederico II da Prússia. Foram-lhe então concedidos uma pensão e o título de leitor do rei. Seu primeiro escrito (1745) se intitulava *História natural da alma*. Além de numerosos tratados acerca de questões médicas, ele também compôs, durante a sua estadia na corte de Frederico II, vários estudos de caráter filosófico. A sua obra principal tem como título: *O homem-máquina* (1748). Partindo do pensamento de Descartes, La Mettrie desenvolveu a ideia segundo a qual os corpos são comparáveis a máquinas totalmente autossuficientes. Ele, porém, criticou o fato de haver o autor das *Meditações* assinalado ao homem – de maneira inútil e inteiramente dispensável – uma alma espiritual. Na perspectiva de La Mettrie, ao contrário, a alma nada vem ajuntar à definição do homem, porquanto ele é tão somente corpo e, mais precisamente, uma máquina regulada pelas leis mecânicas da matéria que o torna superior aos outros animais somente em virtude de sua mais refinada organização e de seu perfeito funcionamento. Deste modo, a máquina humana se assemelha a um relógio imenso construído com artificialidade, habilidade e precisão.<sup>175</sup> Fiel à tradição hedonística, La Mettrie ainda redigiu e publicou, no último ano de sua vida (1751), *A arte de gozar*. Nesta obra, o bem é apresentado como uma contínua busca do prazer e, inversamente, como um evitamento da dor, ou do desprazer.<sup>176</sup> Ora, se o hedonismo é uma das principais tendências que, juntamente com o materialismo, marcaram o pensamento e os escritos de La Mettrie, a ênfase de Holbach recairá sobre o conceito de natureza que, na sua perspectiva, é constituída pela matéria e pelas forças que a animam.

**Paul Thiry d’Holbach** nasceu em Heidesheim, no Palatinato, em 1723, mas passou quase toda a sua vida em Paris, onde faleceu em 1789. De origem alemã, Holbach entrou em contato com os principais filósofos da *ilustração* francesa, dentre os quais o fundador da *Enciclopédia*, Diderot. Na condição de seu amigo e colaborador, o pensador franco-germânico escreveu

---

<sup>175</sup> Cf. LA METTRIE, Julien Offray de. *L’homme-machine*. Paris: Gallimard (Folio Essais), 1999, p. 189ss.

<sup>176</sup> Cf. LA METTRIE, Julien Offray de. *L’art de jouir*. Paris: Mille et Une Nuits, 1997.

vários artigos para a *Enciclopédia* sobre temas ligados à química. Foi ele também o autor de diversos estudos relacionados com outras áreas da ciência. A partir de 1766, ele produziu um considerável número de escritos antirreligiosos, mas a sua principal obra é o *Sistema da natureza*, de 1770, com uma versão acrescentada em 1778.<sup>177</sup> Para Holbach, toda a natureza consiste na matéria, que ele considera como sendo atravessada por uma dinâmica de forças. Consequentemente, a essência de cada coisa é a ação que se desenrola através de três regras inexoráveis que determinam todos os acontecimentos e todos os fenômenos: a atração, a repulsão e a inércia. Segundo este pensador, nada mais existe além da natureza material, de sorte que a religião e a ideia de Deus só se explicam a partir da angústia que domina o espírito humano ao constatar que nenhuma necessidade, nenhuma falta ou privação podem ser completamente aplacadas. O próprio homem é também um ser físico, que deve ser estudado e analisado como qualquer outro objeto da natureza. Mesmo as diferenças que distinguem os indivíduos uns dos outros são, em última instância, explicáveis pela combinação de forças físicas e químicas que neles atuam. Por conseguinte, o homem tomado na sua singularidade é igualmente determinado a agir a partir de uma força que resiste a toda e qualquer tentativa para dobrá-la. Trata-se da força do amor de si próprio. Esta visão do ser humano tem mais de um ponto em comum com aquela outra desenvolvida por Helvétius, mas, enquanto Holbach enfatiza a dinâmica das forças como sendo a responsável pela constituição dos seres humanos e pela maneira como eles se comportam nas suas relações mútuas, Helvétius vê na sensação o fundamento último de toda a vida mental.

**Claude-Adrien Helvétius** nasceu em Paris, em 1715, e faleceu na mesma cidade, em 1777. Pertencia a uma família de médicos de origem alemã, tendo sido o seu avô o primeiro a se estabelecer na França. Colaborador da *Enciclopédia* e amigo de Voltaire e de Montesquieu, Helvétius se tornou um dos promotores da corrente de pensadores denominados *ideólogos*. Durante a sua vida, publicou unicamente uma obra: *Do Espírito* (1758), que foi condenada pelo parlamento e pelo arcebispo de Paris. Em seguida escreveu: *Sobre o homem, suas faculdades intelectuais e sua educação* (1772). Sob a influência de John Locke e Étienne Bonnot de Condillac, Helvétius considerava a sensação como sendo o fundamento derradeiro de toda a vida mental, de sorte que todas as nossas ideias têm a

---

<sup>177</sup> Cf. D'HOLBACH, Paul Thiry. *Le système de la nature*. Paris : Fayard, 2019.

sua origem na sensibilidade física. Quanto à função do espírito, entendido como a faculdade de julgar, Helvétius sustenta que ela não é senão a capacidade que tem o próprio espírito de cotejar as diversas sensações por intermédio da memória. A própria memória se apresenta para ele como sendo também sensação.

Ora, como um lídimo paladino da tradição hedonística, Helvétius reconduz a dinâmica das ações humanas a uma contínua busca do prazer e, inversamente, a uma fuga perene do desprazer, ou da dor. Consequentemente, a bondade dessas ações deve ser medida pelo grau de utilidade que elas são capazes de suscitar na sociedade em geral e nos indivíduos em particular. Esta é a razão pela qual a tarefa do Estado – e da sabedoria política que se supõe caracterizá-lo – deverão também consistir em estabelecer uma correspondência entre o interesse individual e o interesse da coletividade. Dado, portanto, que os homens, na sua perspectiva, são iguais por natureza e as diferenças que neles se observam são essencialmente devidas à educação, era inevitável que Helvétius assinalasse à política educacional o papel de velar para que não se suprimissem as paixões que, segundo ele, são o motor das ideias e das ações humanas. Por conseguinte, a educação devia conformar as paixões dos indivíduos ao interesse de toda a sociedade.

Com relação a esses três últimos pensadores de que acabamos de apresentar uma breve análise – La Mettrie, Holbach, Helvétius – surge a questão de saber em que medida Maupertuis teria alguma afinidade com o seu pensamento, dado que eles são habitualmente considerados representantes do materialismo, do sensualismo e do hedonismo. Quanto a Maupertuis, que foi em 1740 presidente da Academia de Berlim, ele se manteve, por assim dizer, à margem das principais ideias que aqueles pensadores defenderam. E isto é tanto mais evidente quando se sabe que uma grande parte de sua atividade intelectual foi consagrada à chamada “ciência pura” e, mais precisamente, à matemática, à astronomia e à geografia. Todavia, o seu pensamento encerra mais nuances que uma primeira leitura não saberia suspeitar.

**Pierre-Louis Moreau de Maupertuis** nasceu em Saint-Malo, em 1698, e faleceu em Basileia, em 1759. Na França, depois de vencer as fortes resistências impostas pelo ambiente jesuítico e pelos filósofos cartesianos, como Bernard de Fontenelle, ele introduziu a física e a filosofia natural de Isaac Newton, consideradas por ele mesmo como ciências antidogmáticas. Na qualidade de exímio conhecedor da física newtoniana, ele foi incumbido

de dirigir uma expedição à Lapônia (1736–1737) para determinar a forma, ou a configuração, da Terra. Mas ele também explorou as implicações biológico-naturais das teorias newtonianas através das obras: *Vênus física* (1745) e *Sistema da natureza: Ensaio sobre a formação dos corpos orgânicos* (1751). Debruçando-se, pois, sobre o problema da geração dos seres vivos, Maupertuis pôde sustentar uma teoria de caráter epigenético colocando-se, por conseguinte, contra o modelo mecanicista predominante na sua época. Filosoficamente, costuma-se adjudicar-lhe o qualificativo de *sensualista* e também associá-lo ao fenomenismo dos empiristas ingleses, para os quais o conhecimento deve reportar-se somente àquelas realidades que aparecem, ou *como* aparecem. No plano ético, Maupertuis manifesta algumas afinidades com Hutcheson, para quem os juízos morais derivam de uma faculdade peculiar à natureza humana independentemente de qualquer intervenção da revelação divina. Convém também lembrar que Hutcheson situa essa faculdade não na razão, mas no próprio sentimento, que é a aptidão que tem o espírito humano para sentir, perceber e, portanto, discernir o que lhe é hostil ou favorável, nocivo ou benéfico. Ainda no plano moral, Maupertuis sustenta posições que têm mais de um ponto em comum com a visão utilitária que, mais tarde, defenderá Jeremy Bentham no tocante ao “princípio de utilidade”.<sup>178</sup> Como se sabe, o utilitarismo se baseia nesse princípio que, em seguida, foi denominado “princípio da máxima felicidade do maior número” e, finalmente, “princípio da máxima felicidade”.

Ora, além da filosofia de Maupertuis e dos outros pensadores franceses que examinamos ao longo desta seção, situam-se também na tradição do *século das luzes*, mas a partir de intuições e de perspectivas diferentes, as produções intelectuais de Bayle, Montesquieu e Voltaire.

#### 4.3 O SÉCULO DAS LUZES NA FRANÇA: BAYLE, MONTESQUIEU, VOLTAIRE

Se, por um lado, não se pode negar que a *ilustração*, tal como ela se desenvolveu na Alemanha e na França, é em grande parte tributária da filosofia dos pensadores britânicos (ingleses, irlandeses e escoceses) dos séculos XVII e XVIII, por outro lado, não se pode deixar de reconhecer que

---

<sup>178</sup> Cf. MAUPERTUIS, Pierre-Louis Moreau. *Essai de philosophie morale*. Paris: Harmattan, 2010. Esta obra foi publicada originalmente em 1749.

a concepção da história é típica da *ilustração* francesa e, particularmente, das elaborações que efetuou Bayle no tocante ao confronto entre história e tradição. Neste sentido, é lícito assinalar a Bayle o papel de pioneiro ou de representante de uma nova interpretação da história tal como ela foi desenvolvida no *século das luzes* na França.

**Pierre Bayle** nasceu em 1647, em La Carla, no departamento francês de Ariège, e faleceu em 1706, em Roterdã. Lecionou na Academia Protestante de Sédan de 1675 a 1680, quando se viu obrigado a exilar-se na Holanda, onde foi professor na École Illustre de Roterdã de 1681 a 1693. Nas suas obras de polemista se fazem destacar o gosto pela erudição a serviço de uma razão cética e a discussão dos grandes temas teológicos. Suas principais obras, antes do célebre *Dicionário histórico e crítico* de 1697, datam de uma conturbada e difícil época para a França, onde os protestantes foram coagidos a se converterem ou, simplesmente, a deixarem o país. O próprio Bayle, que pertencia a uma família protestante e que, após uma curta adesão ao catolicismo (1669), retornou à religião reformada, teve que renunciar à Academia de Sédan, na qual lecionara filosofia, para se refugiar em Roterdã, onde permaneceu até o fim de sua vida.

Nos *Pensamentos diversos sobre o cometa*, publicado em 1682, sobressaem dois aspectos essenciais do pensamento de Bayle: 01) uma crítica dirigida às superstições e à tradição; 02) a tese segundo a qual as ações humanas e, portanto, a moral não é determinada pelas nossas crenças, nem pelas convenções religiosas, nem tampouco por ideias genéricas. Trata-se da célebre tese do ateu virtuoso e, por conseguinte, da possibilidade de se instaurar uma “sociedade de ateus”, cuja ordem civil seria fundada sobre uma moral natural.<sup>179</sup> Depois que Luiz XIV revogou o Edito de Nantes, em 18 de outubro de 1685, Bayle publicou no ano seguinte o *Comentário filosófico sobre estas palavras de Jesus Cristo: “Obriga-os a entrar”*. Nesta obra, o filósofo aprofunda as consequências da obra anterior, na medida em que ele adere abertamente à defesa da tolerância religiosa e do direito que tem cada ser humano de seguir a sua própria consciência.<sup>180</sup> Bayle foi também o fundador do periódico *Nouvelles de la République des Lettres* (1684–1687), o qual teve uma ampla influência, através da recensão de livros publicados

---

<sup>179</sup> Cf. BAYLE, Pierre. *Pensées diverses sur la comète*. Paris: GF Flammarion, 2007.

<sup>180</sup> Cf. BAYLE, Pierre. *De la tolérance. Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ «Contrains-les d'entrer»*. Paris: Presses Pocket, Agora – Les Classiques, 1992.

na Europa, sobre o pensamento da sociedade culta francesa. Todavia, o seu mais famoso escrito permanece sendo o *Dicionário histórico e crítico* (1697) que, por assim dizer, prefigurou ou preludiu o movimento enciclopédico de Diderot e D'Alambert. Efetivamente, neste ingente empreendimento, o autor realizou, através das apostilas que constituem a parte predominante da obra, um projeto global de reconstrução e reinterpretação histórica dos grandes eventos e, vinculados a estes, das mais importantes questões da civilização contemporânea. Dentre os conceitos e as doutrinas por ele analisadas se encontram as do mal, da providência, da predestinação, da razão, do livre-arbítrio, do monismo, do dualismo e da alma dos animais. Não causa, pois, surpresa o fato de ter esta obra alcançado uma grande notoriedade nos ambientes cultos europeus, porquanto ela constituía um meio privilegiado de difusão da cultura e de exploração daqueles temas característicos do racionalismo dos séculos XVII e XVIII.<sup>181</sup> Convém, todavia, ressaltar que Bayle não se propôs analisar o problema filosófico da ordem histórica ou, mais exatamente, os fundamentos e as razões que sondam, exploram e explicam, ou tentam explicar, a *ordem problemática* da história. Esta questão de caráter especulativo ocupará o espírito de outros pensadores franceses que, de certo modo, continuarão a desenvolver a sua obra. Dentre estes, sobressaem Montesquieu e Voltaire.

**Charles-Louis de Secondat, barão de La Brède e de Montesquieu**, nasceu em La Brède, perto de Bordeaux, em 1689, e faleceu em Paris, em 1755. Terminados seus estudos de direito em Bordeaux, ele se tornou, em 1714, conselheiro na corte de justiça desta mesma cidade, onde também assumiu o encargo de presidente do parlamento em 1716. Associado à Academia de Bordeaux, Montesquieu se interessou inicialmente pelas pesquisas de caráter científico. Mas, em 1721, ele publicou anonimamente, em Amsterdam, as *Cartas persas*. Além da Holanda, ele viajou pela Itália, a Suíça e a Inglaterra. Ao retornar à França em 1731, empenhou-se na redação das *Reflexões sobre a monarquia universal na Europa*, onde o jurista tece o ideal de uma unidade europeia de cunho espiritual. Em 1734, Montesquieu publicou *Considerações sobre as causas da grandeza e da decadência dos romanos*, obra em que ele construiu uma espécie de parábola política da história de Roma, segundo a qual a causa da decadência e do fim do Império Romano residiriam na ruptura da harmonia que reinava entre as instituições

---

<sup>181</sup> Cf. BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. Rotterdam, 3 v., 1697. Uma terceira edição saiu em 1715, acrescentada de mais um volume.

e as virtudes cívicas que as animavam. Além de ter escrito um artigo intitulado *Gosto (Goût)*, para a *Enciclopédia*, Montesquieu publicou, em 1748, a sua obra principal: o *Espírito das leis*, onde apresenta e analisa os fatores que formam a base da convivência social e política dos povos. Em 1750, saiu publicada a *Defesa do espírito das leis*.

Como se pode verificar, em 1748, data da publicação do *Espírito das leis*, Montesquieu tinha cinquenta e nove anos de idade, o que significa que, tanto pela sua idade quanto pela sua formação intelectual, ele pertencia ao primeiro período do século XVIII. Ademais, segundo Émile Bréhier, o autor do *Espírito das leis* é praticamente o único dos pensadores de sua época a considerar os problemas políticos por eles mesmos, isto é, sem fazer apelo a uma concepção explícita do espírito e da natureza. Efetivamente, continua Bréhier, desde os sofistas gregos até Montaigne e Pascal, a diversidade das leis servia de pretexto para se desenvolverem diferentes ceticismos em torno da estabilidade da justiça humana. Dado, portanto, que a diversidade dos povos e das culturas manifesta o caráter convencional das leis, devia-se buscar a sua pretensa unidade no direito natural, considerado universal e comum a todos os homens. Donde o dilema: ou lei natural e, portanto, universal, ou leis diversas e mutáveis e, portanto, arbitrárias.<sup>182</sup> Ora, é justamente neste ponto que entra toda a importância do estudo da história que Montesquieu julga necessário para se entenderem não somente as vicissitudes das leis enquanto tais, mas também o espírito que a elas subjaz, animando-as e transformando-as através de suas expressões políticas e sociais. Assim, sob a pluralidade dos costumes e a variedade dos eventos históricos, deve haver uma ordem e uma regularidade que se desenrolam de maneira constante e que, por isto mesmo, reenviam a princípios que, enquanto tais, se revelam estáveis. Esta é a razão pela qual, já no *Prefácio do Espírito das leis*, o jurista confessa que primeiramente sondou o comportamento dos homens e que, em meio à infinita multiplicidade de suas leis e de seus hábitos, pôde constatar que eles não eram conduzidos unicamente pelas suas fantasias, mas também por outros móveis e outros agentes que frequentemente passam despercebidos a uma primeira leitura. Foi então que, ao se valer de princípios, ele pôde verificar que os casos particulares se dobram a eles por si próprios e que as histórias de todas as nações deles derivam como conseqüências, de sorte que cada lei particular

---

<sup>182</sup> Cf. BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*, 3 v. Paris: PUF, 1985, v. II, p. 330.

se vincula a outra lei ou depende de outra lei mais genérica.<sup>183</sup> Mas em que consiste a lei para Montesquieu?

Na sua concepção, a lei se define como a “relação necessária que deriva da natureza das coisas”, de modo que todos os seres, inclusive os seres humanos, possuem suas próprias leis. Estes últimos, porém, não se pautam pelo reino da necessidade. Certo, enquanto um ser físico, o homem também, similarmente aos outros corpos naturais, é governado por leis imutáveis. Todavia, como um ser dotado de inteligência, ele é constantemente suscetível de violar as leis estabelecidas por Deus e de mudar aquelas outras que ele próprio estatuiu. De resto, como toda inteligência finita, os homens também são limitados e, portanto, sujeitos à ignorância, aos caprichos e aos erros. Ademais, como criaturas sensíveis, eles são habitados pelas mais variadas paixões e as mais permutáveis fantasias.<sup>184</sup>

Convém também ressaltar que Montesquieu foi um dos primeiros pensadores a darem ênfase à influência das circunstâncias físicas – especialmente a do clima – sobre o temperamento dos indivíduos e, conseqüentemente, sobre os costumes, as leis, as relações sociais e a vida política. Ajunte-se, contudo, que ele não considera estas influências como agindo de maneira necessária, inelutável e determinista, de sorte que os homens não seriam senão meros receptáculos de seus influxos naturais. Ao contrário, quanto mais as causas físicas levam os homens ao repouso, tanto mais as causas morais – que dependem da vontade e do livre-arbítrio – os impulsionam ao trabalho. Por conseguinte, enquanto o clima afugenta os homens do trabalho da terra, a religião e as leis devem encorajá-los a cultivá-la continuamente.<sup>185</sup> Confrontando-se, pois, com os agentes naturais e físicos que os circundavam, a liberdade finita dos homens foi-se experimentando, explicitando e configurando ao longo da história.

Assinala-se também a Montesquieu o mérito de haver elaborado – ao refletir sobre os desdobramentos que a experiência inglesa da revolução de 1688 acarretara – a famosa teoria da divisão dos poderes: o poder legislativo, o poder executivo e o poder judiciário. Na perspectiva do autor do *Espírito das leis*, esta divisão permitia um maior controle do próprio poder, na medida

---

<sup>183</sup> Cf. MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. *De l'Esprit des lois*. Paris: Gallimard, Folio Essais, 2003, Préface.

<sup>184</sup> Cf. *ibid.*, I, 1.

<sup>185</sup> Cf. *ibid.*, XIV, 5-6.

em que, paradoxalmente, ela redundaria na “limitação do poder com o poder” e, por conseguinte, impediria – ao definir os limites e as competências de suas respectivas esferas – que se legitimassem e justificassem pretensões irracionais de toda sorte. Ao lado de Montesquieu, que é seu contemporâneo, Voltaire se apresenta como outro típico representante da *ilustração* que marcou, filosófica e culturalmente, o século XVIII na França.

**Voltaire, pseudônimo de François-Marie Arouet** (1694–1778) nasceu e faleceu em Paris. Filho de uma família abastada – o seu pai era notário – recebeu Voltaire a sua primeira educação num colégio dos Jesuítas e logo adquiriu a reputação de um espírito brilhante e mordaz. Em 1717, foi encarcerado na Bastilha por ter escrito uma sátira contra o regente Filipe de Orléans. Em 1726, foi novamente encarcerado em virtude de um contencioso com o Cavaleiro de Rohan e, ao ganhar a liberdade, foi exilado para a Inglaterra, onde permaneceu de 1727 a 1729. Durante este período, ele se familiarizou com o pensamento das grandes figuras da filosofia britânica: Locke, Shaftesbury e Newton. Particularmente, porém, foi influenciado pela filosofia de Locke e a ciência de Newton. O encontro com o teatro de Shakespeare e a leitura das obras de Alexander Pope e Jonathan Swift propiciaram-lhe maturar a sua vocação de dramaturgo. Ao retornar à França, em 1729, ganhou notoriedade com a publicação das tragédias e das *Cartas filosóficas sobre os ingleses*, publicadas primeiramente em inglês (1733) e em seguida em francês (1734).<sup>186</sup> Neste mesmo ano (1734), ele publicou o *Tratado de metafísica*, no qual defende os temas filosóficos que já havia avançado nas *Cartas filosóficas*. Todavia, dado que as *Cartas filosóficas* foram publicadas clandestinamente e tiveram como sua destinação inevitável a fogueira, Voltaire, por prudência, achou por bem refugiar-se no castelo da física e matemática Marquesa Émilie du Châtelet, na Lorena, onde permaneceu até a morte de sua protetora, ocorrida em 1749. Transferiu-se então para Berlim, onde foi acolhido na corte de Frederico II da Prússia, com o qual mantivera uma correspondência epistolar. Em 1753, porém, o escritor teve que fugir novamente, desta vez em virtude dos atritos que tivera com Frederico II, que atacara Maupertuis, então presidente da Academia de Berlim. Deixando nessa ocasião a Prússia, retornou à França, onde passou alguns meses na abadia beneditina de Senones, na região dos Vosges. Foi nesta mesma abadia que ele elaborou o *Ensaio sobre os costumes*, que seria publicado em 1756. Depois de uma estadia de alguns anos perto de Genebra,

---

<sup>186</sup> Cf. VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. Paris: GF-Flammarion, 2029.

ele se estabeleceu definitivamente na França (Ferney), em 1759, próximo à fronteira com a Suíça. Nesse período, Voltaire escreveu o *Cândido, ou o otimismo* (1759), onde critica aquelas filosofias otimizistas que, ao tentarem tudo justificar, terminam por impedir que se compreenda o que realmente são as coisas. Na sua perspectiva, portanto, não se deve buscar uma justificação universal para o mundo, mas aceitar este mundo tal como ele é, simultaneamente bom e mau, e procurar melhorá-lo pelo menos naquela parte que nos compete fazê-lo, ou seja, tentar realizar aquilo que está ao alcance de nossa capacidade. Nesse mesmo período, ele escreveu o *Tratado sobre a tolerância* (1763) e as *Questões sobre a Enciclopédia* (1764), mais conhecidas pelo título de *Dicionário filosófico*. Voltaire morreu em Paris, após a primeira representação de seu drama, *Irene*, onde o seu busto foi coroado sobre a cena.

No plano ético e antropológico e, mais precisamente, no que diz respeito à questão do bem e do mal no homem, Voltaire investe principalmente contra o fanatismo e a intolerância religiosa na França identificados com o cristianismo, do qual Pascal era o apologeta e o paladino por excelência. Tanto nas *Cartas filosóficas* quanto no escrito de 1728, justamente intitulado: *Anotações sobre os Pensamentos de Pascal*, Voltaire critica principalmente o pessimismo pascaliano, que via nas vicissitudes e nas mazelas dos seres humanos uma razão para o exercício da ascese diante de Deus. Para o autor das *Cartas filosóficas*, ao invés, o homem não é um ser degenerado, ou corrompido, mas – como todas as coisas que o circundam – ele é uma mescla de mal e de bem, de prazer e de dor, ao mesmo tempo carregado de paixões para agir e dotado de razão para dirigir suas próprias ações.<sup>187</sup> Consequentemente, se a condição do homem no mundo é simultaneamente caracterizada pelo bem e pelo mal, compete-lhe não se refugiar numa realidade transcendente, mas antes aceitar esta condição e dela procurar extrair o máximo de bem possível. Neste sentido, Voltaire se insurge não somente contra o pessimismo de Pascal, mas também contra o otimismo que pontilha toda a teodiceia de Leibniz.

Essa problemática ética e antropológica está essencialmente ligada à própria história do homem. Convém, no entanto, ressaltar que, na perspectiva de Voltaire, o cristianismo que Santo Agostinho, Bossuet, Pascal e Malebranche interpretaram construiu uma história do homem

---

<sup>187</sup> Cf. VOLTAIRE. *Remarques sur les Pensées de M. Pascal. Œuvres complètes de Voltaire*. Paris: Garnier, 1879, tome 22, p. 27-61.

essencialmente marcada pelo pecado original e pela redenção com a qual, talvez, ele será agraciado. São, pois, estes dois eventos que radicalmente condicionam o homem, juntamente com as suas faculdades e a beatitude a que ele tanto aspira. Por conseguinte, a vida cristã consistiria em esperar, em querer e, de certo modo, em preparar essas transformações fundamentais que lhe dizem respeito. Ora, dentre estes quatro pensadores, é notadamente contra Pascal, este “sublime misantropo”, que Voltaire arroja toda a sua artilharia e a sua causticidade. Para o autor das *Anotações sobre os Pensamentos*, foi Pascal, com o seu temperamento delicado e a sua triste imaginação, que pintou com tintas sobrecarregadas de pessimismo a condição miserável do homem após o pecado. Ao contrário, Voltaire não considera o ser humano como um enigma, porquanto ele tem o seu lugar próprio na natureza: ele é superior aos animais, é provavelmente inferior a outros seres, é provido de paixões para agir e de razão para se governar. Consequentemente, as pretensas contradições que Pascal detecta no ser humano devem antes revelar-se como ingredientes necessários à sua própria constituição e não como pechas, vezos ou máculas que somente a queda de Adão poderia explicar.<sup>188</sup>

Assim como as *Anotações* se dirigem explicitamente contra Pascal, o *Ensaio sobre os costumes e o espírito das nações* visam principalmente a *História universal* de Bossuet e a *Cidade de Deus* de Santo Agostinho. Se, tanto para Agostinho quanto para Bossuet covinha mostrar a unidade da história, a solidariedade do presente com o passado e o desígnio de Deus dirigindo e determinando os acontecimentos que se desenrolam no seio do mundo, para Voltaire a história se apresenta como o jogo das paixões humanas que se renova e se repete sem cessar. Por conseguinte, não se trata de analisar os acontecimentos históricos, mas antes os hábitos e os costumes; não se trata tampouco de examinar os indivíduos, mas antes o espírito de uma época com o seu comércio, suas finanças, suas ciências e suas artes.<sup>189</sup>

No que tange especificamente à filosofia, Voltaire a interpreta não como uma busca ou uma teoria especulativa, tal como ela se desenvolveu ao longo da tradição ocidental. Antes, ele a concebe como uma difusão dos conhecimentos e do exercício intelectual aptos a beneficiarem o progresso

---

<sup>188</sup> Cf. *ibid.*

<sup>189</sup> Cf. VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, III, vol. 22 des *Œuvres complètes de Voltaire*. Edité par Henri Duranton avec le concours de Janet Godden, Oxford, Voltaire Foundation, 2009.

moral, civil e econômico da humanidade. Polemista aguerrido, senhor de um estilo brilhante e de uma prosa mordaz – mais sedutora que convincente – a sua reputação é devida não propriamente a uma originalidade do pensamento que o caracterizaria, mas antes à importância histórica de sua figura e à imposição de sua personalidade ímpar que venceu o *século das luzes* na Europa em geral e na França em particular. Mesmo no que concerne à história, Voltaire não se propôs mudar radicalmente o seu conceito nem tampouco eliminar a sua problemática de uma vez por todas. Ele se vê mais precisamente como o instrumento de uma força libertadora da razão que, justamente, procura ler, expressar ou *dar corpo* a essa mesma história.

#### 4.4 O SÉCULO DAS LUZES NA FRANÇA: TURGOT, CONDORCET, CONDILLAC

Na seção anterior, vimos que um dos méritos principais de Montesquieu consistiu em elucidar a presença de uma *ordem* na história, cuja manifestação visível é a variedade das leis. Aprofundando ainda mais essa problemática, ele procurou, sobretudo, examinar o *espírito* que anima e transforma essas mesmas leis através de suas expressões políticas e sociais. Com Voltaire e, sobretudo, com Turgot e Condorcet, assiste-se a um novo deslocamento na concepção da história, na medida em que a ordem que a caracteriza se desenrola progressivamente, mas não de maneira necessária, linear ou obedecendo a uma dinâmica teleologicamente determinada. Consideraram, no entanto, que se pode verificar, concomitantemente às paixões que instigam os homens, uma crescente predominância da razão que governa e guia os seus propósitos e as suas ações.

**Anne-Robert-Jacques Turgot** (1727–1781), como Voltaire, nasceu e faleceu em Paris. Na qualidade de economista, foi superintendente geral das finanças do reino de França sendo, por um breve lapso de tempo (1774), ministro reformador de Luís XVI. Como ministro, tentou introduzir reformas tais como a abolição das corporações, da corveia e dos impostos sobre cereais. Como pensador, contribuiu com diversos artigos para a *Enciclopédia* sobre temas relativos à metafísica, à linguística, às ciências naturais, à economia e à política. Na *Quadro filosófico dos progressos sucessivos do espírito humano* (1750) e no *Plano de dois discursos sobre a história universal* (1751), ele sustenta, de um lado, a variabilidade e perfectibilidade da espécie e, de outro, contesta a teoria dos fatores climáticos defendida por

Montesquieu ressaltando, ao invés, a importância e o influxo dos fatores morais. Nas *Reflexões sobre a formação e a distribuição das riquezas* (1766), foi um defensor dos princípios da fisiocracia, doutrina econômica desenvolvida por um grupo de reformadores franceses do século XVIII, cuja ideia central era a prioridade da agricultura como base da riqueza de uma nação.

A visão de Turgot relativa à evolução ou ao desenvolvimento do espírito humano tem mais de um ponto em comum com aquelas elaboradas por Adam Smith e Adam Ferguson, na medida em que ela também se baseia numa dinâmica que se escalam por estágios: o antropomórfico, o especulativo e o empírico-matemático. Como se sabe, este esquema adquirirá notoriedade, sobretudo, a partir da retomada e da reinterpretado que lhe dará Auguste Comte através da sua teoria sobre a *lei dos três estados*. Quanto a Turgot, ele define a história universal, no *Plano de dois discursos sobre a história universal*, a partir de dois planos básicos: 01) uma análise dos progressos sucessivos pelos quais passou o gênero humano e 02) um exame particular das causas que contribuíram para esses progressos.<sup>190</sup> Ele se propõe, portanto, descobrir a ação recíproca das causas gerais e necessárias, das causas particulares e das ações livres das grandes personalidades da história juntamente com as relações que esses fatores mantêm com a própria constituição dos seres humanos. Note-se, contudo, que Turgot também admite, em meio aos progressos que realizou o gênero humano, momentos de ruptura, de decadência e de retrocesso. Trata-se, não obstante isso – ou por isso mesmo –, de uma história do “espírito humano” e, mais precisamente, da razão que gradualmente se elevou através da análise e da combinação de ideias extraídas do mundo da sensibilidade. Na perspectiva de Turgot, esse progresso se fez notadamente através das artes mecânicas, com as quais o homem tenta controlar a natureza e, conseqüentemente, libertar-se do seu domínio e do domínio dos outros homens.

Nas *Reflexões sobre a formação e a distribuição das riquezas*, o economista interpreta a vida econômica a partir de uma perspectiva similar àquela com a qual ele considera a história, isto é, como uma *ordem* através da qual agem as causas naturais e as ações livres dos seres humanos. Neste sentido, o equilíbrio e o progresso só podem realizar-se na medida em que se permita que essas causas desenvolvam livremente o seu jogo e, portanto, que

---

<sup>190</sup> Cf. TURGOT, Anne-Robert-Jacques. *Plan de deux discours sur l'histoire universelle*. In *Œuvres*. Paris: G. Schelle, 5 v., 1913-1923.

a dinâmica que lhe é imanente não seja impedida ou obstaculizada por forças adventícias, factícias ou heterogêneas. O livre-câmbio de mercadorias que adveio com o fim do regime feudal é uma prova e um ensinamento que devem ser seguidos para a manutenção e o incremento dessa ordem.<sup>191</sup> Essa tendência de indagar e explicar os fundamentos que subjazem à *ordem histórica*, e que tem Montesquieu, Voltaire e Turgot como seus principais representantes, será retomada, reexaminada e reinterpretada por outro pensador característico da *ilustração* francesa: Condorcet.

**Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, Marquês de Condorcet**, nasceu em 1743, em Ribemont, e faleceu em 1794, em Bourg-Reine, Paris. Considerado uma das figuras mais representativas do *século das luzes* na França, Condorcet estudara matemática e, em seguida, se dedicou particularmente às análises infinitesimais e à construção do cálculo da probabilidade, que ele tentou aplicar às ciências sociais e políticas. Paladino da teoria fisiocrata e de ideias humanitaristas, este pensador desempenhou um papel de relevo durante a revolução francesa ao defender posições semelhantes àquelas dos Girondinos. Encarcerado durante o período do Terror, ele terminou por cometer suicídio em prisão. Foi, no entanto, durante os últimos e dramáticos meses de sua vida (1794) que ele redigiu a sua mais conhecida obra: *Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano*.<sup>192</sup>

Este tratado, que divide a história humana em dez épocas distintas, descreve o último período, iniciado – segundo o autor – no século XVI, como um período prenhe de possibilidades e de progressos futuros. Essas transformações se realizarão através da destruição da desigualdade entre as nações, da abolição da desigualdade que reina entre as classes e do aperfeiçoamento intelectual, moral e físico dos indivíduos. Tudo isso, enfatiza o autor, terá como consequência a extinção da ignorância imposta pelos padres, pelos monarcas e os burgueses egoístas. À diferença, portanto, de Voltaire e Turgot, Condorcet é mais propenso a detectar a tendência de um aperfeiçoamento contínuo do espírito humano que, na sua perspectiva, permanece sempre o mesmo; o que na realidade muda são as condições e os meios pelos quais esse progresso se materializa no mundo. Esta é a razão

---

<sup>191</sup> Cf. TURGOT, Anne-Robert-Jacques. *Formation et distribution des richesses*. Paris: GF-Flammarion, 1998.

<sup>192</sup> Cf. CONDORCET, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat. *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: GF-Flammarion, 1988.

pela qual, ao longo desta obra, o matemático sustenta a presença de um absoluto e de uma permanência na natureza humana, de sorte que a semelhança que se verifica nos preceitos morais de todas as doutrinas filosóficas é a prova de que eles têm uma verdade independente dos dogmas que nelas se expressam. Por conseguinte, não é em outro lugar, mas na própria natureza humana, ou melhor, na constituição moral dos seres humanos que se deve buscar não somente a base de seus deveres, de seus direitos, de sua aspiração à liberdade e à autonomia, mas também a origem de seus ideais de justiça e de virtude.

Segundo Émile Bréhier, o *Esboço* se apresenta menos como a história do desenvolvimento imanente ao espírito humano do que como a apreciação de dez períodos que se orientam mais ou menos em direção da única cultura intelectual e moral. Esta última é suscetível de um progresso indefinido e sem retorno e ela se originou a partir das ciências que se inauguraram no século XVI, juntamente com as técnicas racionais que as acompanharam ou delas derivaram. Com o triunfo dessa cultura – que já estava sendo vivenciada durante o período da *ilustração* – será assegurada a possibilidade e, ao mesmo tempo, a necessidade do progresso indefinido da humanidade.<sup>193</sup> Embora as ideias básicas que atravessam o *Esboço* não propugnem aberta e empenhadamente um otimismo de tipo dogmático e inarredável nas suas posições e ideias a respeito da grandeza do homem, elas foram, em contrapartida, uma das principais fontes da ideologia positivista do progresso.

Outra figura eminentemente representativa da *ilustração* francesa foi Condillac. Mas, à diferença dos pensadores que se dedicaram a analisar a problemática da *ordem* e o conceito de progresso que, segundo eles, se verificam na história, Condillac orientou o seu pensamento e as suas intuições de maneira mais intensa e mais explícita para a teoria do conhecimento. Essencialmente vinculada à sua epistemologia se encontra também a questão da linguagem.

**Étienne Bonnot de Condillac**, oriundo de uma família de parlamentares, nasceu em Grenoble, em 1715, e faleceu no castelo de Flux, em 1780. Destinado primeiramente à vida sacerdotal, Condillac entrou para o Seminário de São Sulpício, mas dele saiu em 1740, renunciando, portanto, ao sacerdócio. Viveu em Paris, onde manteve contatos com os filósofos Rousseau, Fontenelle e Diderot. Publicou, em 1746, o *Ensaio sobre a origem*

---

<sup>193</sup> Cf. BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*, op. cit., v. II, p. 446-447.

dos conhecimentos humanos; em 1749, veio a lume o seu *Tratado dos sistemas* (reeditado em 1771); em 1754, saiu o *Tratado das sensações* (reeditado em 1778); em 1755, em polêmica com Buffon, ele publicou o *Tratado dos animais*. Em 1758, Condillac foi convidado para ser preceptor do infante Dom Ferdinando, filho do duque de Parma, cidade na qual ele residiu até 1767. Além de ter contribuído notavelmente para a difusão da *ilustração* entre os pensadores italianos, ele redigiu um *Curso de estudos* composto de treze volumes e que inclui temas relativos à gramática, à arte de escrever, à arte de pensar, à história antiga e à história moderna. De retorno a Paris, retirou-se, em 1772, ao castelo de Flux, de onde publicou o *Curso de estudos* em 1775. Em seguida, redigiu uma obra de economia política intitulada: *O comércio e o governo considerados relativamente um ao outro* (1776). Redigiu igualmente a *Lógica* (1780) e a *Língua dos cálculos*, que ficou incompleta e foi publicada postumamente (1798).

Condillac foi sobremodo influenciado por John Locke e Isaac Newton. Neste último, ele encontrou inspiração para reconduzir à unidade o mundo espiritual do ser humano, assim como o astrônomo inglês havia remetido à unidade o mundo da natureza física. Em Locke, ele hauriu o método analítico e as teses fundamentais da sua gnoseologia, que ele reinterpretou e reelaborou a partir de sua própria perspectiva. Efetivamente, foi no *Tratado das sensações*, uma de suas obras filosóficas mais importantes, que o filósofo francês introduziu relevantes correções à epistemologia lockiana reduzindo-a a uma forma *sensualista*, pela qual todas as faculdades humanas são reconduzidas a um fundamento sensível, isto é, à experiência. Deste modo, ele negava que a reflexão constitua uma fonte autônoma de conhecimento, conforme reivindicara Locke. Para Condillac, ao invés, a inteligibilidade das coisas se dá através de um cotejo que se opera entre a multiplicidade das sensações, que se transformam em memória, atenção, reflexão, juízo e raciocínio. Consequentemente, as sensações não são senão signos das coisas externas, que permanecem incognoscíveis. Em contrapartida, o uso dos signos propicia o exercício e a dinâmica da reflexão que, por sua vez, multiplica os próprios signos formando assim, literalmente, uma cadeia *significante* ou *simbolizante*, característica essencial do sujeito falante. Esta é, pois, a razão pela qual o filósofo tanto enfatiza a importância da linguagem que, para ele, tem a sua origem nos gestos. Todavia, ela evolui tanto sob a influência de condições naturais – a raça e o clima – quanto sob o influxo das relações intersubjetivas da sociedade e da vida do Estado. Para Condillac, o uso inapropriado dos signos linguísticos e o apelo que se faz a ideias

confusas constituem as duas fontes principais dos erros humanos no domínio do conhecimento e do agir moral.

Certo, já no *Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos* (1746), Condillac havia considerado a alma como sendo distinta e diferente do corpo e, similarmente a Locke e à tradição empirista que privilegia o mundo da sensibilidade, ele afirmara que todos os conhecimentos derivam da experiência e que, portanto, a sensação e a reflexão diferem notavelmente uma da outra. Consequentemente, o seu escopo era o de demonstrar que o completo desenvolvimento das faculdades humanas remete, em última instância, à experiência sensível.<sup>194</sup> Este propósito, que ele antecipara no *Ensaio*, será basicamente mantido e defendido no *Tratado das sensações* (1754). Todavia, nesta última obra, o filósofo desenvolverá de maneira mais enfática e mais rigorosa a visão segundo a qual o reconhecimento das realidades externas não depende dos seus respectivos objetos, mas, ao invés, da própria sensação. De resto, é deixada para trás a distinção entre a sensação e a reflexão, porquanto o intuito de Condillac agora é, mais precisamente, o de sustentar de modo claro e explícito que a sensação é verdadeiramente o princípio que determina o desenvolvimento de todas as faculdades humanas. Ademais, na sua perspectiva utilitária, as sensações se manifestam sob duas modalidades fundamentais: elas são *necessariamente prazerosas ou desprazíveis*. Efetivamente, já no prefácio do *Tratado (Designio da obra)*, o filósofo ecoa, ou reproduz, a antiga fórmula da tradição hedonística, segundo a qual ao homem interessa gozar das sensações prazerosas e, inversamente, libertar-se daquelas que acarretam dor ou desprazer. Melhor ainda: a alma não extrai imediatamente da natureza todas as faculdades de que ela é dotada, porquanto a natureza nos provê de órgãos capazes de nos advertir, pelo prazer, sobre aquilo que devemos procurar e, inversamente, pela dor, sobre aquilo de que devemos fugir. “Mas ela para por aí, porquanto deixa à experiência o cuidado de nos fazer contrair hábitos e consumir a obra que ela havia começado”.<sup>195</sup>

Nas suas últimas obras – a *Lógica* e a *Língua dos cálculos* – Condillac se empenha em reformular, nas suas regras fundamentais, o método analítico que ele próprio havia seguido nos primeiros escritos. Este método consistia

---

<sup>194</sup> Cf. CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Paris: Vrin, 2012, I, 1, 8.

<sup>195</sup> CONDILLAC. Étienne Bonnot de. *Traité des sensations*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1984, *Dessein de l'ouvrage*.

numa dupla dinâmica: 01) a decomposição, pela qual, literalmente, se *analisam* ou se distinguem no interior de um mesmo conjunto os elementos que o constituem fundamentalmente; 02) a recomposição, que é o caminho inverso, pelo qual se tenta reencontrar a ordem que vincula entre si os elementos que haviam sido separados, ou *analisados*.<sup>196</sup> Na sua última obra, *Língua dos cálculos*, que ficou incompleta e só foi publicada em 1798, logo, dezoito anos após a morte do filósofo, assiste-se a uma tentativa de elaborar uma linguagem universal pela qual cada ciência poderia reconduzir-se a uma verdade primeira que, tendo sido transformada ou elevada através de proposições idênticas, seria capaz de oferecer não somente as descobertas que já foram realizadas, mas também aquelas outras que ainda estão por se fazer.<sup>197</sup> Trata-se, portanto, do ideal de uma ciência universal que tanto caracterizou os séculos XVII–XVIII e que, remontando a Descartes, foi por ele designada pela expressão *mathesis universalis*, ou seja, uma ciência geral apta a explicar tudo aquilo que se pode pesquisar no tocante à ordem e à medida sem a necessidade de se recorrer a uma matéria em particular.<sup>198</sup>

Ora, em meio a essa plêiade de pensadores que tanto contribuíram para enriquecer a *ilustração* na França ao longo do século XVIII, eleva-se a voz do filósofo genebrino, Jean-Jacques Rousseau, cujo nome está intrinsecamente ligado à cultura e à tradição filosófica francesas. Convém, no entanto, lembrar que, tanto pelos seus escritos, quanto pela sua posição fundamental, Rousseau se destaca como uma das vozes que mais notavelmente discordaram daquelas duas tendências que radicalmente vincaram as filosofias da *ilustração*: o quase total predomínio da razão e, essencialmente vinculado a este, o ideal de uma ciência universal.

---

<sup>196</sup> Cf. CONDILLAC. Étienne Bonnot de. *Logique*, I, 3. In *Œuvres complètes*, t. 15. Paris: Lecointe et Durey, 1822.

<sup>197</sup> Cf. CONDILLAC. Étienne Bonnot de. *La langue des calculs*, I, 16. In *Œuvres complètes*, t. 16. Paris: Lecointe et Durey, 1822.

<sup>198</sup> Sobre esta questão, veja ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 74-75; 254-255.

#### 4.5 ROUSSEAU: A EDUCAÇÃO, O ESTADO DE NATUREZA E A SOCIEDADE

**Jean-Jacques Rousseau** (1712–1778), nasceu em Genebra, na Suíça, e faleceu em Ermenonville, na França. Como ele próprio narra nas *Confissões*, seu pai, que era relojoeiro, se chamava Isaac Rousseau e a sua mãe tinha por nome Suzanne Bernard. Aceitando um convite para exercer o ofício de relojoeiro em Constantinopla, seu pai deixou o lar após o nascimento do único irmão de Rousseau. Instado, porém, pela própria esposa a retornar, ele aquiesceu ao seu pedido e regressou para retomar a vida profissional e conjugal em Genebra. “Eu fui o triste fruto desse retorno”, confessa Rousseau pungente e realisticamente. Com efeito, prossegue o filósofo: “Dez meses depois, eu nasci enfermo e doente; eu custei a vida à minha mãe, e o meu nascimento foi o primeiro dos meus infortúnios”.<sup>199</sup>

Cedo iniciou o filósofo a sua vida errante, de sorte que, já 1728, para fugir ao autoritarismo de um gravador a quem ele servia como aprendiz, teve que deixar a sua cidade natal para nunca mais a ela retornar. Entre 1728 e 1741, data de sua chegada em Paris, Rousseau havia experienciado inúmeras aventuras, inclusive a de ter sido laçao em Turim. Tendo, porém, encontrado os favores de Madame Warens, ele pôde instruir-se, aprender música, aprender latim e ler os filósofos. Deixou em seguida Paris e foi instalar-se em Veneza, onde se tornou secretário do embaixador da França. De volta a Paris em 1745, entabulou um relacionamento com vários filósofos, dentre os quais se achava o fundador da *Enciclopédia*, Diderot.

Em 1750, Rousseau publicou o *Discurso sobre as ciências e as artes*, que lhe proporcionou um deslumbrante sucesso. Em 1754, saiu o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Em 1756, ele foi habitar no Ermitage, perto da floresta de Montmorency, numa casa que Madame d’Épinay pusera à sua disposição. Em 1758, o filósofo redigiu a *Carta a d’Alembert sobre os espetáculos*. Era uma resposta ao estudo intitulado *Genebra*, publicado na *Enciclopédia*, onde d’Alembert havia criticado o artigo da constituição de Genebra em favor dos teatros. Tendo-se em seguida transferido para a casa que o Duque de Luxemburgo possuía em Montmorency, lá ele escreveu, em 1761, o prefácio para a obra *Nova Heloísa*, que fora publicada no ano anterior. No mesmo ano de 1761,

---

<sup>199</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les confessions*. Paris: Gallimard, 1959, p. 35.

ele terminou de redigir o *Contrato social* que, assim como o *Emílio ou da educação*, seria publicado em 1762. Após a publicação do *Emílio*, Rousseau pôde escapar da prisão graças à fuga. Procurou então asilo em Motiers-Travers, na Suíça, de onde foi em seguida expulso. Socorrido por David Hume, que havia então regressado ao Reino Unido, o filósofo se instalou na Inglaterra em 1766, onde Hume o acolheu e lhe assegurou uma pensão do Estado. No entanto, a ruptura entre os dois pensadores não tardou a consumir-se, porquanto Hume não mais suportava o temperamento sombrio e instável, assim como a paranoia que torturava o filósofo genebrino. De retorno à França em 1767, Rousseau levou uma existência inquieta e atormentada, conforme ele próprio confessa em *Devaneios de um passeante solitário*, obra sobre a qual ele trabalhou até 1778, mas que ficou inacabada. Entre 1770 e 1771, em Paris, ele terminou de redigir as *Confissões*, cujas leituras públicas foram proibidas pela polícia. Finalmente, Rousseau foi recolhido à casa do Marquês de Girardin, em Ermenonville, onde faleceu antes de concluir o 10º *Passeio dos Devaneios de um passeante solitário*.

Rousseau inicia o Primeiro Livro do *Emílio ou da educação* com esta declaração programática: “Tudo é bom quando sai das mãos do Autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem”.<sup>200</sup> Mais adiante, no mesmo Primeiro Livro, ele assevera que as plantas se formam pela cultura, ao passo que os homens se modelam pela educação. Efetivamente, pondera o filósofo, nós nascemos frágeis, por isso necessitamos de força; nascemos carentes de tudo, por isso precisamos de assistência; nascemos estúpidos, ou brancos, por isso temos necessidade de bom senso. Consequentemente, tudo aquilo de que não dispomos no momento do nosso nascimento e de que continuamos a precisar ao nos tornarmos adultos, é-nos provido pela educação. Essa educação nos é dada ou pela natureza, ou pelos outros homens, ou pelas próprias coisas. A educação que nos provê a natureza se manifesta pelo desenvolvimento interno de nossas faculdades e de nossos órgãos; o uso que nos ensinam a fazer desse desenvolvimento provém dos outros homens, ao passo que a aquisição de nossa própria experiência a partir dos objetos que nos afetam é a educação que deriva das coisas.<sup>201</sup>

Todavia, Rousseau desenha um quadro sombrio dos bens que a humanidade julga ter adquirido ao longo de sua história, porquanto, segundo

---

<sup>200</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile ou de l'éducation*. Paris: GF Flammarion, 1966, p. 35.

<sup>201</sup> Cf. *ibid.*, p. 36-37.

ele, os tesouros do saber, da arte e dos modos requintados oriundos da vida em sociedade em nada contribuíram para a felicidade e o desenvolvimento espiritual dos seres humanos. Pelo contrário, eles o afastaram de sua origem e o alienaram de sua natureza. É este, pois, o balanço a que chegara o filósofo na sua obra inaugural: *Discurso sobre as ciências e as artes* (1750). Com efeito, constata Rousseau: “A astronomia nasceu da superstição; a eloquência, da ambição, do ódio, da bajulação, da mentira; a geometria, da avareza; a física, de uma vã curiosidade; todas, e mesmo a moral, nasceram do orgulho humano”.<sup>202</sup> Consequentemente, as ciências e as artes devem a sua origem não às nossas virtudes, mas aos nossos vícios e aos nossos defeitos. Isto é tanto mais paradoxal quanto pondera o filósofo: se as ciências se revelam inúteis com relação aos objetos que elas se propõem explorar, elas se mostrarão ainda mais perigosas pelos efeitos que elas produzem.<sup>203</sup>

Mas a questão que inevitavelmente levanta a maioria daqueles que se debruçam sobre este tema consiste em saber quando, finalmente, começou essa degeneração do gênero humano e como os homens puderam passar de um suposto estado de natureza para a situação na qual se vem hoje mergulhados. Em outros termos, quando e como se deu o deslocamento da violência para o direito, pelo qual a natureza foi submetida à lei e, por conseguinte, o forte passou a servir ao fraco? Para isso, todavia, deve-se primeiramente supor um *estado de natureza*. Mas é justamente neste ponto que – segundo o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* – os filósofos que se ocuparam desta problemática emitiram os mais díspares e mesmo os mais opostos pareceres. Assim, Hobbes teria pretendido que o homem é *naturalmente* intrépido e não busca senão o ataque e o combate, ao passo que um filósofo ilustre – do qual Rousseau não fornece o nome – teria pensado o contrário. Pensam também o oposto – prossegue Rousseau – Richard Cumberland e Samuel Pufendorf, que teriam asseverado que nada é mais tímido, instável e receoso do que o homem no estado de natureza.<sup>204</sup> Resumidamente, conclui o filósofo, todos esses pensadores, ao falarem de necessidade, de avidez, de opressão, de desejos e de orgulho, transpuseram para o chamado *estado de natureza* as ideias que

---

<sup>202</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. Paris: GF Flammarion, 1992, p. 41.

<sup>203</sup> Cf. *ibid.*

<sup>204</sup> Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: GF Flammarion, 1992, p. 176.

eles haviam concebido a partir da própria sociedade. Para dizê-lo com as palavras do próprio Rousseau: “Eles falavam do homem selvagem e pintavam o homem civil”.<sup>205</sup> De resto, não ocorreu à maioria deles nem mesmo a possibilidade de duvidar se esse *estado de natureza* realmente existiu, porquanto, elucida o autor: “É evidente, pela leitura dos Livros Sagrados, que o primeiro homem, tendo recebido imediatamente de Deus as luzes e os preceitos, não se achava ele próprio nesse estado”.<sup>206</sup> O filósofo ainda acrescenta que, mesmo antes do dilúvio, os homens jamais se encontraram num *puro estado de natureza*, “a menos que neles tenham recaído em virtude de algum acontecimento extraordinário”, paradoxo difícil de defender e mais difícil ainda de provar.<sup>207</sup>

O certo, porém, é que, para Rousseau, as transformações operadas a partir de uma vida onde predominavam o instinto e as potencialidades do homem selvagem – saído das “mãos da natureza” para uma existência em sociedade – não foram devidas a uma determinação fatal inscrita num suposto destino, nem tampouco, como reivindicara Pascal, a uma punição em virtude do pecado original. Elas resultaram, ao invés, de um concurso fortuito de causas heterogêneas e acidentais pelas quais a faculdade de se aperfeiçoar, que distingue os homens dos outros animais, desenvolveu as demais aptidões e predisposições que os caracterizam. Daí poder o filósofo concluir que é triste constatar que esta faculdade distintiva, e quase ilimitada, é, paradoxalmente, a fonte de todos os infortúnios e de todos os males que sobrevieram ao homem. Foi ela que, pondera Rousseau enfaticamente: “ao fazer eclodir, ao correr dos séculos, as suas luzes e os seus erros, os seus vícios e as suas virtudes, tornou-o, por fim, o tirano de si mesmo e da natureza”.<sup>208</sup>

Ora, uma vez tornado homem social – e dado que o estado social se tornou necessário, na medida em que ao homem não é mais possível prescindir do auxílio dos outros homens – a questão que doravante se impunha era a de saber como determinar uma forma de convenção de modo que as vantagens conquistadas no estado social pudessem corresponder àquelas do estado de natureza. É este o tema do *Contrato social*, que tem

---

<sup>205</sup> Ibid., p. 168.

<sup>206</sup> Ibid.

<sup>207</sup> Cf. *ibid.*, p. 168-169.

<sup>208</sup> Ibid., p. 184.

como subtítulo: *Ou princípios do direito político*. Se o *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* descreve um estado social que teria destruído todas as qualidades do homem no estado de natureza, o *Contrato social* parece mais propender para encontrar uma origem do estado social capaz de, se não incrementar, pelo menos de conservar essas qualidades. Neste sentido, tanto o *Emílio* quanto o *Contrato* parecem explorar dois aspectos de uma mesma problemática, a saber: a personagem Emílio, discípulo de Rousseau, deve viver na sociedade, mas precisa encontrar um sistema educacional que lhe permita preservar a *inocência* e as virtudes típicas do estado de natureza; os homens, no *Contrato*, devem associar-se, mas, ao mesmo tempo, encontrar uma forma de associação apta a assegurar a cada indivíduo a igualdade e a liberdade de que gozava na natureza. Qual é, pois, a solução que apresenta Rousseau para este crucial dilema?

No *Contrato social*, ele fará a célebre distinção entre, de um lado, a “vontade de todos” e, de outro, a “vontade geral”. A primeira consiste na vontade de cada indivíduo que quer, de maneira incondicional, impor a própria vontade, mas, ao fazê-lo, ele terá de embater-se contra outras vontades ou outros desejos que também exigem satisfação. É, pois, neste confronto que o indivíduo poderá errar e falhar no seu alvo e nas suas aspirações. Quanto à “vontade geral”, ela jamais erra, porque tem como objetivo exclusivamente o bem de todos, ou seja, da sociedade tomada no seu conjunto e na sua organização civil. Com efeito, elucida o filósofo: a “vontade geral” visa tão somente o interesse comum, ao passo que a “vontade de todos” não leva em conta senão o interesse privado e, conseqüentemente, se revela como uma soma de vontades particulares que queriam incondicionalmente satisfazer as próprias exigências. Para paliar essa situação, procede-se então a uma espécie de *média aritmética*, pela qual se abstraem ou se retiram dessas mesmas vontades o mais e o menos que se autodestroem, obtendo-se, como resultado, a soma das diferenças que constitui a *vontade geral*. Se, portanto, prevalecer a maioria das vozes, ou dos votos, ter-se-á – no sentido que essa escolha adquiriu nas democracias modernas – a vitória da *vontade geral*. Rousseau, no entanto, avança uma importante advertência a respeito dessa resolução, na medida em que, segundo ele, as deliberações do povo não se revelam necessariamente, e em todo tempo, corretas. Com efeito, pondera o filósofo, todos os homens querem sempre o seu próprio bem, mas esse bem não é sempre percebido, ou facilmente divisado. Ademais, nunca se corrompe um povo inteiro, mas

frequentemente ele se deixa enganar, e é nessas ocasiões que ele parece querer o que é mau, e não o que é bom para todos.<sup>209</sup>

Ora, este ato de renúncia que fazem os indivíduos ao se sacrificarem em favor da “vontade geral” é a expressão de uma *entente*, de uma negociação e, em última instância, de uma barganha para se chegar a uma espécie de equilíbrio tático. Assim, no momento em que tudo parecia ter-lhes sido retirado, tudo lhes foi restituído, ou ressarcido, de sorte que, com a vida social, começam o direito e a moralidade. Consequentemente, só existem direito e moralidade lá onde existem leis e regras a serem seguidas por todos. Inversamente, não existem nem leis nem regras lá onde não prevalece a *vontade geral* e, portanto, lá onde ainda não existe um *contrato*. Todavia, surge aqui uma objeção que dificilmente poderia ser respondida, ou elucidada: o que antecede o quê? Dito de outro modo: como o direito e a moralidade poderiam ser a consequência lógica do contrato quando parecem também ser a condição de onde, justamente, resultou esse mesmo contrato? Mais precisamente: como cada indivíduo seria capaz de fazer calar o seu egoísmo diante de um contrato solene, formal, se previamente ele já não tivesse a consciência ou o sentimento de seu dever e de seus direitos?<sup>210</sup>

Ao fazer um cotejo entre Rousseau e outros pensadores do século XVIII, Émile Bréhier observa que Condillac e Holbach por vezes sentiram, mais ou menos confusamente, a insuficiência e a exiguidade de seus respectivos sistemas. Quanto a Hume, que sobressai como “o maior crítico de sua época”, nota-se que ele marcara nitidamente os pontos em que o pensamento, exaurido, devia deixar-se levar pela natureza, pelo instinto e pela imaginação.<sup>211</sup> No que tange à obra de Rousseau – e levando-se também em conta os seus acertos e as suas lacunas – ela respondia e correspondia a uma necessidade fundamental e premente do seu tempo, e não somente do seu tempo, porquanto ela continua a desafiar e a seduzir as mentes dos séculos que a ela se seguiram. Mas convém também perguntar: em que consiste a diferença entre o pensamento do *século das luzes* na França e aquele que se desenvolveu na Alemanha sob o nome de *Aufklärung*? É o que examinaremos na quinta e última Unidade desta obra.

---

<sup>209</sup> Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Paris: GF Flammarion, 1992, Livre II, Chapitre III.

<sup>210</sup> Cf. BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*, op. cit., v. II, p. 423.

<sup>211</sup> Cf. *ibid.*, p. 428.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Rogério Miranda de. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Loyola, 2012.

BAYLE, Pierre. *Pensées diverses sur la comète*. Paris: GF Flammarion, 2007.

BAYLE, Pierre. *De la tolérance. Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ “Contrains-les d’entrer”*. Paris: Presses Pocket, Agora – Les Classiques, 1992.

BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique*. Rotterdam, 3 v., 1697.

BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 1985, v. II.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Essai sur l’origine des connaissances humaines*. Paris: Vrin, 2012.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Traité des sensations*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1984.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Logique*. In *Œuvres complètes*, t. 15. Paris: Lecointe et Durey, 1822.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *La langue des calculs*. In *Œuvres complètes*, t. 16. Paris: Lecointe et Durey, 1822.

CONDORCET, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat. *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain*. Paris: GF-Flammarion, 1988.

DIDEROT, Denis. *Pensées philosophiques*. Paris: GF-Flammarion, 1972.

DIDEROT, Denis. *Lettre sur les aveugles: A l’usage de ceux qui voient*. Paris: GF-Flammarion, 1972.

DIDEROT, Denis. *Supplément au voyage de Bougainville*. Paris: GF-Flammarion, 1972.

HOLBACH, Paul Thiry. *Le système de la nature*. Paris: Fayard, 2019.

HUTCHESON, Francis. *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*. Indianapolis: Liberty Fund, 2004.

KANT, Immanuel. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In *Was ist Aufklärung?* Stuttgart: Reclam, 1994.

LA METTRIE, Julien Offray de. *L'homme-machine*. Paris: Gallimard (Folio Essais), 1999.

LA METTRIE, Julien Offray de. *L'art de jouir*. Paris: Mille et Une Nuits, 1997.

MANDEVILLE, Bernard de. *The Fable of the Bees: Or Private Vices, Public Benefits*. London: Penguin Classics, 1989.

MAUPERTUIS, Pierre-Louis Moreau. *Essai de philosophie morale*. Paris: Harmattan, 2010.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. *De l'Esprit des lois*. Paris: Gallimard, Folio Essais, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Les confessions*. Paris: Gallimard, 1959.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile ou de l'éducation*. Paris: GF Flammarion, 1966.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*. Paris: GF Flammarion, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: GF Flammarion, 1992.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du contrat social*. Paris: GF Flammarion, 1992.

SHAFTESBURY, Anthony Ashley Cooper. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

TINDAL, Matthew. *Christianity as Old as the Creation*. New York/London: Thoemmes Continuum, 1999.

TOLAND, John. *Christianity not Mysterious*. Wyomissing: Dufour, 1998.

TOLAND, John. *Letters to Serena*. Dublin: Four Courts Press, 2013.

TOLAND, John. *Pantheisticon*. Berlin: Open Archive Books, 2014.

TURGOT, Anne-Robert-Jacques. *Plan de deux discours sur l'histoire universelle*. In *Œuvres*. Paris: G. Schelle, 5 v., 1913-23.

TURGOT, Anne-Robert-Jacques. *Formation et distribution des richesses*. Paris: GF-Flammarion, 1998.

VOLTAIRE. *Lettres philosophiques*. Paris: GF-Flammarion, 2029.

VOLTAIRE. *Remarques sur les Pensées de M. Pascal. Œuvres complètes de Voltaire*. Paris: Garnier, 1879, tome 22.

VOLTAIRE. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, III, vol. 22 des *Œuvres complètes de Voltaire*. Edité par Henri Duranton avec le concours de Janet Godden, Oxford, Voltaire Foundation, 2009.

## UNIDADE 05 – A *AUFKLÄRUNG* ALEMÃ E A FILOSOFIA DE KANT

# 05

**Objetivo da unidade:** Analisar o pensamento da ilustração (*Aufklärung*) alemã e, em particular, a filosofia de Kant.

**Conteúdos da unidade:**

- 1) O século das luzes na Alemanha: Wolff, Baumgarten, Lessing.
- 2) O século das luzes na Alemanha: Herder, Mendelssohn, Hamann.
- 3) O século das luzes na Alemanha: Kant – vida e obra.
- 4) Kant: A epistemologia, a metafísica e a moral.
- 5) A concepção kantiana da religião.

**Sobre a *ilustração*, ou a *Aufklärung*, na Alemanha**

Se se comparar o *século das luzes* na Alemanha ao *século das luzes* na França e na Inglaterra, ver-se-á que a *ilustração* (*Aufklärung*) alemã acentuou, além dos temas propriamente especulativos, aqueles que dizem mais especificamente respeito à forma lógica pela qual esses temas foram apresentados, explorados ou sondados. Dentre os representantes da *Aufklärung*, destacam-se, além de Christian Thomasius – habitualmente considerado o precursor deste movimento na Alemanha – Christian Wolff, Immanuel Kant, Moses Mendelssohn, Johann Georg Hamann, Christoph Martin Wieland, Andreas Riem, Johann Gottfried Herder, Gotthold Ephraim Lessing, Johann Benjamin Erhard e Friedrich Schiller.

Algumas questões, porém, devem ser avançadas, ou pelo menos conhecidas, antes de qualquer aprofundamento a respeito das principais

características da *Aufklärung*. Quando propriamente começou esse movimento? Com o jurista Christian Thomasius (1655–1728), com Christian Wolff (1679–1754), ou depois? E quando ele terminou? Com Immanuel Kant (1724–1804), a quem se atribui o papel de o haver coroado e rematado? Ademais, como separar nitidamente a *Aufklärung* de outras correntes do pensamento que, conquanto se tenham explicitamente oposto a ela, fizeram, no entanto, parte do espírito do tempo e, melhor ainda, chegaram mesmo a influenciá-la? Uma dessas correntes, por exemplo, foi aquela denominada *Sturm und Drang* (Tempestade e Ímpeto), que era o título de um drama de Maximilian Klinger, publicado em 1776, e que marca a passagem do pré-romantismo ao romantismo propriamente dito. Embora a influência desse movimento só se tenha verificado, de maneira mais evidente, no século seguinte, os elementos irracionalísticos que ele expressa foram filosoficamente simbolizados pelas doutrinas de Hamann, Herder e Jacobi. Estes pensadores souberam, de fato, extrair da própria filosofia de Kant as intuições concernentes aos limites da razão para, de maneira paradoxal, procederem além da própria razão e, assim, fazerem apelo à experiência mística, à fé e aos aspectos irracionais da arte e da criação humanas. Em todo caso, as respostas que os estudiosos tentaram elaborar para elucidar os limites cronológicos e os recortes epistêmicos da *Aufklärung* não encontraram até hoje uma unanimidade ou um consenso que fosse terminante ou concludente de uma vez por todas.

O certo, contudo, é que, de um modo geral, a filosofia alemã continuou sendo, neste século XVIII, fortemente especulativa, no sentido em que ela não deixava de sublinhar os limites da razão humana e, ao mesmo tempo, o seu alcance a sua capacidade de conhecer. É lícito, pois, afirmar que, diferentemente da Inglaterra, da França e dos Países Baixos, a lógica e a metafísica encontraram na Alemanha um solo fértil onde elas continuaram a se desenvolver e a prosperar. Convém também acentuar o papel e o peso que, mais do que em outros países, tiveram na Alemanha as correntes místicas, sem as quais dificilmente se poderia entender a filosofia romântica da primeira metade do século XIX. A este respeito é eminentemente relevante o influxo que tiveram os místicos Emanuel Swedenborg, da Suécia e, notadamente, Jakob Böhme, da Silésia. Não menos relevante é o fato de o pensamento alemão dessa época ter sido, na sua maioria, constituído de professores universitários e de pastores protestantes, de sorte que a Igreja e as universidades eram, por excelência, os centros culturais de uma nação onde a nobreza, com algumas exceções, era quase iletrada e a burguesia

nascente era composta basicamente de burocratas. Para dizê-lo de outro modo, essa filosofia – constituída de professores – confirmará o caráter escolar e erudito que a havia singularizado desde a Idade Média e, sobretudo, a partir do século XVII.

Convém também ressaltar que a filosofia alemã foi, em contrapartida, bem menos afetada, ou influenciada, pelo desenvolvimento do pensamento científico que aquela que caracterizou os países mais ocidentais. Os filósofos que se destacaram no domínio científico, como o matemático Christian Wolff, formam antes uma exceção. Mas quais foram as influências propriamente filosóficas que marcaram o século XVIII na Alemanha? Antes de tudo, o aristotelismo, que parecia ter sido suplantado no século XVII e, portanto, ter perdido o seu influxo. Ele continuava, no entanto, a subsistir como o pano de fundo que animava e inspirava as mentes filosóficas da cultura alemã. Subsistiu também o peso da escolástica católica da renascença espanhola, que se revelara uma importante fonte de inspiração tanto para os metafísicos do século XVII quanto para aqueles do século seguinte, notadamente para Christian Wolff. Com relação a Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), a sua influência foi preponderante ao longo do século XVIII, mormente a partir de 1765, quando se procurou lê-lo sem as interpretações com as quais Wolff o havia revestido. Não negligenciável também foi o influxo do educador morávio Iohannes Amos Comenius e – conforme já foi mencionado – dos místicos Emanuel Swedenborg e, notadamente, Jakob Böhme. O pensamento de John Locke, Nicolas Malebranche, Pierre Bayle e Baruch Spinoza teve uma profunda e marcante presença no universo filosófico alemão do século XVIII. Os deístas e os novos filósofos ingleses e franceses – de Shaftesbury a Voltaire – começaram a impor realmente as suas ideias somente a partir do desvanecimento do wolffismo, isto é, por volta de 1755. Não menos importante foi a difusão cada vez maior do pensamento de Berkeley, de Hume e dos enciclopedistas franceses. Em suma, de modo geral, o século XVIII é marcado, tanto na Alemanha, quanto na França, como também na Inglaterra – considerando-se evidentemente as características próprias do pensamento britânico – por uma espécie de aposta no primado e na hegemonia da razão.

No seu estudo clássico, *Die Philosophie der Aufklärung*, Ernst Cassirer observa que se se quiser obter uma visão de conjunto da estrutura intelectual do século XVIII e torná-la inteligível na sua gênese, deve-se estabelecer um paralelo entre duas correntes intelectuais que são, a um só tempo, diferentes e complementares: tem-se, de um lado, a forma cartesiana

clássica da análise e, de outro, uma nova síntese filosófica que teve seu ponto de partida em Leibniz. Assim, da lógica das “ideias claras e distintas”, a marcha do pensamento conduziu à lógica da “origem” e do que é individual; da simples geometria ela procedeu à dinâmica e à filosofia dinâmica da natureza; do “mecanicismo” ela prosseguiu para o “organicismo”; do princípio de identidade para o princípio de infinidade, continuidade e, enfim, harmonia. Foi, portanto, segundo Cassirer, a partir e através dessas confluências e relações fundamentais que se desenvolveram as grandes tarefas intelectuais que marcaram o pensamento do século XVIII. De resto, essas tarefas se manifestaram sob os mais diferentes aspectos e as mais variadas modalidades, porquanto elas se estendem da teoria do conhecimento à física, da psicologia à política e à sociologia, da filosofia da religião à estética.<sup>212</sup> Dentre os representantes mais notáveis da *Aufklärung*, serão destacados nesta Unidade: Wolff, Baumgarten, Lessing, Herder, Mendelssohn, Hamann e, principalmente, Kant.

## 5.1 O SÉCULO DAS LUZES NA ALEMANHA: WOLFF, BAUMGARTEN, LESSING

**Christian Wolff** (1679–1754) nasceu em Breslávia e faleceu em Halle. Foi docente de matemática, filosofia e teologia na Universidade de Leipzig quando, em 1704, entabulou uma correspondência epistolar com Leibniz, a qual se prolongou até a morte deste último (1716). Em 1706, obteve, graças também à influência de Leibniz, a cátedra de matemática na Universidade Halle, da qual foi destituído em 1723, por Frederico Guilherme, sob a acusação de ensinar e difundir doutrinas racionalistas típicas do espírito *das luzes*. Esta acusação foi-lhe movida pelos colegas, expoentes do luteranismo pietista, Francke e Lange. Wolff passou então a lecionar em Marburg e depois, com a ascensão ao trono de Frederico II, o Grande, ele foi reintegrado na sua cátedra de Halle em 1740, onde lecionou até a morte.

A volumosa produção bibliográfica de Wolff é dividida em dois grupos. A partir de 1712, com os *Pensamentos racionais sobre as forças do intelecto humano*, ele ganhou notoriedade ao redigir, até 1725, uma série de

---

<sup>212</sup> Cf. CASSIRER, Ernst. *La philosophie des lumières*. Paris: Fayard, 1966, p. 78-79.

livros em alemão que se apresentam como uma primeira versão de seu sistema. Em seguida, publicou obras escritas em latim que revelam, de maneira definitiva, o caráter sistemático de seu pensamento. Dentre estas obras se destacam: *Philosophia rationalis sive logica* (1728); *Philosophia prima sive ontologia* (1729); *Cosmologia generalis* (1731); *Psychologia empirica* (1732); *Psychologia rationalis* (1734) e *Theologia naturalis* (1736/37). Nos escritos do primeiro período, conjuntamente intitulados *Pensamentos racionais*, que incluem temas sobre Deus, o mundo, a alma, a vida, a finalidade das coisas naturais etc., Wolff define o escopo último da filosofia, que é o alcance e a realização da felicidade humana, a qual consiste no uso da atividade intelectual.

A filosofia é, na sua perspectiva, a ciência de tudo aquilo que é possível, de modo que qualquer coisa pode ser objeto da filosofia, independentemente do fato de que ela exista ou não exista. Mas o que é um possível? É tudo aquilo que não contém contradição, ou que pode efetivamente ser pensado. Por isso – enfatiza Wolff – a filosofia deve dar a razão, ou a explicação, de como os possíveis podem ou devem realmente ocorrer, ou existir.<sup>213</sup> Consequentemente, essa ciência deve ter uma completa certeza daquilo que analisa. Ela é, pois, a ciência que, através de pensamentos racionais, visa a encontrar o fundamento e a justificação de todo objeto possível, de modo que ela se desenrola através de uma análise a priori dos conceitos. Certo, a experiência também é apta a construir doutrinas científicas, mas as suas demonstrações são apenas prováveis, e não necessárias, porquanto, ao serem os seus princípios derivados da experiência, eles devem ser demonstrados por experimentos e confirmados pela observação. Esta é também a razão pela qual a filosofia deve utilizar-se de um conhecimento matemático, porquanto, pela filosofia, nós aspiramos a ter uma completa certeza”.<sup>214</sup> Por conseguinte, o que conta em primeiro lugar é a felicidade humana, por isso as coisas que conhecemos filosoficamente são aplicadas aos problemas da vida humana com maior probabilidade de êxito do que aquelas outras que conhecemos somente pela história.<sup>215</sup>

---

<sup>213</sup> Cf. WOLFF, Christian. *Preliminary Discourse on Philosophy in General*. Indianapolis: The Library of Liberal Arts, 1963, p. 17.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>215</sup> Cf. *ibid.*, p. 23.

É lícito afirmar que o pensamento de Wolff se impôs mais em virtude de seu espírito sistemático do que pela sua originalidade. É também verdade que a filosofia de Leibniz influenciou e acompanhou a obra wolffiana do começo até o fim. Todavia, encontram-se também diferenças que podem ser relevadas entre esses dois modos de pensar. Elas se verificam, sobretudo, na cosmologia, na psicologia e na ética. Na cosmologia, e diferentemente de Leibniz, Wolff exclui toda e qualquer intervenção da liberdade divina no curso das coisas, porquanto o mundo, sendo governado por uma ordem absolutamente necessária, nada acontece por acaso. Efetivamente, uma vez que tudo foi de antemão determinado pela vontade divina, a ligação das coisas que coexistem neste universo reside na dependência do fim com relação ao meio.<sup>216</sup> No plano psicológico, Wolff se opõe à redução da substância corpórea à substância espiritual excluindo, destarte, o conceito leibniziano de mônada. A alma se acha, pois, ligada ao corpo por meio de uma harmonia preestabelecida determinada por Deus. Finalmente, do ponto e vista moral, Wolff constrói a sua ética a partir e através de seu próprio racionalismo: as normas e as regras morais não são sancionadas por Deus, mas derivam racionalmente de uma finalidade que essencialmente caracteriza os seres humanos, isto é, a perfeição ou, mais exatamente, a tendência à perfeição. Esta tendência à perfeição pervade e pontilha não somente as ações humanas, mas a própria natureza das coisas e, em suma, o próprio mundo. Melhor ainda, mesmo o mal físico e o mal moral estão subsumidos nesta mesma tendência universal à perfeição, na medida em que eles concorrem para o bem. Assim, ao reproduzir o paradoxo de uma tradição que remonta aos estoicos, Wolff assevera: “É evidente que os males físicos e morais estão inclusos de tal maneira nessa série de coisas, que não se pode dela retirá-los sem correr o risco de, ao mesmo tempo, dela retirar igualmente o bem”.<sup>217</sup>

Ora, mesmo tendo haurido a maior parte de sua filosofia nas obras e nas intuições de Leibniz, não se pode deixar de reconhecer o papel e a influência que Wolff exerceu ao longo do século XVIII, pelo menos até 1755, quando o wolffismo começou a sua decadência. Costuma-se também

---

<sup>216</sup> Cf. WOLFF, Christian. *Nécessité et contingence*. In *Aufklärung – Les lumières allemandes*. Paris: GF Flammarion, 1995, p. 67-69.

<sup>217</sup> WOLFF, Christian. *Le bien et le mal*. In *Aufklärung – Les lumières allemandes*. Paris: GF Flammarion, 1995, p. 72.

considerá-lo como um dos mais importantes discípulos de Leibniz, assim como Baumgarten é apresentado nas histórias da filosofia como sendo um dos mais ilustres alunos de Wolff.

**Alexander Gottlieb Baumgarten** nasceu em Berlim, em 1714. Assim como seu mestre, Wolff, ele também lecionou na Universidade de Halle. Ensinou em seguida na Universidade de Frankfurt an der Oder, onde faleceu em 1762. O renome de Baumgarten é devido ao seu importante estudo, *Metaphysica* (1739), e, sobretudo, ao fato de se ter ele servido do termo grego *αἰσθησις* (sensação, percepção, órgão dos sentidos) para dele fazer uma disciplina filosófica específica, a Estética, que é a ciência da arte e do belo. Baumgarten introduzira esse termo na sua tese de doutorado de 1735: *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (*Meditações filosóficas sobre alguns tópicos referentes à essência do poema*). Foi, porém, na sua obra *Aesthetica* (1750/1758) que ele o desenvolveu e o aprofundou plena e sistematicamente.

Quanto à sua obra de 1739, *Metaphysica*, ela inclui cerca de mil artigos e é apreciada como sendo um exemplo ou um modelo de sistematicidade característico da escola filosófica (*Schulphilosophie*) wolffiana. O próprio Kant dela se utilizou nos seus cursos de metafísica, disciplina na qual Baumgarten era visto como um jovem wolffiano. No magistério de Baumgarten, a metafísica não mais era ensinada como constituindo simplesmente uma *ontoteologia*, mas propriamente a *prima philosophia*, vale dizer, a ciência das primeiras causas ou dos princípios válidos em todas as esferas da “metafísica especial”.

No que diz respeito à estética, deve-se também remontar a Wolff, para quem a psicologia – e, em particular, a psicologia wolffiana – ensina que existem duas formas básicas ou, mais exatamente, duas faculdades fundamentais de conhecimento: uma faculdade superior, que é o entendimento, e outra inferior, que tange à sensibilidade. Portanto, em conformidade com a intuição do mestre, Baumgarten define a estética como sendo “a ciência do modo sensível do conhecimento de um objeto” e, enquanto tal, ela pertence à psicologia e, mais precisamente, à psicologia empírica. É igualmente nesta perspectiva que, na sua *Metafísica*, ele considera a estética. Efetivamente, declara o filósofo sem rodeios: “A ciência do modo de conhecimento e de exposição sensível é a estética (lógica da

faculdade de conhecimento inferior, gnosiologia inferior, arte da beleza do pensar, arte do *analogon* da razão”.<sup>218</sup>

Para Ernst Cassirer, Baumgarten foi o primeiro pensador que, decididamente, ousou destacar-se, distanciar-se ou, melhor, superar o dilema do *sensualismo* e do *racionalismo*, porquanto ele efetuou uma nova e produtiva síntese entre *razão* e *sensibilidade*. Ademais, pondera o autor da *Filosofia das formas simbólicas*: “A estética de Baumgarten ultrapassa mais uma vez o quadro da simples lógica. Ela quer ser uma lógica das ‘faculdades de conhecimento inferiores’ e quer servir, por este meio, não somente a um sistema de filosofia, mas, antes de tudo, a uma ‘doutrina do homem’, isto é, a uma antropologia”.<sup>219</sup> Sendo, pois, uma antropologia no sentido amplo e abrangente do termo, a estética baumgarteniana, enquanto conhecimento do sensível, caracteriza o domínio das belas artes, que são as expressões por excelência das produções culturais do ser humano. Conseqüentemente, a estética enquanto ciência que se concentra no mundo da sensibilidade se manifesta não somente como uma “lógica da faculdade cognoscitiva inferior”, mas também, e sobretudo, como uma “filosofia do belo”.

A *Aufklärung*, tal como ela se desenvolveu através de Wolff e de seus discípulos, dentre os quais Baumgarten, exprime o caráter peculiar da *ilustração* alemã no sentido em que, conforme eu avancei na introdução a esta Unidade, ela enfatiza, além dos temas propriamente especulativos, aqueles que dizem mais especificamente respeito à forma lógica pela qual esses temas foram apresentados, explorados ou sondados. No caso específico do pensamento de Baumgarten, verificou-se também – e foi isto que o celebrou no mundo filosófico – um voltar-se desse mesmo espírito especulativo para o próprio domínio do sensível, do belo e, portanto, da arte.

Embora Baumgarten se tenha notabilizado principalmente por ter sido o pioneiro de uma nova área de estudos – a estética – não se deve esquecer de que tanto ele quanto os seus contemporâneos foram, de uma forma ou de outra, também marcados pela atmosfera religiosa que dominou e animou os séculos XVII–XVIII. Com efeito, similarmente ao que ocorreu com a *ilustração* na Inglaterra e na França – onde predominaram as correntes do deísmo – houve igualmente na Alemanha um acalorado debate em torno do

---

<sup>218</sup> BAUMGARTEN, Alexander G. *Die Vorreden Zur Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999, § 533.

<sup>219</sup> CASSIRER, Ernst. *La philosophie des lumières*, op. cit., p. 436.

problema religioso. Este debate foi particularmente caro a Hermann Samuel Reimarus (1694–1768) – autor de um *Tratado sobre as principais verdades da religião natural* – a Moses Mendelssohn (1729–1786) e, notadamente, ao filósofo, poeta, dramaturgo e crítico de arte, Lessing.

**Gotthold Ephraim Lessing** nasceu em 1729, em Kamenz, estado da Saxônia, e faleceu em Brunswick, em 1781. Estudou teologia em Leipzig e, em 1749, se transferiu para Berlim, onde conheceu Voltaire e manteve contato com os círculos de outros representantes da *Aufklärung*, tais como Moses Mendelssohn e Christoph Friedrich Nicolai. Alguns anos depois, vieram a público as representações de suas primeiras peças: *Miss Sara Sampson* (1755), *Minna von Bernheim* (1767) e *Emilia Galotti* (1772). A sua última obra teatral, datada de 1778, se intitula *Natan, o sábio*. Em 1760, as restrições financeiras de Lessing forçaram-no a aceitar o cargo de secretário do general prussiano Trautzsch, em Breslávia. Foi nesta cidade que o dramaturgo redigiu, em polêmica com Johann Joachim Winckelmann, a sua mais importante obra de estética: *Laocoonte ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia* (1766). Em 1770, Lessing se tornou bibliotecário em Wolfenbüttel, onde pôde aprofundar e ampliar a questão religiosa já introduzida e avançada nos escritos anteriores. Disso dá testemunho a sua obra de 1755, intitulada: *Sobre a origem da religião revelada*.

De 1774 a 1778, Lessing publicou os famosos *Fragmentos de um anônimo*, cujo autor era Hermann Samuel Reimarus. Estes escritos são habitualmente conhecidos pelo título: *Die Wolfenbüttel Fragmente*. Reimarus fora professor de línguas orientais em Hamburgo e se celebrou pelo escrito: *Tratado sobre as principais verdades da religião natural* (1754), cuja tese fundamental é a de que o único milagre de Deus consiste na criação. Ele é também o autor de uma *Defesa ou apologia de um racional adorador de Deus* e de outros escritos publicados postumamente. Em conexão com os *Fragmentos*, Lessing publicou, em 1777, *Sobre a prova do espírito e da força*, onde o poeta tece uma acerba crítica contra a possibilidade de se querer passar de verdades históricas, tais como elas se acham narradas nas Escrituras, para verdades doutrinárias, racionais e necessárias.<sup>220</sup> Em 1780, saiu publicada *A educação do gênero humano*. De caráter essencialmente religioso, todas essas obras lembram em não poucos aspectos os temas do deísmo que já haviam sido ventiladas ou desenvolvidas

---

<sup>220</sup> Cf. LESSING, Gotthold Ephraim. *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*. In *Sämtliche Schriften*. Berlin: K. Lachmann/F. Muncker, 1897, Band XIII.

pelos livres-pensadores franceses e ingleses. Convém, de resto, ressaltar que, na *Aufklärung* alemã, essas questões serão não somente retomadas, mas também submetidas ao crivo de uma crítica frequentemente ainda mais radical.

Com relação mais especificamente aos *Fragmentos*, neles se inclui um escrito polêmico que Lessing publicou parcialmente logo após a morte de Reimarus, no qual o professor de Hamburgo afirmava que a mensagem e as intenções de Jesus eram totalmente diferentes daquelas anunciadas pela Igreja primitiva. Reimarus argumentava também que Jesus não era o autor da salvação e que o “reino de Deus” por ele prometido era um reino temporal, estabelecido pelo Messias que teria vindo libertar Israel do jugo romano. O real objetivo de Jesus era, portanto, o de conclamar os judeus a praticarem um genuíno amor nas relações com Deus e com o semelhante e a vivenciarem uma nova virtude, diferente daquela ensinada pelos fariseus e os escribas. Todavia, a sua empresa fracassou completamente e ele morreu com o sentimento de que Deus o havia desamparado e o entregado à mais consumada solidão. Donde o grito de um total desengano que ele lançara do alto da cruz: “Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?” (Mt 27,46).<sup>221</sup>

No que tange ao ensaio *A educação do gênero humano*, a principal questão que nele se desenvolve diz respeito a uma das tendências típicas do *século das luzes* em geral. Conforme eu tentei demonstrar na Unidade 04 desta obra, essa tendência consiste em defender a ideia de um progresso ou de um aperfeiçoamento que segue orientando a humanidade e a história através de suas diferentes produções econômicas, artísticas, filosóficas, religiosas, educacionais e, em suma, culturais. Nesta obra particularmente, Lessing privilegia o âmbito da educação, porquanto se trata de um aperfeiçoamento intelectual e moral, no qual a religião revelada não é senão um estágio preliminar e necessário numa marcha que caminha para a sua consumação final. Este caminhar se desenrola, portanto, segundo três estágios. O primeiro, que ele localiza no Antigo Testamento, inclui uma disciplina centrada em meios imediatos, visíveis e palpáveis de correção, porquanto ela mira à punição pelas faltas cometidas e, inversamente, a recompensa pelo bem praticado *já nesta vida* (§ 16). O segundo estágio, que

---

<sup>221</sup> Cf. REIMARUS, Hermann Samuel. *Wolfenbütteler Fragmente eines Ungenannten*, hrsg. von G. E. Lessing. In LESSING, Gotthold Ephraim. In *Sämtliche Schriften*. Stuttgart/Leipzig: K. Lachmann, 1886-1924, Band XII. Itálicos meus.

se efetua no Novo Testamento, concebe a moral como sendo a moral do Cristo, “aquele que devia pregar a pureza interior, a pureza do coração, na esperança de *uma outra vida*” (§ 61). Finalmente, o terceiro e mais elevado estágio é alcançado quando a humanidade aprende a “praticar o bem porque é bom praticá-lo, e não porque ele seria acompanhado por certas recompensas que, outrora, haviam sido instituídas arbitrariamente para que o olhar vacilante do homem se tornasse atento e mais seguro; para que, em suma, ele chegue a descobrir na essência mesma do bem as verdadeiras recompensas que são inerentes à sua natureza” (§ 85).<sup>222</sup>

Como se pode deduzir, a religião revelada constitui um estágio essencial na *educação do gênero humano*, todavia, o ápice dessa educação se realiza somente na *Aufklärung*, que é o aprimoramento máximo, o seu destino final ou, dito com outras palavras, o “Evangelho da Razão”. Neste estágio, a razão não mais entrará em conflito com a religião, mas se harmonizará com o próprio plano divino, do qual ele é a consumação e, por assim dizer, a chancela. É o que Lessing deixa pressupor, por exemplo, no § 86, onde ele expressa o sonho de que “virá certamente o tempo do novo Evangelho, do Evangelho eterno que, mesmo nos livros da Nova Aliança, é prometido aos homens”.<sup>223</sup> Assim, a pura religião racional com a qual ele sonhava parece não se identificar com aquela religião natural que os livres-pensadores opunham com tanta veemência à ortodoxia. Parece antes ser uma religião que ultrapassa, que vai além, e nela subsume ou absorve a revelação, tornando-se assim uma antecipação das ideias fundamentais de Hegel em torno da filosofia da religião. De resto, este estágio final parece ainda estar em andamento ou, em todo caso, ele ainda não se consumou totalmente, conforme o próprio Lessing dá a entender no último parágrafo (§ 100) da obra, pois é deste modo que ele a remata: “Ou porque tanto tempo seria perdido para mim? – Perdido? E o que tenho eu que perder? Não é minha toda a eternidade?”<sup>224</sup>

Como se pode verificar, os temas filosóficos, com o primado da razão, e as questões de caráter religioso, com as grandes polêmicas que animaram o deísmo, formam o pano de fundo e a característica básica da *ilustração* em

---

<sup>222</sup> LESSING, Gotthold Ephraim. *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. In *Sämtliche Schriften*. Berlin: K. Lachmann/F. Muncker, 1897, Band XIII. Itálicos meus.

<sup>223</sup> Ibid.

<sup>224</sup> Ibid.

geral e da *Aufklärung* em particular. É também em torno dessa problemática geral, mas a partir de suas próprias perspectivas, que gira o pensamento de Herder, Mendelssohn e Hamann. Em Herder, especificamente, assiste-se também a um acento dado à questão da natureza, da história e da linguagem.

## 5.2 O SÉCULO DAS LUZES NA ALEMANHA: HERDER, MENDELSSOHN, HAMANN

**Johann Gottfried Herder** nasceu em 1744, em Mohrungen, na Prússia Oriental, e faleceu em Weimar, em 1803. Estudou medicina e teologia em Königsberg, foi aluno de Kant e estreitou laços de amizade com Hamann, que sobre ele teve uma profunda influência. Tornou-se pastor luterano em 1764, lecionou em Riga e, entre 1767 e 1768, escreveu os *Fragmentos sobre a nova literatura alemã*. Dirigiu-se a Paris, aspirando a descobrir e conhecer novos métodos educativos. Na capital francesa pôde, de fato, conhecer Diderot, d’Alembert e, em Hamburgo, encontrou-se com Lessing, a quem também se referiam os *Fragmentos*. Em 1769, Herder publicou as *Florestas críticas*, que visavam polemicamente Baumgarten e o *Laocoonte* de Lessing. Em 1770, em Estrasburgo, aconteceu o decisivo encontro com Goethe, do qual ele compartilhava da mesma atenção e da sensibilidade no que dizia respeito à poesia, pois ambos defendiam uma poesia de caráter mais acessível e mais popular. Nasceram assim o *Diário de minha viagem no ano de 1769* (publicado somente em 1947) e *Do caráter e da arte dos alemães* (1773). Em 1771, ele redigiu o *Ensaio sobre a origem da linguagem*, onde teceu uma crítica ao racionalismo e à visão teológica de Hamann sobre essa mesma problemática. Para Herder, ao invés, a linguagem é o resultado espontâneo da necessidade de expressão e revelação do divino tal como ela se manifesta no canto e na poesia.<sup>225</sup> Entre 1774 e 1776, Herder escreveu *O mais antigo documento do gênero humano*, que discorria sobre o significado e a importância do Livro do Gênesis e das antigas cosmogonias.<sup>226</sup> Em 1774, ele publicou *Outra filosofia da história para contribuir para a educação da humanidade*. Redigiu igualmente as *Cartas*

---

<sup>225</sup> Cf. HERDER, Johann Gottfried. *Die Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Stuttgart: Reclam, 2016.

<sup>226</sup> Cf. HERDER, Johann Gottfried. *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*. Berlin/München: De Gruyter, 2016.

sobre o estudo da teologia (1780-1781), os estudos sobre a poesia hebraica e os diálogos intitulados *Deus* (1787). Entre 1784 e 1791, o filósofo elaborou a sua grande obra: *Ideias para a filosofia da história da humanidade*. Nas *Cartas para a promoção da humanidade* (1793-1797) e nos *Escritos cristãos* (1794-1798), ele se reaproximou do pensamento de Hermann, ao passo que na *Metacrítica à Crítica da razão pura* (1799) e em *Kalligone* (1800), seus ataques se voltaram, respectivamente, contra a filosofia crítica e a estética de Immanuel Kant.

Herder sobressai principalmente como o filósofo da história e da linguagem. A sua concepção antropológica de base gira em torno deste *leitmotiv*: “Somente a linguagem tornou o homem humano”. Consequentemente, inventar a linguagem é tão natural ao homem quanto ser homem, de sorte que ela poderia ser construída e estruturada independentemente de o homem encontrar-se sozinho ou pertencer a uma rede de relações sociais. Trata-se, na verdade, da própria natureza se traduzindo, se expressando, se manifestando, através do espírito humano. Quanto à razão, ela é um princípio de aperfeiçoamento das outras faculdades humanas, e não uma força que a elas se opõe. De resto, o tema da linguagem emerge claramente na tarefa que Herder se propôs: recuperar a energia criadora dos mitos do homem para reforçar a própria razão. Segundo Émile Bréhier, Herder compartilhou e acentuou o gosto de seu tempo, que se caracterizava por uma espécie de sonho em torno da natureza e da história que nos envolvem e nos animam como pulsações na vida do grande todo. Essa é a razão pela qual ele se esforçou, em todas as suas obras, por revelar a sua intuição fundamental da unidade do desígnio divino. Isto significa que o historiador filósofo é, de fato, dominado por uma predileção peculiar com relação ao passado e às origens, onde, talvez, ele espera poder encontrar as qualidades humanas no seu estado puro, nativo e elementar.<sup>227</sup> A sua concepção fundamental da história é, pois, essencialmente retroativa, e não projetiva ou, melhor dizendo, pela história ele não visa nem melhorar o presente nem preparar o futuro, mas simplesmente mergulhar no passado numa busca incessante da origem, ou das origens. Para ele, a riqueza da história reside, pois, não em mostrar que a humanidade seria determinada por um progresso conduzindo sempre mais para o melhor; ela consiste antes em

---

<sup>227</sup> Cf. BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*, 3 v. Paris: PUF, 1985, v. II, p. 436.

dirigir um constante apelo ao homem para que ele imerja no passado mítico, trans-histórico ou, talvez, a-histórico, de onde ele surgiu.

Neste sentido, é eminentemente digno de nota observar que, contrariamente à maioria dos filósofos da *ilustração*, Herder não considera a humanidade como sendo inelutavelmente marcada pela ideia de um progresso ou de um fio condutor que a faria necessariamente desembocar numa espécie de *shabat dos shabats*. Isto se evidencia sobretudo na sua grande obra de 1784-1791, cujo título é: *Ideias para a filosofia da história da humanidade*. Todavia, já no estudo de 1774, intitulado: *Outra filosofia da história para contribuir para a educação da humanidade*, o filósofo fizera valer, por antecipação, o que ele realmente entendia pela noção de progresso ou de um melhoramento necessário e inelutável da humanidade:

Aqueles que se empenharam até agora em demonstrar a progressão contínua dos séculos foram geralmente guiados por esta ideia favorita: progressão contínua culminando numa maior virtude e numa maior felicidade individual. Movidos por este alvo, eles aumentaram ou inventaram fatos, minimizaram ou silenciaram ações contrárias, preencheram páginas inteiras, tomaram palavras por atos, confundiram a difusão das luzes com a felicidade; a partir de ideias numerosas e refinadas construíram a própria virtude. Foi assim que, “sobre o melhoramento geral e progressivo do mundo”, eles escreveram romances nos quais ninguém acreditava, pelo menos aqueles que são os verdadeiros discípulos da história e do coração humano.<sup>228</sup>

Não é, pois, sem razão que Herder é considerado não somente um dos inspiradores teóricos do pré-romantismo, mas também um dos pioneiros do próprio romantismo, porquanto de sua obra ressaltam aqueles temas fundamentais que caracterizaram esses dois movimentos: o ideal de uma humanidade ingênua e sábia, a noção de poesia popular, a interpretação da cultura particular de cada época, a reavaliação da Idade Média e, sobretudo, a visão unitária da natureza e da história. A natureza é, tanto para Herder quanto para Goethe, uma força em devir, ou em transformação, que continuamente produz novas formas nos limites do tipo ou do modelo que ela criou e assinalou para si mesma. Isto significa que estes dois pensadores, para apreender essas passagens e essas metamorfoses, tiveram que extrapolar

---

<sup>228</sup> HERDER, Johann Gottfried. *Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité*. In *Aufklärung – Les lumières allemandes*. Paris: GF Flammarion, 1995, p. 228-229.

um entendimento que pensava através de conceitos fixos ou a partir de uma razão analítica que tanto singularizou o pensamento de John Locke e de Isaac Newton. Particularmente em Herder, detecta-se uma intuição que está essencialmente vinculada ao sentimento, à arte e à linguagem que a expressa. Trata-se, em última análise, de uma intuição imediata do trabalho da própria natureza.

Nesta mesma linha de pensamento, convém recordar que, se o autor do *Ensaio sobre a origem da linguagem*, inspirado e influenciado por Goethe, procurou escrever e difundir a poesia sob uma forma popular, seu contemporâneo, Mendelssohn, tivera a mesma sensibilidade para expor e defender de maneira simples e acessível a um vasto público de leitores temas filosóficos e religiosos característicos da *Aufklärung*.

**Moses Mendelssohn** nasceu em Dessau, em 1729 e faleceu em Berlim, em 1786. Fabricante de sedas, crítico literário e tradutor, ele se revelou não somente um dos máximos representantes da *ilustração* alemã em particular, mas também um profundo conhecedor da cultura hebraica, nela introduzindo os princípios da própria *Aufklärung*. Estudou como autodidata, além do alemão e do hebraico, o inglês, o francês, o latim e o grego. Dedicou-se igualmente aos estudos da filosofia, da matemática, da estética, da literatura, da cultura hebraica e, especialmente, da ciência talmúdica. Estreitou laços de amizade com outros expoentes da *Aufklärung*, tais como Lessing e Christoph Friedrich Nicolai. Com este último se empenhou na difusão da “filosofia popular” que, até então, era o apanágio de um restrito número de estudiosos e pesquisadores de círculos acadêmicos seletos. A sua multifacetada atividade de escritor inclui traduções, ensaios de metafísica e estética, crítica e teoria literária, além de questões de cultura hebraica e doutrina política. Juntamente com Lessing e Nicolai, Mendelssohn foi o fundador e colaborador de várias revistas literárias que influenciaram e marcaram profundamente os debates culturais na Alemanha.

Dentre as suas obras filosóficas, destacam-se o *Tratado sobre a evidência nas ciências metafísicas* (1763), o *Fédon ou sobre a imortalidade da alma* (1767), as *Horas matutinas: Lições sobre a existência de Deus* (1785). Estas obras mostram que, no plano da fé, Mendelssohn se manteve fiel ao judaísmo no qual ele nasceu, cresceu e se educou. A fé para ele reside nas verdades históricas que narram as Escrituras e que se exprimem através dos grandes eventos da criação, do êxodo, do retorno à Terra Prometida, da realeza, da instituição do profetismo e do ritual do judaísmo. No que tange à existência e à onipotência de Deus, cabe também à razão – até um certo ponto

– conhecer e apreender essas verdades. De resto, Mendelssohn sustenta que o judaísmo não é uma *religião revelada*, mas uma *lei revelada*. Certo, a revelação prescreve atos, mas sem aumentar os nossos conhecimentos, ao passo que as verdades da religião, que são de certo modo acessíveis à razão e ao bom senso, podem ser ampliadas e aprofundadas pela filosofia.

Na sua obra, *Jerusalém ou sobre o poder religioso e sobre o judaísmo*, Mendelssohn defende a tese segundo a qual a partir dos fundamentos da moral e da religião não deve surgir nenhuma forma de direito eclesiástico e que, caso isso venha a ocorrer, esse tipo de direito só poderá existir em detrimento da própria religião. Consequentemente, urge que o Estado defenda irrestritamente a liberdade de consciência, de modo que nem a Igreja nem a religião exerçam algum poder político e que, portanto, atuem separadamente do Estado. Esta é também a razão pela qual o filósofo é decididamente infenso ao ideal de unificação das religiões defendida por Leibniz, porquanto tal unificação pressuporia estatutos, leis e formulações juridicamente válidas aptas a homologarem, com a força do poder político, a sua existência e manutenção. Isto redundaria também, na perspectiva de Mendelssohn, na limitação, ou na própria negação, da liberdade de consciência.<sup>229</sup>

Outro representante da *Aufklärung* que, em alguns aspectos, guarda alguma semelhança com Mendelssohn é Hamann. Assim como Mendelssohn, Hamann também teve uma sólida formação humanística; a exemplo de Mendelssohn, Hamann igualmente meditou, estudou e interpretou as Escrituras. Todavia, em polêmica com Mendelssohn, ele escreveu duas obras: *Metacrítica sobre o purismo da Razão pura*; *Gólgota e Scheblimini*.

**Johann Georg Hamann** (1730–1788) nasceu em Königsberg e faleceu em Münster. Tendo adquirido uma rica formação humanística, transferiu-se para Londres a fim de se ocupar de comércio e de finanças, mas deste empreendimento não obteve nenhum sucesso. Em 1758, entabulou sua meditação sobre as Escrituras, que o conduziram à fé cristã. Escreveu então as *Considerações bíblicas*. De retorno a Königsberg, elaborou as suas principais obras: *Memoráveis socráticas* (1759) e as *Cruzadas do filólogo* (1762), as quais compreendem a *Aesthetica in nuce* e a *Rapsódia em prosa cabalística* (1762), que é uma crítica dirigida à filologia racionalista. Em

---

<sup>229</sup> Cf. MENDELSSOHN, Moses. *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010.

1767, Hamann se tornou redator da “Königsberg Zeitung” e, em seguida, tradutor junto à alfândega. Nessa mesma época, estabeleceu contatos com Immanuel Kant e com Friedrich Heinrich Jacobi, ao qual aderiu na questão da interpretação em torno do spinozismo. Com Mendelssohn, ao invés, entrou em polêmica através das obras: *Metacrítica sobre o purismo da Razão pura* (1784) e *Gólgota e Scheblimini* (1784).

O estilo de Hamann é breve, elíptico, simbólico e semeado de citações intrincadas hauridas no mundo clássico e na cultura cristã. Suas afirmações são construídas através de uma tonalidade profética, de sorte que Friedrich Schlegel o classificou de “o abreviador do universo”, ao passo que Goethe lhe apensou a alcunha de “fauno socrático” e sublinhou a obscuridade de seus escritos que, afortunadamente, se acham hoje elucidados a partir de sua correspondência epistolar. O tema central da obra de Hamann é a palavra de Deus que se revela na criação, no texto sagrado, através da inspiração e, portanto, da linguagem. A própria linguagem já é a manifestação do Espírito enquanto vida, ao passo que a poesia é a língua mãe do gênero humano. Hamann prescindiu da especulação abstrata e preferiu dar vazão à realidade sentida como experiência histórica, que é animada pela fé cristã.

A especulação racional é, no entanto, o *leitmotiv* que atravessa toda a obra de Kant, o representante máximo da *ilustração* alemã, cuja filosofia é habitualmente considerada como sendo o fecho ou a consumação final desse movimento que conheceu o período áureo de seu florescimento na segunda metade do século XVIII.

### 5.3 O SÉCULO DAS LUZES NA ALEMANHA: KANT – VIDA E OBRA

Immanuel Kant (1724–1804) nasceu, viveu e faleceu em Königsberg. Filho de uma família bastante modesta, ele se tornou, em 1732, aluno do Collegium Fridericianum, cujo diretor era Franz Albert Schultz, partidário da seita pietista fundada em Francoforte do Meno, em 1670, pelo teólogo e pastor luterano Philip Jacob Spener (1635–1705). Spener era originário da Alsácia e o fulcro de sua pregação consistia na regeneração interior pela meditação pessoal das Escrituras. Em 1740, Kant entrou para a Universidade, onde estudou filosofia, matemática e teologia e teve como professor Martin Knutzen, que era ao mesmo tempo pietista e discípulo de Wolff. Foi Knutzen quem estimulou o jovem estudante a dedicar-se à filosofia, à matemática e à física newtoniana. Entre 1746 e 1755, Kant exerceu o ofício de preceptor e,

em 1755, após ter defendido a sua dissertação e duas teses, obteve, na mesma Universidade de Königsberg, a habilitação. O filósofo pôde então dar início à sua carreira acadêmica, mas somente em 1770 pôde, enfim, tornar-se professor ordinário de lógica e metafísica. Em 1766, Kant assumiu o cargo de bibliotecário da Schloßbibliothek de Königsberg. Toda a sua vida de magistério transcorreu na Universidade de sua cidade natal, porém, a partir de 1798, não mais se sentiu capaz de lecionar. Em 1801, com o agravamento da redução de sua energia mental, ele se demitiu do Senado Acadêmico e renunciou à redação de uma obra dedicada à transição da metafísica da natureza para a física. Esta obra, incompleta e fragmentária, foi publicada sob o título: *Opus Postumum*. Nos últimos meses de sua vida, o filósofo perdeu a memória e a capacidade de falar. No dia 12 de fevereiro de 1804, Kant faleceu, logo após ter murmurado com dificuldade – conforme se narra – estas palavras: “Está bem”. Sobre a sua tumba se escreveu uma passagem extraída da Conclusão da *Crítica da razão prática*: “O céu estrelado acima de mim e a lei moral em mim”.<sup>230</sup> A vida de Kant foi desprovida de acontecimentos dramáticos e de paixões. Jamais se casou e, até hoje, não se tem conhecimento de que ele tenha tido algum relacionamento amoroso.

A vasta e variegada obra do filósofo abrange um período de mais de cinquenta anos, isto é, de 1746 – quando ele redige os *Pensamentos sobre a verdadeira estimativa das forças vivas* –, até 1801, quando desiste de finalizar a obra publicada sob o título: *Opus Postumum*. Costuma-se dividir a obra de Kant em duas fases ou dois períodos principais: haveria o *período pré-crítico*, que seria marcado pelas primeiras obras, cujos temas pertencem prevalentemente às ciências naturais, e o *período crítico*, cuja gênese dataria de 1770 a 1780 e que tem como manifestação explícita as três *Críticas*: *Crítica da razão pura* (1781), *Crítica da razão prática* (1788) e *Crítica do juízo* (1790). Este tipo de divisão pode, de fato, ser útil, do ponto de vista didático e formal, para melhor se entender o desenvolvimento intelectual e a produção literária de todo pensador e, neste caso específico, as vicissitudes do pensamento de Kant. Devem-se, no entanto, levar em conta as nuances, as rupturas, as retomadas e os entrelaçamentos que pontilham, fundamental e radicalmente, a experiência de sua escrita. Tome-se como exemplo um

---

<sup>230</sup> Sobre a vida e a doutrina de Kant, veja: CASSIRER, Ernst: *Kants Leben und Lehre*. In *Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001, Band 8. Sobre a filosofia de Kant, veja: DELEUZE, Gilles. *La philosophie de Kant*. Paris: Minuit, 1963. Veja também: GUERRA, Augusto. *Introduzione a Kant*. Roma-Bari: Laterza, 1998.

estudo que Kant publicou em 1764, sob o título: *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. Naquele período, o filósofo fora influenciado pela leitura das obras – até então traduzidas – dos moralistas ingleses. Tratava-se mais precisamente dos escritos de Shaftesbury, Hutcheson, Home e Burke. Impressionou-o sobretudo o fato de esses pensadores, especialmente Shaftesbury, haverem sustentado que a moral se funda sobre o sentimento e que a beleza reside não nos objetos enquanto tais, mas na própria constituição, ou natureza, do sujeito que os contempla. Em outros termos, o sentimento do belo transcende o próprio mundo da sensibilidade, na medida em que ele parte de um a priori inscrito no próprio sujeito que sente e, portanto, frui a beleza. Foram, pois, essas leituras que influenciaram de maneira notável esse escrito de Kant, e elas influenciarão também a reviravolta que habitualmente se assinala ao chamado *período crítico* do filósofo, especialmente a *Crítica do juízo* (1790), que trata da estética.

No mesmo ano de 1764, Kant publicou a *Investigação sobre a clareza dos princípios da teologia natural e da moral*. Em 1768 veio a lume: *Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço*, onde o filósofo afirma, de maneira análoga àquela de Newton, a originalidade da noção do espaço e a sua realidade imaterial. Em 1770, ele redigiu a dissertação: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, com a qual inaugurou o seu magistério ordinário de lógica e metafísica na Universidade de Königsberg.

Em 1781 foi publicada a *Crítica da razão pura*, na qual o filósofo desenvolve, intuitiva e genialmente, a teoria transcendente do conhecimento que se dá pela síntese a priori de uma matéria, recebida pelo sujeito cognoscente, a partir do mundo da sensibilidade. Essa matéria, constituída pelas formas puras da intuição sensível – o tempo e o espaço – se transforma por sua vez em conceitos ou categorias pelo entendimento. Segue-se – não necessariamente de maneira cronológica – uma terceira síntese que, operada pela razão, resulta nas Ideias. Convém sobretudo ressaltar que essas sínteses não nascem, não brotam, da experiência, mas dela derivam, ou a ela se referem, graças ao sujeito cognoscente que *legisla* sobre o estofado do mundo sensível.<sup>231</sup> Em 1783, saíram os *Prolegômenos a qualquer metafísica futura*

---

<sup>231</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, *Einleitung*. In Werkausgabe, Band III, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel.

que possa vir a ser considerada como ciência. Esta obra é uma espécie de resumo da primeira *Crítica* tornada agora mais acessível graças a uma formulação mais simplificada. Em 1784 vieram a público dois escritos fundamentais: *Ideia de uma história universal do ponto de vista cosmopolítico* e *O que é a ilustração?*

Em 1785, Kant publicou a *Fundamentação da metafísica dos costumes*, onde é explorado o problema da ética e da moralidade através de três estágios que se sucedem mediante uma progressão técnica e racional. A Primeira Sessão é de caráter introdutório, “popular”, e tem como título: *Passagem do conhecimento racional comum da moralidade para o conhecimento filosófico*. A Segunda Seção, “metafísica”, se intitula: *Passagem da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes*. Esta seção examina notadamente os conceitos éticos fundamentais do “dever” e do “imperativo”. Na Terceira Seção, Kant procede a uma exposição “crítica” dos conceitos de vontade, de liberdade e *imperativo categórico*. Donde o título da seção: *Passagem da metafísica dos costumes para a crítica da razão pura prática*.<sup>232</sup>

Em 1787 saiu, modificada e ampliada, a segunda edição da *Crítica da razão pura*. Em 1788 foi publicada a *Crítica da razão prática*. Esta segunda *Crítica* retoma e reelabora a questão da ética no âmbito da razão humana considerada nas suas possibilidades e nos seus limites. Por isto, é ela denominada *razão prática*, vale dizer, uma razão que se manifesta no agir humano e pressupõe o conceito de liberdade. Diferentemente, pois, da razão especulativa, esta razão é *prática*, na medida em que ela é possível por meio da vontade de seres racionais e, portanto, livres. Certo, a *razão prática* se exprime no mundo dos costumes, dos hábitos, das normas e da lei, mas ela é independente de estímulos sensíveis e, justamente por prescindir das circunstâncias e dos móveis tangíveis, ela é, ao mesmo tempo, *pura*. Consequentemente, pelo seu uso *prático*, a razão *pura* tem o direito de formular postulados, isto é, proposições teóricas indemonstráveis, mas

---

<sup>232</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. In Werkausgabe, Band VII, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel.

praticamente necessárias. São os chamados “objetos da fé racional”, que dizem respeito à liberdade, à imortalidade da alma e à existência de Deus.<sup>233</sup>

Dois anos depois (1790), veio a lume a *Crítica do juízo*. Esta obra se desenvolve a partir e através de uma estrutura visivelmente simples: a uma longa introdução, destinada a situar a finalidade no aparelho transcendental, se vinculam duas seções: a análise da finalidade subjetiva ou estética e a análise da finalidade objetiva ou orgânica. Deste modo, a *Crítica do juízo* atribui, ou tenta atribuir, a harmonização da natureza e da moral à própria faculdade de julgar, que se situa entre o entendimento e a razão. Mas como age essa faculdade? De maneira diferente das outras duas faculdades cognitivas, isto é, o entendimento e a razão. Estas últimas possuem o próprio domínio, respectivamente, na *natureza* e na *liberdade*, ao passo que a faculdade de julgar não tem uma *autoridade* própria, nem tampouco princípios constitutivos, mas somente um princípio *regulador*. A sua função é, portanto, a de exercer o papel de mediadora entre a natureza e o reino da liberdade. Consequentemente, ela se baseia no sentimento, na medida em que ela se manifesta como a terceira das “faculdades superiores do espírito” humano, juntamente com a faculdade de conhecer, no sentido estrito do termo, e a faculdade de desejar. Ora, a faculdade de julgar se aplica à finalidade, seja uma finalidade de ordem estética – sem um escopo determinado –, seja uma finalidade propriamente teleológica, ínsita na própria natureza. O juízo estético se funda, portanto, sobre o acordo espontâneo de imaginação e de entendimento e, deste livre jogo das faculdades, resulta, segundo Kant, um *prazer desinteressado*, ou seja, o sentimento do belo.<sup>234</sup>

Em *Sobre o mal radical na natureza humana* (1792), Kant examina a questão do princípio do mal juntamente com o princípio do bem coexistindo em nós e consistindo na tensão e na possibilidade de subordinar a razão à sensibilidade. Este estudo será incluído na obra de 1793, intitulada *A religião nos limites da simples razão*. Em 1795, o filósofo publicou *A paz perpétua: Um projeto filosófico* e, em 1797, a *Metafísica dos costumes*. 1798 foi o ano de publicação do *Conflito das faculdades* e da *Antropologia do ponto de vista*

---

<sup>233</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. In Werkausgabe, Band VII, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel.

<sup>234</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. In Werkausgabe, Band X, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel.

*pragmático*. Em 1800, com o assentimento de Kant, o discípulo G. B. Jäsche organizou e publicou as suas aulas de *Lógica*, seguidas, antes da morte do filósofo, das aulas de *Geografia física* (1802) e de *Pedagogia* (1803).

#### 5.4 KANT: A EPISTEMOLOGIA, A METAFÍSICA E A MORAL

A epistemologia e a metafísica kantianas andam juntas, *pari passu*, pois o conhecimento que se desenrola a partir de um sujeito que *legisla* é aquele mesmo que está constantemente a se referir ao mundo – na sua dualidade fundamental de fenômeno e *noumenon* –, à natureza e à causalidade que o constituem essencialmente. Por sua vez, o mundo da sensibilidade e o mundo inteligível – com a tensão radical que intercorre entre ambos – levam inevitavelmente à questão da moral e, portanto, da necessidade e da liberdade. Mas como o filósofo elabora a sua epistemologia fundamental?

Kant tem como ponto de partida um sujeito que conhece a priori e o objeto da apercepção ou, em outros termos, a consciência que o *Eu* tem de si mesmo como a condição e a possibilidade de todo conhecimento. É, efetivamente, na *Crítica da razão pura* e numa de suas últimas obras, *Antropologia do ponto de vista pragmático*, que o filósofo estabelece uma clara distinção entre, de um lado, a *apercepção empírica* e, de outro, a *apercepção pura*. A primeira diz respeito ao sentido interno e, portanto, à sensibilidade ou à capacidade que tem o sujeito de ser afetado pelas percepções ou pelas intuições empíricas. Quanto à *apercepção pura*, ela se desenvolve como uma consciência do entendimento, na medida em que ela reenvia à ação ou à espontaneidade interna pela qual o sujeito é capaz de formar conceitos, pensamentos ou reflexão. Daí os outros nomes pelos quais ela é também designada: “apercepção originária” e, no sentido estrito do termo, *autoconsciência*. Trata-se, pois, de uma consciência capaz de produzir a representação “Eu penso” e de acompanhar as demais representações, permanecendo ela própria una e idêntica a si mesma. Efetivamente, ela não pode ser acompanhada por nenhuma outra representação, na medida em que, enquanto unidade – denominada “unidade transcendental da autoconsciência” – é ela mesma que fornece a possibilidade do conhecimento a priori que dela própria deriva.<sup>235</sup>

---

<sup>235</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., *Die transzendente Analytik*, I, cap. II, sec. I, § 16.

Convém salientar que, do ponto de vista teórico, a *Crítica da razão pura* é a constatação de uma aporia, ou de um impasse ou, melhor ainda, da impossibilidade de, literalmente, abraçar a totalidade do saber. Segundo Kant, nós só podemos conhecer até onde vai a nossa experiência ou, dito de outro modo, o nosso conhecimento se estende até ao mundo fenomênico, ao passo que o mundo *noumênico*, isto é, a coisa em si (o *noumenon*), permanece além de toda experiência possível e, conseqüentemente, além de toda capacidade de apreensão. Isto significa que, entre o sujeito que pensa e a essência última dos objetos, se *inter-põe* uma barreira, um limite, um termo ou uma tensão que, na verdade, se revela paradoxalmente criadora, pois o sujeito é obrigado a pensá-la. Mas como então se desdobra, do ponto de vista lógico e formal, a *Crítica da razão pura*?

**Primeira Síntese.** Kant começa por apresentar as noções de tempo e de espaço como sendo aquele estofa ou aquela matéria a partir da qual o sujeito, pela intuição sensível, organiza a priori, e elementarmente, a realidade do conhecimento. Trata-se, portanto, das formas puras da intuição sensível: o tempo e o espaço que, por sua vez, se tornam a matéria da segunda síntese.<sup>236</sup> Urge, porém, lembrar que, a rigor, não se trata de uma sequência, dado que essa dinâmica do conhecimento se desenrola conjuntamente, vale dizer, de maneira simultânea ou tautócrona.

**Segunda Síntese.** Com a primeira síntese surge concomitantemente uma segunda síntese. E esta segunda síntese se dá quando o sujeito cognoscente constrói, pelo entendimento, e também a priori, os conceitos ou as categorias que conferem à natureza uma ordem universal e necessária. É, pois, pelas categorias que o sujeito – enquanto *legislador* no sentido epistemológico e pleno do termo – *recorta*, organiza e estrutura a realidade do mundo que o circunda. Trata-se, portanto, das categorias de quantidade, qualidade, relação e modalidade, juntamente com suas respectivas subdivisões:

**1. Quantidade:** Unidade, Pluralidade, Totalidade

**2. Qualidade:** Realidade, Negação, Limitação

---

<sup>236</sup> Cf. *Ibid.*, I. Transzendentele Elementarlehre, Erster Teil. Die Transzendentele Ästhetik.

**3. Relação:** Inerência e Subsistência (*substantia et accidens*)

Causalidade e Dependência (causa e efeito)

Comunidade (ação recíproca entre agente e paciente)

**4. Modalidade:** Possibilidade – Impossibilidade

Existência – Não ser

Necessidade – Contingência).<sup>237</sup>

A pergunta que automaticamente se levanta é a de saber se haveria depois uma terceira síntese. Na verdade, uma terceira síntese resultaria, na concepção fundamental de Kant, impossível. Pois, se, por um lado, o filósofo confirma a validade da matemática e da física ao se valer da intuição sensível e do entendimento, por outro lado, este status de legitimidade se torna totalmente inexecutável quando se trata de aplicá-lo à *metafísica dogmática*. Em outros termos, esta última síntese concerne ao conhecimento das Ideias e, mais precisamente, das Ideias de totalidade: alma, mundo e Deus. Estas Ideias têm uma função “reguladora”, mas não propriamente cognitiva. Sendo, pois, as Ideias “objetos necessários da razão”, e não da intuição, como o tempo e o espaço, elas estão além de toda experiência possível. Todavia, elas são *regras* pelas quais o sujeito pode, de certo modo, entender e unificar a própria experiência.<sup>238</sup> A *Crítica da razão pura* constatou, portanto, que a *razão teórica*, ou especulativa, se revelou incapaz de abraçar a universalidade do saber. Mas o que então dizer da *Crítica da razão prática*? Com esta obra, nós já entramos de maneira mais explícita no domínio da moral ou da ética e, em relação intrínseca com esta, na esfera da religião.

Com efeito, enquanto órgão do agir humano, a *razão prática* não somente pode, mas também deve ser uma *razão pura*, porquanto ela prescinde de toda experiência e de toda sensibilidade. Consequentemente, através de seu *uso prático*, a *razão pura* é apta a formular, não *Ideias*, mas *postulados* ou, mais exatamente, proposições teóricas indemonstráveis e, no entanto, *praticamente* necessárias. Esses postulados são, portanto, objetos de uma “fé racional” e, neste sentido, eles se reportam à *liberdade*, à *imortalidade da alma* e à *existência de Deus*. Todavia, para melhor entender

---

<sup>237</sup> Cf. *Ibid.*, I. Transzendentele Elementarlehre, Zweiter Teil, § 10.

<sup>238</sup> Cf. *Ibid.*, Der transzendentalen Dialektik Erstes Buch: Von den Begriffen der Reinen Vernunft. Erster Abschnitt: Von den Ideen überhaupt.

a articulação essencial que marca o desenvolvimento e as vicissitudes do pensamento kantiano, urge destacar que, entre a *Crítica da razão pura* – 1ª ed. 1781, 2ª ed. 1787 – e a *Crítica da razão prática* (1788), foi publicada, em 1785, a *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Ora, assim como a *Crítica da razão pura*, a *Fundamentação da metafísica dos costumes* também se desenvolve através de uma progressão formal, didática e lógica. Assim, ela amplia e aprofunda a problemática da ética mediante três estágios ou seções que se justapõem, se entrelaçam e se completam mutuamente. Na Primeira Seção – *Passagem do conhecimento racional comum da moralidade para o conhecimento filosófico* – Kant procede a uma espécie de introdução e, simultaneamente, de exame em torno de várias noções, dentre as quais sobressai o conceito de “vontade boa”. Ele também efetua – como o próprio título já o indica – a passagem de uma concepção moral centrada na consciência comum para uma concepção propriamente filosófica. Na Segunda Seção – *Passagem da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes* – ele analisa as noções éticas fundamentais de dever e imperativo, que serão retomadas e ampliadas na terceira e última seção. Efetivamente, na Terceira Seção – *Passagem da metafísica dos costumes para a crítica da razão pura prática* – o filósofo não somente retoma o que já havia desenvolvido nas seções anteriores, mas também introduz de maneira mais explícita, examinando-o e aprofundando-o, o conceito de “imperativo categórico”. Ele explora também a divisão e a relação dialética que se dá entre o “mundo sensível” e o “mundo inteligível”.

É lícito, pois, afirmar que a *Fundamentação da metafísica dos costumes* se desenvolve como uma espécie de prelúdio para aquilo que será levado a termo na *Crítica da razão prática*. Assim, mais do que um elo material entre as duas *Críticas*, a *Fundamentação* se apresenta como uma charneira ou, literalmente, como um *meio*, uma *passagem*, ou uma *ponte*, na tentativa de completar aquilo que restara em suspensão na *Crítica da razão pura*. Daí o título significativo da Terceira Seção: *Passagem da metafísica dos costumes para a crítica da razão pura prática*. Mas em que propriamente consistem as soluções trazidas pelo filósofo para os impasses deixados pela primeira *Crítica* no que concerne às Ideias de totalidade: mundo, alma, Deus?

Já no início da terceira e última seção da *Fundamentação*, o conceito de liberdade é, num primeiro momento, definido de maneira *negativa*, na medida em que Kant não a considera como uma propriedade da vontade que

estaria submissa a uma *heteronomia*, isto é, às leis necessárias e incondicionais que derivam da natureza. Assim, assevera o filósofo:

A *vontade* é uma espécie de causalidade própria dos seres vivos na medida em que eles são racionais, e a *liberdade* seria a propriedade que teria esta causalidade para poder agir independentemente de causas estranhas que a *determinassem*. Do mesmo modo, a *necessidade natural* é a propriedade que têm todos os seres desprovidos de razão de serem determinados a agir sob a influência de causas estranhas.<sup>239</sup>

Logo em seguida, porém, a liberdade é examinada na sua *positividade*, vale dizer, naquilo que Kant designa pela expressão: *autonomia da vontade*, que significa a capacidade que tem a vontade de ser para si mesma a sua própria lei. De resto, para o filósofo, falar de *vontade* e de *vontade livre* equivale a expressar a mesma ideia, na medida em que a vontade é um apanágio dos seres racionais e, portanto, autônomos. Ora, em se tratando de seres racionais e, conseqüentemente, autônomos e livres, emerge e sobressai deste pano de fundo a fórmula, segundo a qual não se deve agir senão em conformidade com uma máxima que possa também ser considerada objeto da lei universal. Mas em que propriamente reside esta fórmula? No *imperativo categórico* ou, para dizê-lo de outro modo, no princípio da eticidade que o sujeito, aprioristicamente, carrega consigo mesmo. Por conseguinte, uma vontade livre e uma vontade submissa unicamente a leis éticas significam uma única e mesma coisa.<sup>240</sup> Assim, o conceito de liberdade, do qual temos uma ideia a priori, adquire também uma definição *positiva*, podendo destarte exercer a função de um terceiro termo apto a nos

<sup>239</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, op. cit., p. 81. Itálicos do autor.

<sup>240</sup> Cf. *ibid.*, p. 81-82. Kant introduz uma clara distinção entre, de um lado, a *moralidade* (*Moralität*) e, de outro, a *eticidade* (*Sittlichkeit*). Enquanto a primeira diz respeito, no mais das vezes, ao domínio da subjetividade, ou da moral individual, a segunda visa, sobretudo, o reino das leis que emanam de seres racionais e, portanto, livres, porque submissos unicamente ao princípio do *imperativo categórico*. Esta distinção é tanto mais fundamental quanto ela será retomada por Schelling e, principalmente, por Hegel, que reconduz a *moralidade* ao âmbito da intenção e da vontade subjetiva, ao passo que a *eticidade*, ele a coloca na esfera das instituições históricas. De resto, estas têm a sua culminância no próprio Estado, que se apresenta, na perspectiva de Hegel, como sendo a efetividade (*Wirklichkeit*) da Ideia ética, do Espírito ético e da vontade substancial. Cf. G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, §§ 257-258.

fazer compreender, conquanto a partir de uma proposição sintética, que a liberdade se deduz da *razão pura prática*. Mas em que finalmente consiste este *terceiro termo*? Ele consiste na afirmação de um *mundo inteligível* que, aprioristicamente, nos fornece a chave para compreendermos que, enquanto seres racionais e, portanto, livres, não devemos de forma alguma deixar-nos determinar pelos móveis, os impulsos, os motivos e, em suma, as circunstâncias que compõem o *mundo sensível* e a necessidade.<sup>241</sup>

Mais acima, eu afirmei que, enquanto órgão do agir humano, a *razão prática* não somente pode, mas também deve ser uma *razão pura*, na medida em que ela prescinde das circunstâncias, da experiência e das sensações de prazer e desprazer que essencialmente caracterizam o mundo da sensibilidade. Ademais, através de seu *uso prático*, a *razão pura* é apta a formular, não *Ideias*, mas *postulados* ou, mais precisamente, proposições teóricas indemonstráveis e, no entanto, *praticamente* necessárias. Esses postulados são, pois, objetos de uma “fé racional”, porquanto eles são peculiares e essenciais aos seres autônomos, livres, de sorte que eles se relacionam radicalmente com as questões que esses seres racionais expressam: a liberdade, a imortalidade da alma e a existência de Deus. Tudo isto ficará – esperamos – mais claro quando examinarmos, na seção seguinte, a concepção kantiana da religião.

## 5.5 A CONCEPÇÃO KANTIANA DA RELIGIÃO

Das três perguntas que o filósofo lançara, ao encaminhar-se para o final da *Crítica da razão pura*, a última se refere mais explicitamente à religião. Estas três questões, elucida Kant, condensam todo o interesse de sua razão, tanto o interesse especulativo quanto o interesse prático, e elas soam da seguinte maneira:

01. O que posso saber?
02. O que devo fazer?
03. O que me é permitido esperar?

A primeira pergunta – assevera o filósofo – é puramente especulativa. A segunda é puramente prática, ao passo que a terceira é simultaneamente prática e teórica. Para dizê-lo de maneira resumida: a primeira pergunta

---

<sup>241</sup> Cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, op. cit., p. 89-91.

concerne à metafísica, a segunda diz respeito à moral e a terceira à religião.<sup>242</sup> Mas esta última pergunta suscita também, e inevitavelmente, uma outra questão: como posso conhecer o objeto de minha esperança derradeira, se ele está além de toda experiência possível? Em outros termos, é-me possível conhecer o objeto da fé e, em última análise, é-me possível aceder ao conhecimento de Deus enquanto um ser que extrapola toda delimitação e toda tentativa de apreensão? Estas perguntas não podem deixar de remeter à problemática, controversa e ambígua frase que Kant lançou no Prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura* (1787), a qual acarretou – e continua a acarretar – as mais variadas e diferentes traduções. Na versão que fizeram para o português Valério Rohden e Udo Baldur Moosburguer, a preferência recaiu sobre a seguinte leitura: “Portanto, tive que elevar o saber para obter lugar para a fé”.<sup>243</sup> Mas o que agora convém examinar é a maneira pela qual o filósofo tentou elucidar essa questão na *Crítica da razão prática*.

Efetivamente, aquilo que se revelou impossível seguindo a via da razão especulativa ou teórica mostrou-se, ao invés, realizável através do caminho aberto pela *razão prática*. Em outros termos, o que a metafísica não conseguiu demonstrar ao embater-se contra as Ideias de totalidade (alma, mundo, Deus), a *razão prática* mostrou que seria possível esclarecer, desde que se fizesse apelo aos postulados: a *Liberdade*, a *Imortalidade da alma* e a *Existência de Deus*. Mas urge primeiramente explanar o que se entende pelo termo “postulado”. A partir das várias acepções dessa noção fornecidas por André Lalande, no seu *Vocabulário técnico e crítico da filosofia*, podemos detectar três significados principais:

**01.** Na sua acepção primitiva, um postulado era uma proposição que o geômetra pedia (postulava) ao seu ouvinte para pôr-se de acordo com ela, conquanto ela não fosse nem demonstrada nem evidente.

**02.** Em conexão com essa primeira acepção, um postulado se define como sendo uma proposição que não é evidente por ela mesma, mas que se

<sup>242</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., II. Transzendente Methodenlehre, II, 2.

<sup>243</sup> KANT, Immanuel. “*Crítica da razão pura*.” São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 45. No original, lemos: “*Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen*”. KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., *Vorrede zur Zweiten Auflage*, p. 33. O próprio verbo *aufheben* é ambíguo, na medida em que ele pode significar: levantar, erguer, e também: guardar, conservar, recolher e, finalmente: abolir, suprimir, rescindir, anular, neutralizar e terminar.

é levado a aceitá-la porque não se vê outro princípio que possa ser considerado como verdade, seja uma verdade de que não se pode duvidar, seja uma operação ou um ato, cuja legitimidade não é contestada.<sup>244</sup>

**03.** Especificamente em Kant, um postulado é uma proposição teórica não demonstrável, na medida em que ela é aprioristicamente, e incondicionalmente, inerente à lei prática.<sup>245</sup> Os postulados dizem, pois, respeito às condições que tornam possível a moralidade, isto é, a liberdade, a imortalidade e a existência de Deus.

O próprio Kant adverte que os postulados não são “dogmas teóricos”, mas, antes, hipóteses emitidas por uma relação necessariamente prática, de sorte que eles não ampliam o conhecimento teórico, mas, graças à relação que mantêm com o prático, eles dão às ideias da razão especulativa em geral uma realidade objetiva e as justificam como conceitos.<sup>246</sup>

Ainda segundo Kant, o **postulado da Liberdade** decorre da hipótese necessária de nossa independência com relação ao mundo sensível e, conseqüentemente, do poder de determinar a nossa própria vontade em conformidade com a lei do mundo inteligível.<sup>247</sup> Neste sentido, considerar uma ação como sendo ética é considerá-la como sendo racional. Efetivamente, por ser racional, o homem, enquanto sujeito ético, é capaz de se autodeterminar e de determinar o seu próprio agir moral sem nenhuma dependência do mundo sensível. Ao saber-se livre e, portanto, não submisso às leis da necessidade, o homem se sabe ao mesmo tempo participante de um mundo diverso do mundo fenomênico ou, para dizê-lo de outro modo, ele se considera como pertencente ao mundo inteligível. Conseqüentemente, se a razão teórica era incapaz de conhecer este mundo inteligível, a *razão prática*, ao invés, testemunha que ele existe. Eis por que o filósofo o denomina o “reino dos fins”, para distingui-lo e contrapô-lo ao reino da natureza, ou da necessidade.

No que diz respeito ao **postulado da Imortalidade**, ele deriva da condição *praticamente* necessária de uma duração apropriada, ou

---

<sup>244</sup> Cf. LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF, 1985, art.: Postulat.

<sup>245</sup> Cf. *ibid.*, art.: Postulats de la raison pratique.

<sup>246</sup> Cf. KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*, op. cit., Zweites Buch: Dialektik der praktischen Vernunft, 2, VI.

<sup>247</sup> Cf. *ibid.*

correspondente, à realização completa da lei moral.<sup>248</sup> Efetivamente, o imperativo moral nos ordena adequar a nossa vontade à lei moral, ou àquilo que Kant denomina “santidade” (*Heiligkeit*). A “santidade” é, pois, a conformidade total da vontade à lei moral. Dado, porém, que o homem não é capaz de alcançar a santidade ao longo desta existência – porquanto trará sempre consigo impulsos sensíveis – é necessário, para que o imperativo não resulte inteiramente ineficaz, postular que ele se aproxime cada vez mais da santidade, mas num processo infinito. O homem deve, portanto, possuir uma alma imortal, caso contrário, a santidade jamais seria atingida e, conseqüentemente, o imperativo moral também se revelaria sem efeito.

No que tange ao **postulado da Existência de Deus**, ele decorre da necessidade ou da condição requerida para que o mundo inteligível seja o sumo Bem (*das höchste Gut*). Urge, portanto, a suposição de um sumo Bem, que é independente e que equivale à existência de Deus.<sup>249</sup> O sumo Bem é, pois, na perspectiva de Kant, um bem que viria satisfazer o homem por completo, tanto no que concerne à razão, quanto no que diz respeito à sensibilidade e ao agir. O soberano bem, no entanto, encerra uma ambigüidade que convém ser esclarecida ou dirimida. Ele pode significar tanto o que é mais elevado em dignidade (*oberste, supremum*), quanto o que é absolutamente completo, ou perfeito (*vollendete, consummatum*). Esta é a razão pela qual o filósofo acentua bem a distinção entre, de um lado o bem supremo (*das oberste Gut*) e, de outro, o sumo Bem (*das höchste Gut*). O primeiro está associado à virtude e, neste caso, ele se apresenta como a condição primária e originária de todo bem, ao passo que o sumo Bem é aquele que não é nem uma parte nem um meio em vista de um Bem maior, precisamente por ser ele considerado o sumo Bem.<sup>250</sup> Neste sentido, a virtude não pode equivaler ao sumo Bem, porquanto este consiste na união da virtude com a felicidade. Assim, o postulado da Existência de Deus, ou do sumo Bem, se refere à busca da virtude justamente por ser o homem digno de felicidade. Mas esta busca não pode ser exaurida neste mundo fenomênico, que é governado pelas leis da necessidade e que, portanto, não permite que a virtude gere uma felicidade completa. Por conseguinte, para que o princípio ético mantenha a sua plena validade, o homem necessita postular a existência de Deus que venha adequar, no mundo inteligível, a felicidade aos méritos e

---

<sup>248</sup> Cf. *ibid.*

<sup>249</sup> Cf. *ibid.*

<sup>250</sup> Cf. *ibid.*, 2, II.

ao grau de virtude praticada *hic et nunc*. Para dizê-lo brevemente: Deus é postulado pela lei moral como a condição de possibilidade para a obtenção, o alcance, ou a realização daquilo que ela ordena: o sumo Bem como a união de virtude e felicidade.

Pode-se deduzir, a partir dessas considerações, que não somente a ética, mas também a religião, estão, na concepção fundamental de Kant, subsumidas pela própria razão. Segundo Giuseppe Bucaro, a existência da religião na filosofia kantiana manifesta a presença de uma hiância entre o imperativo categórico e a vida prática dos humanos. Ela viria, portanto, suprir este abismo que os separa, cujo resultado final consistiria, paradoxalmente, na eliminação da própria religião, porquanto se criaria uma situação em que os homens não teriam mais necessidade, para agir moralmente, senão do estímulo da pura, e *prática*, racionalidade.<sup>251</sup> De fato, se se considerarem os últimos escritos de Kant, dentre os quais se salienta *A religião nos limites da simples razão* (1793), nota-se que os seus interesses se centram cada vez mais em torno dos temas de uma *razão prática*, a qual seria capaz de constituir o único fundamento não somente para a ética, mas também para o direito, a história, a política e a religião.

Ora, com *A religião nos limites da simples razão* se assistem – depois de Spinoza e Hume – a um novo deslocamento e a uma nova interpretação da relação entre religião e filosofia. Os *limites* viriam, por assim dizer, marcar a tensão que separa e anima uma posição puramente crítica da religião e outra posição que reconhece o espaço racional no qual essa mesma religião viria inserir-se ou subsumir-se. Não é, pois, por acaso que não poucos estudiosos veem em Kant o coroamento, o remate, a consumação, do *século das luzes* e, ao mesmo tempo, o começo de uma nova era do pensamento...

## REFERÊNCIAS

BAUMGARTEN, Alexander G. *Die Vorreden Zur Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.

BRÉHIER, Émile. *Histoire de la philosophie*. Paris: PUF, 1985, v. II.

---

<sup>251</sup> Cf. BUCARO, Giuseppe. *Filosofia della religione*. Roma: Città Nuova, 1992, p. 35.

BUCARO, Giuseppe. *Filosofia della religione*. Roma: Città Nuova, 1992.

CASSIRER, Ernst. *La philosophie des lumières*. Paris: Fayard, 1966.

CASSIRER, Ernst: *Kants Leben und Lehre*. In *Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2001, Band 8.

DELEUZE, Gilles. *La philosophie de Kant*. Paris: Minuit, 1963.

GUERRA, Augusto. *Introduzione a Kant*. Roma-Bari: Laterza, 1998.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.

HERDER, Johann Gottfried. *Die Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. Stuttgart: Reclam, 2016.

HERDER, Johann Gottfried. *Älteste Urkunde des Menschengeschlechts*. Berlin/München: De Gruyter, 2016.

HERDER, Johann Gottfried. *Une autre philosophie de l'histoire pour contribuer à l'éducation de l'humanité*. In *Aufklärung – Les lumières allemandes*. Paris: GF Flammarion, 1995.

KANT, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. In *Werkausgabe*, Band III, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. In *Werkausgabe*, Band VII, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel.

KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. In *Werkausgabe*, Band VII, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel.

KANT, Immanuel. *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974. In *Werkausgabe*, Band X, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel.

LALANDE, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris: PUF, 1985.

LESSING, Gotthold Ephraim. *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*. In *Sämtliche Schriften*. Berlin: K. Lachmann/F. Muncker, 1897, Band XIII.

LESSING, Gotthold Ephraim. *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. In *Sämtliche Schriften*. Berlin: K. Lachmann/F. Muncker, 1897, Band XIII.

MENDELSSOHN, Moses. *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010.

REIMARUS, Hermann Samuel. *Wolfenbütteler Fragmente eines Ungenannten*, hrsg. von G. E. Lessing. In LESSING, Gotthold Ephraim. *Sämtliche Schriften*. Stuttgart/Leipzig: K. Lachmann, 1886-1924, Band XII.

WOLFF, Christian. *Preliminary Discourse on Philosophy in General*. Indianapolis: The Library of Liberal Arts, 1963.

WOLFF, Christian. *Nécessité et contingence*. In *Aufklärung – Les lumières allemandes*. Paris: GF Flammarion, 1995.

WOLFF, Christian. *Le bien et le mal*. In *Aufklärung – Les lumières allemandes*. Paris: GF Flammarion, 1995.





ISBN 978-658458311-5



9

786584

583115

**FASBAM**