

REVISTA DO CORPO DISCENTE DE FILOSOFIA DA UFMG

Contextura

N.º 15
MAIO DE 2020



ConTextura: **1.** Encadeamento; modo como estão ligadas entre si as diferentes partes de um todo organizado; conexão completa e organizada; diversidade de ideias e emoções que formam uma rede complexa, um contexto. **2.** Conjunto, todo, totalidade; aquilo que constitui o texto no seu todo. **3.** Com-textura; ato ou efeito de tecer, tecido, trama. **4.** Texto com textura; Contextura.

ConTextura

Concepção geral e coordenação

Giorgia Cecchinato

Gerente

Elisa Campos

Editores de seção

Raony Salvador

Matheus Pereira

Leitores de prova

Yago Lima

Eduardo Mause

Conselho Consultivo

Eduardo Soares

Érico Andrade

Eros Carvalho

Helton Adverse

Livia Mara Guimarães

Rogério Lopes

Design gráfico e diagramação:

Bruno Menezes

Capa

Imagem cedida por Walter Menon

Copyright

O conteúdo das publicações é de direito dos seus autores

ISSN

2525-5509

Agradecimentos

Aos pareceristas que contribuíram pela qualidade desta edição

A Revista ConTextura é uma iniciativa do corpo discente do curso de Filosofia da UFMG.

Av. Presidente Antônio Carlos, 6627, FAFICH/ Sala 2070 - BH, MG.

Realização

PEI Filosofia.

Programa de Educação Tutorial

Apoio

FAFICH



SUMÁRIO

A RELAÇÃO ENTRE CONSUECUDO E VOLUNTAS NO LIVRO VIII DAS CONFISSÕES DE AGOSTINHO, OU, DA POSSIBILIDADE DE UM HÁBITO DO BEM	7
Daniel Rodrigues da Costa	
ASPECTOS GERAIS SOBRE COMPREENSÃO ADORNIANA ACERCA DA LITERATURA DE KAFKA: UMA LEITURA DA OBRA METAMORFOSE	19
Pamela Cristina de Gois	
LEO STRAUSS: EM DEFESA DA FILOSOFIA	27
Guilherme Ev	
AS IDEIAS POLÍTICAS DE ROUSSEAU E O “TOTALITARISMO”	39
José João Neves Barbosa Vicente	

A RELAÇÃO ENTRE **CONSUECUDO** E **VOLUNTAS**

NO LIVRO VIII DAS CONFISÕES DE AGOSTINHO, OU, DA POSSIBILIDADE DE UM HÁBITO DO BEM

THE RELATIONSHIP BETWEEN CONSUECUDO AND VOLUNTAS IN BOOK VIII
OF AUGUSTINE'S CONFESSIONS, OR, ABOUT THE POSSIBILITY OF A GOOD HABIT

DANIEL RODRIGUES **DA COSTA**¹

RESUMO: O texto seguinte tem por objeto os conceitos de hábito (consuetudo) e vontade (voluntas) presentes na filosofia agostiniana, em especial no livro VIII das Confissões, e visa analisar como Agostinho compreende o modo de operação das paixões sobre a vontade. O livre-arbítrio, enquanto condição de possibilidade para a vida moral, é o responsável por lidar com as paixões que acometem a alma; contudo, Agostinho é notadamente um dos autores que melhor utiliza a linguagem dita “psicológica” para marcar as dificuldades que o homem terá em determinar sua vontade para a retidão e a justiça, já que muitas vezes ela sequer parece livre. Embora o livre-arbítrio permaneça livre, há um fator que compromete profundamente seu modo de operação característico: o hábito. Compreendido como uma segunda natureza, Agostinho irá mostrar que o hábito não extingue a vontade e seu liberum arbitrium essencial, mas que, pelo modo próprio de sua aquisição, a força que ele incide sobre a natureza humana é tal que fará alguns cogitarem se não existem duas almas em um só homem. Nosso objetivo é esclarecer, na linguagem ético-metafísica característica de Agostinho, porque o hábito possui tamanha força na natureza humana; de modo corolario, analisaremos também se o bem (a boa ação) pode ser adquirido através de um hábito ou se ele, sendo a própria natureza um bem, será apenas a manifestação da propriedade ontológica dessa mesma natureza, esclarecendo o problema do “bem desacostumado” (melius insolitum), ensejado em Conf. VIII, XI, 25.

PALAVRAS-CHAVE: Hábito; Vontade; Natureza; Paixões.

ABSTRACT: The following text deals with the concepts of habit (consuetudo) and will (voluntas) present in Augustinian philosophy, especially in book VIII of the Confessions, and aims to analyze how Augustine understands the mode of operation of passions on will. Free will, as a condition of possibility for the moral life, is responsible for dealing with the passions that affect the soul; Augustine, however, is notably one of the authors who

best uses the so-called “psychological” language to mark the difficulties man will have in determining his will for righteousness and justice, since it often does not even seem free. Although free will remains free, there is one factor that profoundly compromises its characteristic mode of operation: the habit. Understood as a second nature, Augustine will show that habit does not extinguish the will and its essential *liberum arbitrium*, but that, by the way it is acquired, its force upon human nature is such that it will make some think that there may be two souls in one man. Our aim is to clarify, in the ethical-metaphysical language characteristic of Augustine, why habit has such force in human nature; In a corollary way, we will also analyze whether the good (the good deed) can be acquired through a habit or if it, being nature itself a good, is merely the manifestation of the ontological property of the same nature, clarifying the problem of the “unaccustomed good” (*melius insolitum*), given in *Conf. VIII, XI, 25*.

KEYWORDS: Habit; Will; Nature; Passions.

INTRODUÇÃO

Embora a tese de que Agostinho tenha sido o inventor do conceito de vontade possa ser alvo de defesas e ataques, continua sendo inegável, isto sim, que o bispo de Hipona aborda e desenvolve de maneira inédita a ideia de *voluntas* em suas obras². Por carecer de uma forma sistemática de exposição do conceito, abordar o tema da vontade requer certas opções metodológicas que definirão o alcance do trabalho: aqui, por economia textual, utilizaremos do método analítico, observando como o conceito de *voluntas* presente no oitavo livro das *Confissões* permite-nos entender a construção de uma sofisticada tese sobre o hábito, da parte de Agostinho. Na relação da alma consigo mesma, no que ficou conhecido como a tese da vontade cindida, observamos um embate na vontade do convertido ou naquele em vias de conversão – ou seja, naquele que percebeu os maus caminhos em que andava –, o que significa que o problema tratado não é mais um problema racional ou, se podemos dizer, um problema de conversão. A vontade se verá presa não *em* ou *por* algo estranho, mas por ela própria.

Dito isto, há de se considerar que, no livro oitavo das *Confissões*, Agostinho relata o momento derradeiro de sua conversão; este relato perpassa

os pontos mais importantes e chega ao seu ápice no parágrafo 29, em que Agostinho narra com exímia clareza o momento de sua conversão nos jardins de Milão. Um ponto central, contudo, acontece um pouco antes, pois é o relato do diagnóstico que o bispo de Hipona dá de sua situação: no parágrafo 10, ao narrar o que Simpliciano lhe contara sobre a conversão de Mario Victorino, Agostinho nos diz ter ardido no desejo de imitar a atitude do famoso orador, mas que, no entanto, algo lhe impedia:

Quando teu servo Simpliciano me contou esses feitos de Victorino, ardi no desejo de imitá-lo; [...] Não só me pareceu corajoso como afortunado, por ter encontrado ocasião de se consagrar a ti. Por isso eu suspirava, acorrentado não com os ferros de uma vontade estranha, mas por minha férrea vontade.³

Este estado de consciência, seja ele nascido naquele momento ou apenas na redação das *Confissões*, que demonstra-se sabedor de que a força que impedia Agostinho de imitar Victorino não era outra que não sua própria vontade, será marca importante para o que virá em seguida, no relato da conversão. Isso porque, embora o tema

da cisão da vontade seja amplamente desenvolvido no texto, a *ferrea voluntate* diz respeito não apenas à cisão iniciada com o pecado adâmico, mas também, como veremos adiante, é fruto do modo como a vontade lida com as paixões. Mesmo alcançada a conversão e estando seguro na fé, Agostinho relata inúmeras vezes que a luta da vontade consigo mesma persiste⁴ e, se fosse abandonado a si mesmo, o homem certamente sucumbiria: se somente o pecado adâmico fosse o responsável pela divisão da vontade contra si mesma, não seria a conversão⁵ condição suficiente para restaurar essa vontade e, enfim, dar-lhe uma voz única?

Não estamos, com isto, dizendo que haja outra fonte para a cisão da vontade, mas demarcando que, uma vez cindida, a vontade encontra mecanismos para alimentar-se a si própria e se distanciar cada vez mais daquela fonte que instaurou a cisão. Para Agostinho, a certeza do caminho a ser percorrido nem por isso torna mais fácil a caminhada: não é por estar seguro na fé que o homem deixa de ser arrastado por uma vontade que parece querer persistir no erro, mesmo ciente dele. A fonte deste cativo da vontade (*et captivum me duceret*⁶), para além do pecado original, se encontra na mesma vontade.

SOBRE O HÁBITO COMO UMA SEGUNDA NATUREZA

Por quê, uma vez que já se está seguro na verdade da fé, Agostinho relata tão grandes perturbações, que lhe puxavam por suas vestes carnis e lhe mostravam “imundícies” (*sordes*) e “indecências” (*dedecora*), ao ponto de se perguntar se poderia viver sem elas?⁷ A resposta é simples e também alarmante; simples porque é a própria vontade que se acusa de ser a fonte dessa perturbação: a partir de uma avaliação conscienciosa, não há mais espaço para buscar um bode expiatório. É também alarmante porque, não sendo possível acusar a outrem, Agostinho se vê como o único responsável pela resistência que sua vontade ainda demonstra e isto significa, não obstante a certeza

da conversão, que um longo caminho ainda estava colocado para ser percorrido.

Deixando de lado o que ainda resta a percorrer, *i. e.*, o que é necessário para livrar-se das amarras do hábito e poder determinar plenamente a vontade, devemos buscar as causas do poder que Agostinho confere ao hábito. Ninguém duvida que ele, de fato, possua tal poder:

Assim, sentia-me docemente oprimido pelo fardo do século, como costuma fazer o sono, e os pensamentos com que meditava em ti eram semelhantes aos esforços dos que desejam despertar, mas, vencidos pela sonolência, voltam a dormir. [...] Já não tinha o que responder quando me dizias: “Desperta, ó tu que dormes, levanta-te de entre os mortos, e Cristo te há de iluminar”. E quando por todos os meios me mostrava a verdade do que dizias, e de que eu estava convencido, não tinha absolutamente nada para responder, senão umas palavras preguiçosas e sonolentas: Um momento... Depois... Um pouquinho mais... Mas este pouquinho não tinha fim, e este momento se ia prolongando.⁸

O hábito constitui para Agostinho algo como uma segunda natureza, uma natureza artificial, que rivaliza com a boa vontade que nasce do conhecimento e do amor a Deus (*ad Deum*)⁹. Neste sentido, o fato da alma se relacionar com as paixões extrapola o nível da simples experiência e constitui um verdadeiro *modus operandi* que dará conteúdo àquela natureza artificial. Por paixões, entendemos aqui não apenas aquilo que, do exterior, impacta o corpo e exige a atenção da alma (*sensus dicitur*)¹⁰, mas também aquilo que a alma cria para si própria, através da imaginação (*imaginatio*), e que será, talvez, o grande entrave para a superação do hábito¹¹. Essa diferença entre a experiência de um prazer qualquer e o *modus operandi* que dá origem ao hábito é encontrado no passado, tanto individual – num sentido psicológico –, quanto coletivo – num sentido ontológico¹². Coletivamente, encontramos o pecado original como a fonte da desordem da vontade, mas é no passado individual – não obstante ser também coletivo, pois é compartilhado por todos –, que Agostinho buscará a explicação para a força do hábito.

Na observação das crianças (*alios infantes*) e na confiança daquilo que os mais velhos lhe disseram dele próprio, Agostinho percebe algo sobre o processo de interação dos pequenos com o mundo: quando ainda a racionalidade não é desenvolvida, a criança age por instinto, instinto de suprir as necessidades do corpo. Ele afirma:

Pouco a pouco comecei a me dar conta de onde estava, e a querer dar a conhecer meus desejos a quem os podia satisfazer, embora realmente não o pudessem, porque meus desejos estavam dentro, e eles fora; e por nenhum sentido podiam entrar em minha alma. Assim, agitava os braços e dava gritos e sinais semelhantes a meus desejos, os poucos que podia e como podia.¹³

A primeira afecção da alma não é o conforto, a obediência ou a inveja, mas o desejo de suprir as necessidades do corpo, como Agostinho tinha afirmado logo antes: “porque então as únicas coisas que fazia era sugar o leite, aquietar-me com os afagos e chorar as dores de minha carne”¹⁴. O bebê, ainda sem ter desenvolvido sua parte racional, não ter adquirido linguagem, sequer uma representação adequada de seus desejos internos, já tem vontade. Essa vontade é anterior a qualquer sentido de desejo racional ou mesmo à qualquer classificação enquanto faculdade da alma, pois é uma inclinação (*conatus*) inerente à natureza humana¹⁵. Segundo Knuuttila, essa descrição dada por Agostinho das primeiras paixões da alma está de acordo com a teoria platônica na qual a alma irracional possui apetites que estão aquém da racionalidade¹⁶. Isto significa que o corpo é dotado de certos instintos que visam sua manutenção e integridade, e o que mantém o corpo, neste primeiro estado, são as proveniências materiais:

Assim, pois, meu Senhor e meu Deus, tu que deste a vida e um corpo ao infante, o qual do-taste, como vemos, de sentidos e proviste de membros, adornando-o de beleza e de todos os instintos viventes, a fim de preservar sua completude e conservação.¹⁷

Com efeito, Agostinho se refere a tais satisfações enquanto consolações (*consolationes*) pois,

além de serem um bem proveniente de Deus a fim de preservar a vida, elas aplacam as dores daqueles que nascem carentes de tudo. Entretanto, a alma, cuja vontade está danificada desde a falta original, retira dessas consolações algum tipo prazer, haja vista que, a partir delas [das consolações], a alma adquire uma série de comportamentos recrimináveis mesmo nas crianças, como a inveja (“*zelantem paruulum*”¹⁸) e o desejo de obediência (“*indignari acriter non subiectis hominibus liberis*”¹⁹). Assim, da satisfação a uma necessidade natural de conservação do corpo, a alma retira o alimento para nutrir-se em sua vontade perversa. A *voluntas*, poder-se-ia conjecturar, é uma faculdade da alma que já nasce cindida, e enquanto que a boa vontade terá a razão e a iluminação divina para se orientar, a vontade perversa têm, antes mesmo disso, as consolações do corpo e a paixões que lhe acometem. John Prendiville, em um abrangente estudo sobre o desenvolvimento da ideia de hábito no pensamento de Agostinho, afirma que, embora haja uma divisão entre o sentido moral e o sentido epistemológico de seu desenvolvimento, o hábito está constantemente olhando em direção aos sentidos, ou seja, desde o primeiro contato da sensação com a vontade cindida da alma, é impressa na memória uma relação cuja manutenção é danosa à própria alma, mas cuja existência faz parte da constituição humana e não pode ser evitada²⁰.

O fato de Agostinho afirmar, peremptoriamente, que essa vontade é adquirida voluntariamente²¹ não deve significar uma necessidade de adesão individual – num sentido psicológico apenas –, já que faz parte da constituição natural de todo homem, após o pecado adâmico, nascer com uma vontade danificada e que retira das consolações uma paixão “carnal”; devemos, por isso, entender que a voluntariedade a que Agostinho faz referência não é exatamente a voluntariedade do *liberum arbitrium voluntatis* presente em cada um, mas da plena liberdade que havia em Adão. Solignac, em análise ao *De Trinitate*, observa que aquilo que nos torna insensíveis aos bens eternos, para Agostinho, é uma espécie de transmissão do pecado adâmico que passa necessariamente pela

transmissão de uma vontade perversa, na medida em que todos pecamos em Adão²². A voluntariedade não se dá no indivíduo, mas, como dirá Kierkegaard, “o homem é *individuum* e, como tal, ao mesmo tempo ele mesmo e todo o gênero humano, de maneira que a humanidade participa toda inteira do indivíduo, e o indivíduo participa de todo o gênero humano”²³; assim, não há que se dizer inculcado por um primeiro pecado que não é o seu, pois tudo o que se passa em Adão, no sentido ético, se passa também no indivíduo.

Faz-se límpida, por conseguinte, a passagem de *Conf. VIII, V, 10*, onde Agostinho diz: “da vontade perversa nasce a paixão, e desta satisfeita procede o hábito, e do hábito não contrariado provém a necessidade, e com estes anéis entrelaçados – por isso lhes chamei corrente – me mantinha preso em dura servidão”²⁴. A vontade perversa é a vontade cindida contra si própria, oriunda da falta original; a paixão (aqui Agostinho usa o termo *libido*²⁵) é o prazer retirado da consolação às necessidades do corpo; o hábito (*consuetudo*) é a familiaridade que tal prazer imprime através da memória; e da familiaridade sempre presente provém a necessidade (*necessitas*) e a servidão (*servitus*).

A memória se mostra um fator fundamental para a consolidação do hábito: a experiência nada seria sem a impressão que ela guarda na memória. Com o desenvolvimento da razão, o homem pode até perceber que seus hábitos não lhe propiciam um verdadeiro bem, mas a familiaridade (*familiaritate*) está tão arraigada que, por vezes, parece não ser possível superá-la. Por isso, quando surge uma nova vontade que direciona o homem para as coisas espirituais, e ainda que a certeza de tal caminho seja firme como nenhuma outra²⁶ e aponte para a miséria dos hábitos viciosos – pois ainda deve ser considerada a possibilidade de um hábito virtuoso –, o homem terá tanta dificuldade em se desfazer daquilo a que está familiarizado: “tão justo é o fardo dos hábitos!”, dirá o bispo em *Conf. X, XL, 65*²⁷. Nos jardins de Milão, é o mal “arraigado” (*inolitum*) na memória que ainda prende Agostinho. Uma vez que a familiaridade se constitui, mais preso à matéria e ao vício o homem

estará, tanto por se distanciar das coisas espirituais e alimentar sua vontade perversa, quanto por preencher sua memória com atos que não mais lhe abandonarão. Agostinho, mesmo depois de anos de celibato, afirma que:

Mas ainda vivem em minha memória, sobre a qual tanto falei, imagens dessas tais coisas que o meu hábito nela fixou, e, ainda que desprovidas de forças, vêm ao meu encontro quando estou acordado, mas, durante o sono, chegam a gerar não apenas deleite, mas também algo muito semelhante ao assentimento e ao ato.²⁸

A nova vontade não irá se direcionar por inteiro porque se depara com uma segunda natureza cujas raízes são tão profundas quanto a sua própria origem²⁹. Essa posição de Agostinho nada tem de maniqueia, no sentido de instituir outra realidade, ainda que não ontologicamente, como culpada pelo mal que o homem pratica ou pelo bem que não pratica. Além da voluntariedade no modo como se contraiu a vontade perversa, Agostinho sempre destaca a justa punição que o hábito ruim representa: tal como na parábola do filho pródigo, a *regione dissimilitudinis*³⁰ em que o homem se enreda nunca foi quista por Deus, mas nem por isso foi impedido que o homem a ela se encaminhasse. O hábito, portanto, é também uma punição ao mal uso do *liberum arbitrium*, e o modo como se manifesta, como um círculo vicioso, exige que o homem busque e aceite a ajuda que lhe for oferecida. Seja como for, essa natureza artificial constituída pelo hábito se tornará o grande empecilho para o direcionamento completo da vontade no convertido: na medida em que o homem é movido pelo objeto de seu amor, e uma vez que já se ame as coisas espirituais (*spiritalis*), o que falta para uma completa restauração da vontade é que o hábito seja superado. Agostinho somente verá a possibilidade dessa superação na ajuda da Graça:

Com efeito, a lei do pecado é a violência do hábito, que arrasta e prende a alma ainda que ela não queira, mercidamente porém, pois se deixa arrastar voluntariamente. Pobre de mim!

Quem poderia libertar-me deste corpo de morte senão tua graça, por Cristo, nosso Senhor?³¹

SOBRE A POSSIBILIDADE DE UM HÁBITO DO BEM

Considerando o que foi exposto acima, sabemos que o hábito nasce de uma vontade perversa; entretanto, essa não é a única vontade que o homem possui, ao contrário, a vontade que ele verdadeiramente possui é a boa vontade orientada para as coisas espirituais. Por um problema moral nascemos todos com uma vontade que primeiramente se inclina para as coisas do corpo, e somente depois, com o desenvolvimento da razão, poderá se voltar às coisas espirituais. Com efeito, analogamente ao que acontece com a instituição do hábito carnal (*consuetudo carnalis*³²), é preciso perguntar sobre a possibilidade da instituição de um hábito espiritual, no sentido de uma familiaridade com a prática do bem que possibilitasse a sedimentação de um hábito que tendesse, por sua vez, às coisas espirituais. Se um hábito ruim é um vício, um bom hábito é uma virtude³³, e a questão se insere, assim, na longa tradição que se pergunta não apenas se a virtude existe e pode ser ensinada, mas também sobre como se dá a sua prática³⁴.

Essa questão pode ser inicialmente explorada a partir do que Agostinho afirma em *Conf.* VIII, XI, 25:

Eu já não recaía nas antigas paixões, mas delas estava bem próximo, e tomava ainda alento de seu ar. Quase a alcançava, faltava pouco, cada vez menos, e já quase chegava ao termo e a segurava; mas não a alcançava, nem a tocava; hesitava entre morrer para a morte e viver para a vida. O mal arraigado dominava-me mais do que o bem, ao qual eu estava desacostumado.³⁵

A ideia de uma hesitação perante o bem, por não possuir com ele a mesma familiaridade que com os demais hábitos, persistirá por toda a exposição sobre a força que o hábito ruim possui, sendo tal familiaridade uma de suas principais marcas. Agostinho não usa o termo *consuetudo* ao se referir a essa falta de familiaridade com o bem,

de modo que não podemos traduzir a expressão como se ele quisesse dizer que não tinha em si o hábito do bem; isso porque essa ideia poderia dar a entender que de algum outro modo, mediante a técnica por exemplo, ele pudesse adquirir o hábito e, enfim, que tal coisa fosse possível. A ideia, portanto, de um “bem desacostumado” é diferente da ideia de não se possuir o hábito do bem porque, essencialmente, não existe um hábito do bem.

Sabemos que o hábito se constitui a partir de uma vontade acometida por uma paixão, que a fruição dessa paixão gera um prazer que fica gravado na memória e que, ocorrido repetidas vezes, constitui uma familiaridade; a vontade orientada pela razão, ao mirar os bens espirituais, sente por eles um desejo\amor³⁶ que busca não apenas o conhecimento, mas a posse e a união. Na possibilidade de fruição desses bens, é gerado um prazer que não se confunde com o prazer oriundo das sensações, pois é um prazer maior, mais perene e que visa a vida feliz (*beata vita*). Encontrar um termo que faça jus ao texto de Agostinho, para nos referirmos a este prazer que se origina na posse de um bem espiritual, é uma tarefa complexa: o texto agostiniano não possui a constância de vocabulário que seria requerida para a definição estrita de um conceito. Contudo, ainda que não explicita o sentido exato buscado aqui, o termo “*gaudium*”, na medida em que designa um contentamento adequado na posse de um bem cuja posse é adequada ao homem³⁷, pode ser usado no intuito de diferenciar esse prazer oriundo da boa vontade daquele oriundo da vontade perversa – a *libido*³⁸. Quando usa esse termo, Agostinho frequentemente o faz seguir um qualificativo, geralmente “*de veritate*”, “*verum*”, ou “*in Spiritu sancto*”³⁹, dando a entender que o *gaudium* é um regozijo conquistado apenas na sabedoria ou conquistado sabiamente (*adipiscitur sapiens*). Agostinho, lembrando o profeta Isaías, diz:

Longe, Senhor, longe do coração de teu servo, que a ti se confessa, longe me julgar feliz por qualquer gozo que porventura eu goze! Há um gozo, com efeito, que não é concedida aos ímpios, mas àqueles que te servem desinteressadamente,

cujos gozos tu mesmo és! Regozijar-se de ti, em ti e por ti: essa é a vida feliz; e não há outra.⁴⁰

Não é condição *sine qua non* para o prosseguimento da analogia que a ideia acima, do *gaudium* como a afecção adequada que tem como paralelo a *libido*, como afecção inadequada da alma, esteja correta. Basta que tenhamos uma afecção que acomete a alma quando esta se relaciona com os bens de maneira adequada, e estamos certos de que há essa afecção⁴¹. Seguindo, portanto, a analogia com a aquisição do hábito, esse *gaudium* também fica impresso na memória, não apenas como uma sensação prazerosa ou como a fruição de uma paixão, mas sua obtenção é acompanhada pela concordância da razão, lhe garantindo a verdade daquele conhecimento\posse (*gaudium de veritate*). Com efeito, podemos dizer que este prazer é, inclusive, maior e mais profundo que o prazer obtido das sensações porque ele é seguido do aval da razão e porque ele visa a *beata vita*. Entretanto, devemos considerar, para efeito da analogia, que as oportunidades em que tal prazer é encontrado (ou compreendido) são tardias em relação ao prazer da *consuetudine carnalis*. Vimos que as primeiras afecções do corpo são consoladas mediante proveniências materiais e geram prazer, de modo que, anterior mesmo a qualquer classificação, a *libido* faz-se presente à alma humana. Por conseguinte, as oportunidades em que o *gaudium* far-se-á presente serão, necessariamente, posteriores à *libido*: no mais das vezes, ele se dará apenas na fase adulta, quando a razão atinge sua maturidade (em alguns casos, ele pode nem mesmo se fazer presente). Pode-se ter aqui um complicador para a aquisição da familiaridade que o hábito exige, já que o fator cronológico não deve ser rapidamente desconsiderado.

Essa dificuldade, contudo, pode ser superada através da boa mediação da razão ainda em tempo hábil para a aquisição da familiaridade. Vejamos, então, uma segunda dificuldade que pode ser encontrada, pois as oportunidades em que o *gaudium* se faz presente podem não ser atingidas facilmente. Com efeito, grande parte da dificuldade que se observa para a manutenção no caminho

dos bens espirituais está na necessidade de abstenção de bens materiais mais iminentes. Assim, diante da possibilidade de fruição de diferentes prazeres, será requerido do homem virtuoso a escolha, no mais das vezes, de um prazer futuro em detrimento de um prazer imediato, ou de um prazer sereno (*solidum gaudium*⁴²) em detrimento de um prazer esfuziante (*fervidus*⁴³). Essa escolha, semelhantemente à escolha de Hércules⁴⁴, exigirá não apenas que a razão acompanhe cada passo a ser dado, vislumbrando o bem maior e abrindo mão, por isso, dos bens menores, mas também exigirá que a vontade se adeque ao que a razão lhe ditar, já que não basta que a razão diga qual é o bem maior, mas também que a vontade assim o compreenda. Queremos com isto dizer que a mobilização da vontade não é atribuição da razão, mas é a própria vontade, ao observar o objeto de seu amor, que irá tender para o bem maior, futuro, ou para o bem menor, imediato.

Com efeito, ambas as características do *gaudium*, a posteridade cronológica em relação à *libido* e a dificuldade de mobilização da alma à sua aquisição, podem ser superadas. A familiaridade se constitui pela impressão constante na memória do prazer oriundo da fruição de um bem; assim sendo, e levando em consideração que a razão já esteja de acordo com os bens adequados, o repetido esforço na prática e aquisição do bem pode ser capaz de imprimir um peso (*pondus*⁴⁵) maior à lembrança dessa prática. Ao observar a beleza dos bens espirituais e permanecer próximo a eles pela prática, também a vontade verá seu amor mobilizado: “ali nos há de instalar tua boa vontade, e não desejaremos nada mais do que permanecer ali eternamente”⁴⁶. Assim, ainda que vontade e razão sejam faculdades distintas e que nem sempre estejam de acordo, a compreensão do que seja a fruição do *gaudium* marcará a vontade com algo que, se não pode ser chamado familiaridade, pode ser, ao contrário, a lembrança da fonte verdadeira do amor.

O leitor mais atento terá percebido, entretanto, que aqui já se inseriu algo que não estava presente na instituição do hábito ruim. Quando se diz que a lembrança do *gaudium* imprime um peso na alma

e que esse peso, na medida em que aponta para o bem, possibilitará à alma uma maior facilidade na repetição das ações que tem como resultado o *gaudium*, se considera, necessariamente, a prática de um bem – cuja lembrança ficou retida. Com efeito, praticar o bem e praticar o mal não possuem o mesmo status na filosofia de Agostinho, pois o mal é praticado a partir de uma má escolha da vontade, já ao bem não basta apenas a manifestação da vontade, mas também que um fator externo e, por assim dizer, sobrenatural, lhe possibilite. Quantas vezes Agostinho repete que, não obstante desejar o bem, pratica o mal que não deseja, e o bem permanece apenas na esfera da vontade⁴⁷! Essa condição, tão bem expressada por Paulo, terá sua explicação filosófica naquilo que foi exposto acima, na teoria do pecado original e do hábito dali decorrente. Contudo, se não se pratica o bem que se deseja após a conversão, como requerer que a prática do bem imprima um peso na alma?

Esse fator externo e sobrenatural que possibilita a prática do bem é a Graça⁴⁸. Fica comprometida, portanto, a analogia que se buscava, porque nenhuma familiaridade será constituída quando se requer, para isto, a incidência de um fator sobrenatural, cuja concessão não pode ser prevista ou de algum modo esperada por nós. A familiaridade requer uma constância, uma repetitividade do ato que não comporta um fator tão heterodoxo como condição de possibilidade. Sobre isso, Gilson afirma que:

A Graça de Deus não nos é dada segundo nossos méritos, já que não apenas não vemos boas ações às quais possa ser atribuída, mas a vemos também a cada dia atribuída a ações manifestamente más. Ao contrário, a partir do momento em que a Graça é dada, os méritos começam; se ela nos falta, nosso livre-arbítrio, sempre intacto, não faz senão ir de queda em queda. [...] Sob uma nova fórmula, a tese fundamental das *Confissões* reaparece: não podemos oferecer a Deus o que ele exige a não ser que ele o tenha previamente dado.⁴⁹

Qualquer analogia, por conseguinte, ficaria comprometida a partir da necessidade da Graça para sua realização. Um hábito é, necessariamente,

algo que pode ser abarcado em nossa própria natureza, e ainda que o hábito do bem pudesse ser próprio da natureza humana antes da falta adâmica, em nossa condição atual e com nossa natureza atual, ele não é mais possível sem um auxílio externo⁵⁰. Entretanto, não é assim que um hábito se constitui⁵¹. Embora se possa afirmar que, em determinados momentos, Agostinho chega a citar algo que se assemelha muito com um hábito do bem, como em *De doc. Chr.*⁵² e em *83 div. Quaest.*⁵³, uma análise aprofundada de seu contexto e dos termos apresentados nos permite afirmar, com alguma sensatez, que em nenhuma delas Agostinho trata de um hábito do bem.

Duas objeções são possíveis: primeiro, (i) que não há que se dizer que o *gaudium*, ou qualquer outra afecção adequada oriunda na fruição dos bens espirituais, somente seja conquistado a partir da incidência da Graça, mas que se trata de um sentimento mais simples, possível e experimentado em diversos momentos da vida; assim, estaríamos sofisticando demasiadamente o sentimento oposto à libido, quando, na verdade, se trata apenas de um contentamento proveniente da adequação da vontade à razão, ou seja, que ocorre quando aquilo que a razão aponta como um bem é também o objeto quisto pela vontade⁵⁴. A segunda objeção é a de que, (ii) ainda que a Graça seja requerida, no caso de sua concessão, haverá a fruição de um prazer adequado, que esse prazer ficará retido na memória e, certamente, imprimirá um peso na alma, e que, portanto, pode haver isso que chamamos de familiaridade do bem; assim, ainda que um fator externo seja requerido, as condições de possibilidade para a instituição de um hábito são atingidas e não podemos afirmar, definitivamente, que não existe um hábito do bem. Embora aqui possamos lembrar Kierkegaard e dizer que a natureza não aprecia uma superfluidade sem importância⁵⁵, a possibilidade lógica do hábito do bem continua colocada⁵⁶.

Conjugar grande parte do campo ético e do campo metafísico da filosofia de Agostinho não seria tarefa para algumas poucas páginas.

REFERÊNCIAS

- AURELIUS AUGUSTINUS. *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*: editio latina, organizada por Città Nuova Editrice e Nuova Biblioteca Agostiniana. Disponível em: www.augustinus.it
- ARENDDT, H., *O conceito de amor em santo Agostinho*: ensaio de interpetação filosófica. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- BRACHTENDORF, J., Cicero and Augustine on the Passions. *Revue d'études Augustiniennes et Patristiques* 43 (2), p.289-308, 1997.
- BROWN, P., *Santo Agostinho, uma biografia*; [tradução Vera Ribeiro] – 3a Ed. – Rio de Janeiro: Record, 2005.
- CRAWFORD, D., *Intellect and Will in Augustine's Confessions*. Faculty Publications - Department of Philosophy- University of Nebraska – Lincoln, 1988.
- GILSON, E., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução Cristiane Negreiros Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.
- KIERKEGAARD, S., *O conceito de angústia*: uma simples demonstração psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls, 2ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- KNUUTTILA, S., *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2004.

NOTAS

1. Doutorando da Universidade de São Paulo. Contato: dan.costaecosta@usp.br
2. Ver: KOCH, I. 2012, p.71-94.
3. *Conf.* VIII, V, 10: “*Sed ubi mihi homo tuus Simplicianus de Victorino ista narravit, exarsi ad imitandum [...] non mihi fortior quam felicius visus est, quia invenit occasionem vacandi tibi. Cui rei ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate.*” Citamos os textos de Agostinho segundo a edição coletiva *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*: ed. latina, por Città Nuova Editrice e Nuova Biblioteca Agostiniana, e disponível em www.augustinus.it. Todas as traduções são de nossa responsabilidade.
4. Ver: BROWN, P. 2005, p.214.
5. Não queremos, com isto, afirmar que a conversão restaure a natureza original do homem. Com efeito, essa conversão é, sobretudo, uma conversão da vontade; diríamos, é um processo de amor – a Deus (ver: ARENDT, 1997, p.116). Assim, a grande dificuldade do convertido não estará nem na racionalidade do que ele almeja (a “conversão da razão” já se deu), nem na mobilização de sua vontade para buscar as coisas espirituais (ele já as ama), mas na força do hábito que ainda lhe prende.
6. *Conf.* VIII, V, 12.
7. *Ibidem*, VIII, XI, 26: “*Putasne sine istis poteris?*”.
8. *Conf.* VIII, V, 12: “*Ita sarcina saeculi, velut somno assolet, dulciter premebar, et cogitationes, quibus meditabar in te, similes erant conatibus expergisci volentium, qui tamen superati soporis altitudine remerguntur. [...] non enim erat quod tibi responderem dicenti mihi: Surge qui dormis, et exsurge a mortuis, et inluminabit te Christus; et undique ostendenti vera te dicere, non erat omnino, quid responderem veritate convictus, nisi tantum verba lenta et somnolenta: modo, ecce modo sine paululum. sed modo et modo non habebat modum et sine paululum in longum ibat.*”
9. O termo traduz o latim *consuetudo*, e não deve ser confundido com o termo *habitus*, que possui, no mais das vezes, o sentido de disposição, costume ou modo de viver (cf. *Conf.* V, V, 9; VI, IV, 5; *De civ. Dei* XI, X, 2; XVIII, XXXVI; XIX, I, 3; *De Trin.* III, I, 1). Assim, *habitus* designa um termo genérico, e não possui o sentido operacional que *consuetudo* designa. A tradução de *consuetudo* por hábito segue esse sentido específico do termo em Agostinho (embora, seja dito, Agostinho também use o termo *consuetudo* em sentido genérico, como costume, cf. *De doc. Chr.* III, XII, 20; XIII, 21; XIV, 22). Não deve ser confundido, também, com o uso feito por Aristóteles do termo *ethos* (ἔθος), entendido como hábito ou costume, e que se refere à tese de que a virtude moral pode ser adquirida através da prática de ações virtuosas, ou seja, pelo hábito (cf. *Ética Nicomaquéia* 1103a17).

10. *De quant. animae* XXIII, 41. Ver ainda: GILSON, 2006, p.123.
11. Isto porque, mais atraentes do que as lembranças dos prazeres vividos é a imaginação dos prazeres ainda por viver. Quando é perturbado pelas “bagatelas” (*nugae*) que ainda se lhe insinuavam, não é a lembrança do prazer que prende Agostinho, mas o fato de não lhe ser mais lícito imaginar e esperar fruir daqueles prazeres imaginados. Por certo que a imaginação é o maior condimento do prazer.
12. Ou, como diz Solignac, “si l'on voulait systématiser quelque peu la pensée augustinienne, il semble qu'on pourrait dire sans excès que la consuetudo est à l'individu ce que la concupiscentia est à l'espèce. Par ailleurs, tout péché est le commencement d'un processus qui aboutira jusqu'à l'habitude et même à la nécessité, selon une loi psychologique qu'Augustin a formulée avec une grande vérité psychologique au moment où il analysait son propre retournement”. In: *La condition de l'homme pécheur d'après saint Augustin*, (1956), p.382.
13. *Conf. I, VI, 8*: “*et ecce paulatim sentiebam, ubi essem, et voluntates meas volebam ostendere eis, per quos implerentur, et non poteram, quia illae intus erant, foris autem illi, nec ullo suo sensu valebant introire in animam meam. itaque iactabam et membra et voces, signa similia voluntatibus meis, pauca quae poteram, qualia poteram.*”
14. *Ibidem I, VI, 7*: “*nam tunc sugere noram et adquiescere delectationibus, flere autem offensiones carnis meae, nihil amplius.*”
15. Neste sentido, o *conatus* seria algo anterior à classificação das faculdades da alma, porque é um “esforço” originário da própria vida, um esforço que visa o próprio ser. Essa ideia é reforçada se considerarmos, ainda, que a classificação das faculdades da alma é artificial, ou seja, o que de mais excelente a alma possui é, originariamente, um “esforço” que visa o ser – O Ser. Cf. *De Trin. X, XI, 18*: “*Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia.*”
16. KNUUTTILA, S. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2004, p.162.
17. *Conf. I, VII, 12*: “*tu itaque, domine deus meus, qui dedisti vitam infanti et corpus, quod ita, ut videmus, instruxisti sensibus, compegisti membris, figura decorasti, proque eius universitate atque incolumitate omnes conatus animantis insinuasti.*” Ver também: BRACHTENDORE, 1997, p.299.
18. *Conf. I, VII, 11*.
19. *Ibidem*. Daí a conclusão de Agostinho, de que a inocência das crianças está na debilidade de seus membros, e não na inocência de sua alma.
20. PRENDIVILLE, J., 1972, p.34-35.
21. *Conf. VIII, V, 11*: “*Sed tamen consuetudo adversus me pugnacior ex me facta erat, quoniam volens quo nollem perveneram.*”
22. SOLIGNAC, A., 1956, p.383: “Cherchant, dans le *De Trinitate*, ce qui nous rend insensibles aux valeurs éternelles, Augustin découvre que ce sont les « sordes peccatorum » et aussi bien « celles que nous rencontrons dans l'amour des choses temporelles » que « celles qui nous viennent comme naturellement de la transmission de la mortalité. Tout homme est donc Adam a son tour, puisqu'il répète sa première révolte et que celle-ci entraîne les mêmes conséquences ; non seulement il apporte en naissant la misère d'Adam et les traces de son péché, mais il y ajoute encore par sa mauvaise vie.”
23. KIERKEGAARD, S., 2014, p.30. Ou, dito de outro modo, (p.55) “quando o indivíduo singular é tolo o bastante para perguntar a respeito do pecado como algo que não lhe disesse respeito, está perguntando como um bobo; pois que, ou ele pura e simplesmente não sabe de que se trata, e jamais conseguirá vir a saber, ou ele o sabe e o compreende, e junto sabe também que ciência alguma será capaz de lhe explicar o pecado”.
24. “*Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis (unde catenam appellavi) tenebat me obstrictum dura servitus.*”
25. Agostinho também usa o termo “*passio*” para se referir ao prazer oriundo da sensação (e.g.: *Conf. X, XIV, 22*); contudo, como o uso do termo “*libido*” é amplo, não vemos prejuízo para o sentido da frase ao traduzí-lo por “paixão”.

26. *Conf. VIII, V, 11*: “*Et non erat iam illa excusatio, qua videri mihi solebam propterea me nondum contempto saeculo servire tibi, quia incerta mihi esset perceptio veritatis: iam enim et ipsa certa erat.*”
27. “*Tantum consuetudinis sarcina digna est!*”. Ver também: PRENDIVILLE, 1972, p.72.
28. *Ibidem, X, XXX, 41*: “*sed adhuc uiuunt in memoria mea, de qua multa locutus sum, talium rerum imagines, quas ibi consuetudo mea fixit, et occurrantur mihi uigilanti quidem carentes uiribus, in somnis autem non solum usque ad delectationem sed etiam usque ad consensionem factum que simillimum.*”
29. *De musica VI, VII, 19; De duabus animabus XIII, 19*. Ver também: ARENDT, 1997, p.100,102.
30. *Conf. VII, X, 16*. Cf. Lc 15:13
31. *Ibidem, VIII, V, 12*: “*Lex enim peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam inuitus animus eo merito, quo in eam uolens illabitur. Miserum ergo me quis liberaret de corpore mortis huius nisi gratia tua per Iesum Christum, Dominum nostrum?*”
32. *Ibidem, VII, XVII, 23*.
33. Como não exploramos a ideia de vício (*vitium*) e a relação que Agostinho faz entre o hábito carnal e ele, não exploraremos, também, a ideia de virtude (*virtutum*) e a sua relação com a prática de boas ações, preferindo manter o vocabulário como se segue.
34. O grande marco dessa tradição se dá no *Menon* (70a) de Platão, obra que influenciou diretamente a Agostinho.
35. “*Iam paene faciebam et non faciebam nec relabebar tamen in pristina, sed de proximo stabam et respirabam. Et item conabar et paulo minus ibi eram et paulo minus, iam iamque attingebam et tenebam; et non ibi eram nec attingebam nec tenebam, haesitans mori morti et vitae vivere, plusque in me valebat deterius inolitum, quam melius insolitum.*”
36. Podemos entender esse sentimento como um desejo desde que não haja qualquer sentido pejorativo (*Solil. I, II, 7*); seu sentido próprio é de amor (*amor*), aquilo que move a alma para seu lugar próprio (*Conf. XIII, IX, 10*).
37. O *gaudium*, embora não seja a felicidade da *beata vita*, é o regozijo da verdade, que garante não apenas um vislumbre da beatitude, mas também a fruição de um prazer oriundo dessa visão. Cf. *Conf. X, XXII, 33*: “*Amant enim et ipsam, quia falli nolunt, et cum amant beatam vitam, quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem nec amarent, nisi esset aliqua notitia eius in memoria eorum.*”
38. Embora no quadro de traduções dos termos gregos para os termos latinos, e na designação de termos que correspondem às perturbações irracionais e às disposições racionais da alma, consolidado por Cícero e utilizado por Agostinho, tenhamos a *voluntas* como correspondente da *libido*, e o *gaudium* como correspondente da *laetitia*, o termo *voluntas* possui outra função no texto de Agostinho, e não trará dano à compreensão de suas funções se entendermos, aqui, o *gaudium* como o desejo de algo que possui a anuência da razão, e a *libido* como esse mesmo desejo, porém, sem a anuência da razão. Cf. *Tuscul. 4, 6, 11-14; De civ. Dei XIV, VIII, 1*.
39. Cf. *Contra Adimantum Man. 14, 2; Contra duas ep. pelag. IV, 8, 22; De Civ. Dei XIV, 8, 1; 9, 4; 9, 10*.
40. *Conf. X, XXII, 32*: “*Absit, Domine, absit a corde servi tui, qui confitetur tibi, absit, ut, quocumque gaudio gaudeam, beatum me putem. Est enim gaudium, quod non datur impiis, sed eis, qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te; ipsa est et non est altera.*” Cf. Isaías 57:21.
41. *Chara* para os Estoicos, *gaudium* para Cícero e Agostinho.
42. *Conf. XI, XVI, 23*.
43. *Ibidem, III, II, 4*.
44. Ver: XENOFONTE, *Memorabilia II, 1, 21-33*, Cf. PANOFSKY, Erwin. *Hercule à la croisée des chemins*. Paris, Flammarion, 1999.
45. *Conf. XIII, IX, 10*.
46. *bidem*: “*Ibi nos collocabit voluntas bona, ut nihil velimus aliud quam permanere illic in aeternum.*”
47. Repercurte, assim, *Romanos 7:15-17*. Cf. *Conf. X, XL, 65; De corrept. et gratia I, 2; Epist. 157, 2, 7-8; De gratia et lib. arb. XV, 31; etc.*

48. *De div. quaest. ad Simplic.* I, I, 11; GILSON, 2006, p.303-312. Também TORNAU, 2019: “In principle Augustine follows the view of the ancient eudaimonists that virtue is sufficient or at least relevant for happiness. There are however several important modifications. The entire structure is made dependent on God’s prevenient grace. True virtue guarantees true happiness, but there is no true virtue that is not a gift of grace”. Deve-se salientar que a Graça, aqui, é entendida como um fator sobrenatural que restaura a unidade da vontade (ao menos no momento em que é concedida), e não deve ser entendida no sentido mais geral de Graça universal, como a concessão da existência, *e. g.*, e não deve ser confundida, também, com a Providência ou com a iluminação divina.
49. GILSON, 2006, p.304.
50. SOLIGNAC, 1956, p.385: “la possibilité d’une vie moralement bonne, donc de la vie vraiment heureuse, reste offerte dans la grâce du Christ. Car, si tout homme est Adam, tout homme peut aussi “être le Christ””.
51. Poder-se-ia objetar que estaríamos defendendo que a Graça precisaria ser concedida a cada boa ação praticada pelo homem, ou seja, que cada boa ação exigiria todo o movimento dos céus na concessão de uma nova Graça, e que essa ideia estaria equivocada, uma vez que a Graça é concedida uma única vez e restaura a natureza humana. A questão sobre se a Graça é requerida uma única vez ou inúmeras vezes durante a vida fica em aberto, embora o argumento de que ela seja requerida mais de uma vez tenha maior força devido à condição de instabilidade, nesta vida, mesmo daqueles que receberam a Graça, como Paulo: além disso, aquilo que é necessário seja uma única vez nem por isso é uma condição de possibilidade menos exigida do que aquilo que faz-se necessário inúmeras vezes. Assim, mesmo com tais modulações, a prática do bem necessariamente requer a Graça, e, novamente, não é assim que um hábito se constitui.
52. *De doc. Chr.* I, XXIV, 25: “*Id ergo agit spiritus in domanda carne, ut solvat malae consuetudinis quasi pacta perversa et fiat pax consuetudinis bonae*”. O “*fiat pax consuetudinis bonae*” não deve significar a paz oriunda da aquisição de um hábito do bem, mas a harmonia conquistada quando o superior domina o inferior. Com efeito, Agostinho, escrevendo sobre aquilo que se deve amar e aquilo que se deve usar em vista do bem maior, afirma que não se deve entender que o espírito e a carne se enfrentam por odiarem um ao outro, mas porque os hábitos da alma em relação ao corpo estão arraigados nela de uma maneira profunda, de modo a dar a impressão de que se trata de duas leis em um mesmo homem. Neste sentido, o que faz a alma ao dominar o corpo – o que, na verdade, é o domínio da alma sobre ela própria – é romper os laços desse hábito vicioso, restaurando a ordem ontológica correta, e estabelecendo a paz de um bom hábito – ou, harmonia.
53. *Quaest.* 36: “*Iam vero cum aliqua non peccandi consuetudo quod onerosum putabatur facile esse persuaserit, incipiat gustari dulcedo pietatis et commendari pulchritudo virtutis, ut caritatis libertas prae servitute timoris emineat*”. Agostinho demonstra que não há estabilidade na virtude, e que a conquista de uma condição melhor não deve significar a certeza de permanência em tal condição, por conta própria, levando assim ao orgulho e à temeridade. Desse modo, o *non peccandi consuetudo* designa somente uma pretensa e falsa estabilidade no bem durante a vida.
54. Antes mesmo de abordar diretamente tal objeção, é preciso dizer que o *gaudium* ou qualquer outra afecção oriunda da fruição dos bens espirituais (ou correta utilização de bens materiais) é uma afecção que não é conquistada apenas na contemplação do bem, mas na sua posse. Assim, ainda que se diga que exista um sentimento adequado conquistado na contemplação, sabemos que o bem não é algo a se contemplar apenas, mas a se possuir (*De beata vita* III, 18-22. Também: MARROU, 1995, p.68; GILSON, 2006, p.25). Dito isto, a posse de um bem adequado nada mais é do que a prática desse bem, pois não se pode dizer que possui a caridade aquele que não a pratica, que possui a justiça aquele que não age de acordo com ela, etc. A prática do bem, contudo, só é possível por meio da Graça, e voltamos ao argumento inicial.
55. Ou seja, teríamos de explicar porquê, uma vez que a Graça já está sendo concedida, ainda se necessitaria da instituição de um hábito. Cf. KIERKEGAARD, 2014, p.50.
56. Verifica-se a semelhança desse argumento com o argumento descrito na nota 50. Contudo, o argumento da nota 50 diz respeito à possibilidade de instituição de um hábito a partir de uma condição metafísica: assim, requerida uma ou inúmeras vezes, a Graça é um fator metafísico que incide externamente sobre a natureza humana, e o hábito não pode ter como condicionante um fator metafísico, ou, para melhor dizermos, o hábito não pode ser uma condição metafísica. O presente argumento diz respeito à possibilidade lógica do hábito do bem, ou seja, que mesmo considerando a Graça como fator metafísico, ainda se poderia dizer que o hábito do bem é possível logicamente. Resta averiguar, por conseguinte, se faz sentido dizer de um hábito apenas como possibilidade lógica.

ASPECTOS GERAIS SOBRE COMPREENSÃO ADORNIANA ACERCA DA LITERATURA DE KAFKA: — UMA LEITURA DA OBRA **METAMORFOSE** —

GENERAL ASPECTS ABOUT THE ADORNIAN COMPREHENSION OF KAFKA'S LITERATURE:
A READING OF "METAMORPHOSIS"

PAMELA CRISTINA **DE GOIS**¹

RESUMO: Estudar Kafka é uma tarefa muito complexa, uma vez que suas obras podem ser ligadas a vários temas psicológicos, literários e até mesmo políticos. Adorno não mediu esforços para tentar interpretar Kafka, um autor tão conhecido e popular. A crítica trazida pelo filósofo se relaciona, sobretudo, ao conceito de "Estranho" freudiano. Adorno percebe nos escritos de Kafka um adiantamento desse conceito psicanalítico, e traz junto à essa ideia sua crítica à sociedade burguesa. A partir desse pensamento será analisado aqui a obra *Metamorfose*, a fim de observar-se como a compreensão de Adorno acerca da literatura de Kafka se aplica nesta obra em específico.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia. Literatura. Sociedade burguesa.

ABSTRACT: To study Kafka is a hard and very complex assignment, because his works can be related to a variety of psychological, literary and even political themes. Adorno strives to interpret Kafka, a famous and popular author. The philosopher's criticism is linked to the Freudian concept of "Strange". Adorno perceives in Kafka's notes an anticipation upon this psychoanalytical concept and brings with it some criticisms about the Bourgeois society. From this thought, the 'Metamorphosis' will be analyzed to observe how Adorno's comprehension of Kafka's literature can be applied in that book specifically.

KEYWORDS: Philosophy. Literature, Bourgeois society.

Kafka confronta a humanidade com suas obras, mas não se pode pensar nelas como um produto criado para fins de comercialização e popularização, suas obras não são superficiais, afinal, se elas se tornaram popular não foi por seu desejo, já que ele próprio queria que elas fossem destruídas. Por isso, Adorno inicia seu texto *Anotações sobre Kafka*, examinando a falsa popularidade de Kafka, para ele pensá-lo como popular, só seria possível caso sua obra fosse lida superficialmente. Para esse tipo de arte produzida pela indústria cultural,

Tudo só tem valor na medida em que se pode trocá-lo, não na medida em que é algo em si mesmo. O valor de uso da arte, seu ser, é considerado um fetiche, e o fetiche, a avaliação social que é erroneamente entendida como hierarquia das obras de arte, torna-se seu único valor, a única qualidade que elas desfrutam. É assim que o caráter mercantil da arte se desfaz ao se realizar completamente. Ela é um gênero de mercadorias, preparadas, computadas, assimiladas à produção industrial, compráveis e fungíveis, mas a arte como um gênero de mercadorias, que vivia de ser vendida e, no entanto, de ser invendível, tão logo o negócio deixa de ser meramente sua intenção e passa a ser o seu único princípio (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 148).

Nesta passagem pode-se ver um problema que atinge Kafka e o coloca como um autor popular, como mercadoria. Isso é algo fruto do fetiche criado em torno da sua figura, que nada atinge a essência do autor.

Nas obras de Kafka, cada discurso e gestos inseridos tem um significado, colocado por Adorno, como “alegorias” (figura de linguagem que requer uma análise intelectual mais exigente, presente na obra completa, diferente da metáfora, que diz respeito a trechos, ou frases dentro da obra). Porém, tentar analisar esses significados pode ser perigoso, pois corre-se o risco de um reducionismo, já que os significados não se esgotam na interpretação do leitor, é praticamente impossível saber a intenção do autor ao criar, visto que ele próprio, pode também desconhecer sua intenção.

Segundo Adorno (1998, p. 241), no texto de Kafka, “cada frase diz: ‘interprete-me’; e nenhuma frase tolera a interpretação”. O leitor precisa se esforçar para compreender minimamente os intuitos de sua escrita, mas não deve dar vereditos.

Kafka é um autor que perturba o leitor, a sua grandiosidade está justamente no fato de que ele o assusta ao mostrar que, a história narrada pode vir “em sua direção, assim como as locomotivas avançam sobre o público na técnica tridimensional do cinema mais recente” (ADORNO, 1998, p. 241). Isso ocorre na medida em que, os acontecimentos presentes nas obras do autor geram espécies de *déjà-vu*. Por conta destas questões citadas que representam um distanciamento de Kafka do racionalismo e um contato maior com o psíquico, “o surrealismo pode com razão reclamar Kafka como um de seus representantes” (ADORNO, 1998, 241).

Adorno instiga-nos a pensar que a ideia freudiana do “Estranho” também caberia nessa sensação estética do leitor de Kafka, a saber, as obras de Kafka podem ser vistas como exemplificação desse conceito. Vejamos o que o ele significa para Freud:

A palavra alemã ‘*unheimlich*’ é obviamente o oposto de ‘*heimlich*’ [‘doméstica’], ‘*heimisch*’ [‘nativo’] - o oposto do que é familiar; e somos tentados a concluir que aquilo que é ‘estranho’ é assustador precisamente porque *não* é conhecido e familiar. Naturalmente, contudo, nem tudo o que é novo e não familiar é assustador; a relação não pode ser invertida. Só podemos dizer que aquilo que é novo pode tornar-se facilmente assustador e estranho; algumas novidades são assustadoras, mas de modo algum todas elas. Algo tem de ser acrescentado ao que é novo e não familiar, para torná-lo estranho (FREUD, 1986, p. 3).

O “Estranho” também é familiar, ele não é aquilo que não conhecemos. Porém, não é apenas familiar, seria, portanto, segundo a perspectiva freudiana, uma “subespécie” do familiar “*heimlich*” e, principalmente, um fator da infância que está ligado a castração, a saber, algo que foi reprimido: “A fonte de sentimentos de estranheza não

seria, nesse caso, portanto, um medo infantil; mas, antes, seria um desejo ou até mesmo simplesmente uma crença infantil” (FREUD, 1986, p.11). Sendo assim, é algo que vem da infância e permanece presente no adulto, por isso, o “Estranho” causa espanto, é assustador, mas ao mesmo tempo é também, natural. Adorno nota que obra kafkiana representa no contato com o leitor, esse “Estranho”. Em outras palavras, em suas obras Kafka traz ao leitor essa mesma sensação do encontro com o “Estranho”, descrito por Freud.

Kafka traz em sua obra o enigma, mas, “enquanto a palavra do enigma não for encontrada, o leitor permanece preso” (ADORNO, 1998, p. 241). Esse encontro entre o leitor e personagem acontece, pois, os personagens são repletos dos nossos próprios conflitos cotidianos, isto é, do “Estranho” que é familiar, por isso a identificação é confusa, ela não acontece de imediato. Segundo Freud esse “Estranho” trata-se de algo “reprimido que *retoma*” (FREUD, 1989, p.16).

Vale a pena destacar que, pensar a relação de Kafka com a psicanálise é ambígua, uma vez que, “Kafka, que despreza a psicologia, é extremamente rico em intuições psicológicas” (ADORNO, 1998, p, 243). Em suas obras estão presentes temas da psicologia, tais como: a retratação da subjetividade humana, questões acerca de hierarquias, ideologias, sexualidade e tabus; estas características entrelaçam a obra, os personagens e os leitores. Neste sentido, Kafka “arranca a psicanálise do âmbito da psicologia” (ADORNO, 1998, p. 246). Porém, a fim de não nos estender na discussão acerca da psicanálise, será feito um recorte, abordando apenas o conceito de “Estranho” freudiano e tendo como obra principal para tal análise, *A metamorfose*.

Nas obras de Kafka nos deparamos com situações comuns, passíveis a todo ser humano, deste modo “não é o monstruoso que choca, mas sua naturalidade” (ADORNO, 1998, p. 243). A racionalidade nas obras de Kafka é “arrancada” do primeiro plano, seus personagens são enfatizados por intensas e profundas características psicológicas, impermeáveis numa primeira leitura,

ou numa leitura superficial: “A força de Kafka é a demolição [...] A fuga atravessa o homem até chegar ao desumano – essa é a trajetória épica de Kafka” (ADORNO, 1998, p. 247). O herói kafkiano é o homem comum, exposto como vítima, é um homem “fraco” que não consegue lutar contra os poderes hierárquicos, pois os teme.

Ao ler Kafka, o leitor entra em contato com um sentimento de *déjà-vu*; por isso, ele se “espanta” com a obra. Adorno (1998, p. 248) faz uma espécie de analogia entre a sensação de choque causada pelas obras de Kafka, como a sensação causada ao se ver fotografias antigas. Mais uma vez, recorre-se ao “Estranho” que, segundo Freud (1989, p. 13) “provoca indubitavelmente uma sensação estranha, que, além do mais, evoca a sensação de desamparo experimentada em alguns estados oníricos”. Entretanto, não se pode reduzir isso a um surrealismo, nem Kafka às meras representações oníricas propositais, o que se está afirmando aqui, diz respeito a sensação causada ao se ler Kafka, não sua intenção ao criar a obra.

Ressalta-se que, Kafka produz suas obras no contexto do surrealismo, que foi um movimento literário da década de 1920, cujo escopo, foi a representação das imagens do inconsciente pela arte. Colocava-se em arte, seja na pintura, literatura, ou ainda, cinema os possíveis conteúdo do inconsciente, a saber, as mais íntimas especulações humanas. Por outro lado, Kafka seria um tipo de representante às “avessas” desse movimento surrealista, na verdade, ele parece ter mais influenciado o movimento do que o oposto.

Destaca-se que, também o próprio movimento é “avesso” à psicanálise, ao mesmo tempo em que é engajado. Para se entender isso, é importante perpassar pela reflexão de Adorno no capítulo “Revendo o Surrealismo”, da obra *Notas de Literatura I*. Nele, o filósofo analisa o movimento Surrealista como autônomo e engajado em relação à psicanálise, o que diferencia a arte surrealista da psicanálise é o fato de que, a arte não fala por meio de conceitos, logo ganha autonomia em relação à psicanálise:

Se o surrealismo fosse simplesmente uma coleção de ilustrações literárias e gráficas de Jung ou mesmo de Freud, ele não apenas realizaria uma mera duplicação supérflua daquilo que a própria teoria já exprime, em vez de recorrer a metáforas, como também seria tão inofensivo que não deixaria nenhum espaço para o escândalo que o Surrealismo pretendia, e que configurava seu elemento vital (ADORNO, 2003, p. 135-6).

Desta maneira, assim como o surrealismo vai para além da psicanálise, Kafka vai para além do surrealismo. Adorno, em seu ensaio sobre Kafka, não deixa a questão das influências de Kafka ao surrealismo claras, mas, ao analisar minuciosamente o autor, demarca certas características que teriam influenciado o surrealismo, e, é a partir dessas características que se nota as particularidades Kafka.

Adorno (1998, p. 243) coloca que as imagens do sonho, não podem ser atribuídas como algo inserido às obras de Kafka, nem mesmo ao surrealismo, pois seria um equívoco reduzir o movimento como aquele que visa apenas representar o conteúdo onírico. Porém, Adorno chama a atenção para o fato de que “o leitor deveria se relacionar com Kafka, da mesma forma como Kafka se relaciona com o sonho, ou seja, deveria se fixar nos pontos cegos e nos detalhes incomensuráveis e intransparentes” (ADORNO, 1998, p. 243).

Comparar a obra de Kafka e o surrealismo com uma espécie de leitura de sonhos é um equívoco, eles estão para além das representações de imagens oníricas. O sujeito no surrealismo “age de maneira muita mais aberta e desinibida do que nos sonhos” (ADORNO, 2003, p. 136).

Adorno (1998, p. 249) analisa também os traços psicológicos que envolvem os personagens de Kafka e os percebe com traços infantis, de bobos, dando destaque a existência de uma oscilação entre a bondade e a crueldade. Para o filósofo, outra questão, não menos importante nos personagens, é o de mostrar o homem enquanto àquele que é fabricado nas “linhas de produção”; é da “zona de loucura”, que nascem as obras de Kafka.

Estas obras trazem elementos extremamente minuciosos no que diz respeito à vida humana, inclusive, Adorno coloca que a ordenação vinda do escritor para destruir suas obras, advém justamente do fato de que: “nenhuma atividade turística deveria florescer onde ela chegou” (ADORNO, 1998, p. 250). Se houvessem imitações, já não seriam geniais, pois a autenticidade de Kafka é única do ponto de vista do próprio conhecimento, pois o supera². Além de trazer para literatura alguns elementos da psicanálise, ao ver de Adorno, o papel principal de Kafka foi antecipar uma questão da própria psicanálise, o conceito de “Estranho”, ponto de interesse aqui.

UMA CRÍTICA AO CAPITALISMO A PARTIR DA OBRA METAMORFOSE

Em *Notas de Literatura I*, Adorno (2003, pp. 137-138), ao falar sobre o surrealismo afirma que, o movimento possui afinidade com a psicanálise justamente pelo fato de trazer à tona os elementos do inconsciente, sobretudo, originários do mundo infantil³, mas é preciso deixar claro que ele não reduz Kafka à psicanálise.

Ao analisar o surrealismo, Adorno (2003, p. 140), em *Notas de literatura I*, afirma que ele é “parente da fotografia”, na medida em que “saqueia” o mundo das imagens, sobretudo, das imagens históricas, a saber, traz significados juntos a elas. Como exemplo disso, Adorno (1998, p. 252) compara as imagens do mundo de Kafka com a tela *O casamento* (1905) de Henri Rousseau, (este pintor é reconhecido por sua pintura possuidora de traços infantis); são imagens, vai dizer o filósofo, que representam o “pálido” e “mongoloide”, num sentido de crítica. São imagens que trazem o retrato de uma burguesia, como também mostra o mundo supérfluo das vítimas, por isso, não são imagens a-históricas, passíveis de ocorrer em qualquer época. Adorno (1998, p. 260) também estabelece relação entre os personagens de Kafka com a pintura expressionista de Paul Klee; em ambos, o

“Eu” subjetivo tenta excluir o mundo, mas, quanto mais ele tenta, mais ele se torna coisa. Assim, “várias passagens de Kafka podem ser lidas como se fossem decisões minuciosas de pinturas expressionistas jamais pintadas (ADORNO, 1998, p. 261).

O mundo imagético de Kafka pode ser comparado com as pinturas de Klee, mas jamais igualado. Adorno (1998, p. 252), também reconhece na obra de Kafka certa crítica ao capitalismo. Vejamos a seguinte passagem de *Metamorfose*, na qual se pode exemplificar a afirmação do filósofo:

“Acordar cedo”, pensou, deixa a gente completamente tonto. Todo homem precisa dormir o suficiente [...]. Não fosse por causa dos meus pais, já teria pedido as contas há muito tempo: eu me postaria diante do chefe e lhe diria, como todas as letras, tudo o que penso. Ele cairia da mesa [...]. No momento em que juntar o dinheiro que meus pais lhe devem – talvez eu consiga em mais cinco ou seis anos - Não tenho dúvidas de que o farei. Aí, sim, mudo de vida. Mas, por ora, o que preciso fazer é levantar-me, pois o trem parte às cinco (KAFKA, 210, p. 13).

Aqui, pode-se perceber que a insatisfação de Gregor é a mesma do proletariado que tem que acordar cedo para cumprir suas rotinas diárias, mas mesmo insatisfeito se cala, pois precisa do trabalho. Gregor se tornar um inseto e, ao passo que deixa de ser útil para a sociedade e para sua família, vai sendo abandonado por todos: “o Surrealismo recolhe o que a *neue Sachlichkeit*⁴ recusa aos homens; as deformações testemunham o efeito da proibição no que um dia foi desejado” (ADORNO, 2003, p. 140). A “deformação” de Gregor, talvez venha do desejo de se ver livre do seu cotidiano exterior, do seu trabalho.

A relação da psicanálise com as obras de Kafka pode ser percebida apenas com o íntimo contato dos personagens com os leitores⁵, é nesse contato que “[...] os homens tomam consciência de que não são eles mesmos, são coisas” (ADORNO, 1998, p. 251). Gregor se torna um inseto, não é mais conveniente e útil ao seu pai, não tem os mesmos hábitos sociais de antes, cai em um

grande estranhamento do seu próprio “Eu”, se tornar coisa. Neste momento, pode-se perceber que a relação com o “Estranho” se torna presente no personagem e, é transmitida para o leitor.

Marcado por uma vida rotineira, Gregor ao acordar para mais um dia de trabalho é encontrado metamorfoseando-se. Pode-se observar neste fato a coerência da interpretação de Adorno no que diz respeito à resistência ao regime capitalista, burguês, como também ao processo que leva o “Eu”, o subjetivo, a se tornar coisa, algo próprio do *expressionismo*. Neste ponto, pode-se relacionar Gregor com o fenômeno do “duplo”, presente no tema do “Estranho”. Segundo Freud tal fenômeno,

é marcado pelo fato de que o sujeito identifica-se com outra pessoa, de tal forma que fica em dúvida sobre quem é o seu eu (*self*), ou substitui o seu próprio eu (*self*) por um estranho. Em outras palavras, há uma duplicação, divisão e intercâmbio do eu (*self*). E, finalmente, há o retorno constante da mesma coisa - a repetição dos mesmos aspectos, ou características, ou vicissitudes, dos mesmos crimes, ou até dos mesmos nomes, através das diversas gerações que se sucedem (FREUD, 1986, pp. 11-12).

No caso de Gregor a identificação se dá com um inseto, ele próprio reconhece sua transformação, daí o fenômeno do “duplo”. Ao tentar levantar-se para mais um dia de trabalho percebera sua metamorfose, isto é, sua incapacidade de ser o mesmo de todos os dias e cumprir suas funções como sempre fizera, acaba por se identificar com um inseto.

A subjetividade é ponto fundamental para entender Kafka, “o sujeito fechado em si mesmo prende a respiração, como se não pudesse tocar aquilo que não é como ele mesmo” (ADORNO, 1998, p. 559). Os personagens presos em “si mesmo” se tornam coisas, perdem sua subjetividade, justamente por não querer perdê-la, como no caso do caixeiro viajante Gregor, que se torna um inseto, justamente por desejar fechar-se em sua subjetividade, dormir até mais tarde, não ir mais ao trabalho.

Vejamos a passagem na qual Freud analisa o processo pelo qual o “duplo” passa, assim, pode-

mos entender melhor essa questão dessa subjetividade que deseja fechar-se em si mesma:

O fato de que existe uma atividade dessa natureza, que pode tratar o resto do ego como um objeto - isto é, o fato de que o homem é capaz de auto-observação - torna possível investir a velha ideia de 'duplo' de um novo significado e atribuir-lhe uma série de coisas - sobretudo aquelas coisas que, para a autocrítica, parecem pertencer ao antigo narcisismo superado dos primeiros anos. Não é, contudo, apenas esse último material, ofensivo como é para a crítica do ego, que pode ser incorporado à ideia de um duplo. Há também todos os futuros, não cumpridos, mas possíveis, a que gostamos ainda de nos apegar, por fantasia; há todos os esforços do ego que circunstâncias externas adversas aniquilaram e todos os nossos atos de vontade suprimidos, atos que nutrem em nós a ilusão da Vontade Livre. [Cf. Freud, 1901b, Capítulo XII (B)]. Após haver assim considerado a motivação *manifesta* da figura de um "duplo", porém, temos que admitir que nada disso nos ajuda a compreender a sensação extraordinariamente intensa de algo estranho que permeia a concepção; e o nosso conhecimento dos processos mentais patológicos permite-nos acrescentar que nada, nesse material mais superficial, podia ser levado em conta na ânsia de defesa que levou o ego a projetar para fora aquele material, como algo estranho a si mesmo. Quando tudo está dito e feito, a qualidade de estranheza só pode advir do fato de o "duplo" ser uma criação que data de um estágio mental muito primitivo, há muito superado - incidentalmente, um estágio em que o "duplo" tinha um aspecto mais amistoso. O "duplo" converteu-se num objeto de terror, tal como após o colapso da religião, os deuses se transformam em demônios (FREUD, 1986, pp. 12-13).

Aqui, existe um conflito entre consciente e inconsciente, o consciente percebe o "Estranho", mas o inconsciente sente certo narcisismo e quer conservá-lo. Neste fechar-se em si mesmo, um sentimento de esperança cerca o sujeito, uma espécie de defesa. Porém, o "duplo" que parece ser algo positivo para o sujeito, torna-se seu "demônio". Gregor se metamorfoseia, o que era para ser sua "salvação", mas, seu alívio da vida cotidiana, torna-se sua desgraça. Todos se

incomodam com aquilo que Gregor se transformou, ninguém mais o reconhece enquanto sujeito, assim, vai dizer sua irmã ao seu pai na tentativa de convencê-los com a expulsá-lo:

Ele tem que ir embora! – gritou a irmã. – é o único jeito, pai. O senhor precisa se desfazer da ideia de que aquilo é Gregor. Acreditar nisso, durante tanto tempo, tem sido a nossa desgraça. Como pode ser Gregor? Se fosse, há muito teria percebido que seres humanos não pode viver como um bicho como aquele (KAFKA, 2010, pp. 70-71).

A irmã foi a última a abandoná-lo, mas não por algum sentimento que não seja o interesse. Ela o abandona quando percebe que ele não irá mais se recuperar e, logo não poderá mais custear seu curso de música. Todos outros membros da casa, também se incomodam com a presença daquele ser sem nenhuma utilidade para eles. Importante destacarmos que, "quem se metamorfoseia em percevejo é Gregor Samsa, e não o seu pai. Quem parece supérfluo não são os poderosos, mas os heróis impotentes; nenhum deles presta um serviço socialmente útil" (ADORNO, 1998, p. 252).

Com sua morte todos se aliviam: "– Bem – disse o senhor Samsa –, agora podemos agradecer a Deus. Benzeu-se, e as três mulheres fizeram o mesmo" (KAFKA, 2010, p. 74). Kafka deixa claro que a irmã, a mãe, a faxineira e, sobretudo, o pai ficam aliviados com a morte de Gregor, por se livrarem da sua inconveniente presença, já que este se encontrava numa situação de invalidez, todos se envergonhavam dele.

A discussão que estabelece comparação entre Kafka e Sade também permeia o texto *Anotações sobre Kafka*. Para Adorno (1998, p. 263), ambos pertencem ao iluminismo no sentido de que: "a razão está por trás da obra, revelando a loucura objetivada através do *principium stilisations*" (princípio de estilo). No entanto, a forma com que ambos retratam essa questão é diferente, em Sade as situações extraordinárias têm como objetivo "confirmar situações normais", já em Kafka temos o que Adorno chama de "assim é", sua obra, segundo o filósofo, "relata como as coisas acontecem de

verdade” (ADORNO, 1998, p. 263). Com reflexões diretas ao modelo capitalista de sociedade, que traz como consequência a transformação do “Eu” subjetivo em coisa.

Tem-se desta forma, um distanciamento do sentimento estético tradicional, que é o julgamento de belo, ou de feio. Com as obras de Kafka o sentimento é o de “Estranho”. Deste modo, a obra *Metamorfose* pode ser vista com esteticamente estranha aos olhos do leitor, não mais bela ou feia. Além disso, o próprio personagem principal, Gregor, também passa pelo mesmo processo, ele próprio sente esse “Estranho” na medida em que o fenômeno do “duplo” lhe compõe. Personagem e leitor se entrelaçam nesse processo de “estranhamento do eu”: Gregor a partir do inseto, o leitor a partir do próprio Gregor. E por que isso acontece? Nestes casos, no qual a sensação de “Estranho” é passada pela literatura, vai dizer Freud:

Mas o ficcionista tem um poder peculiarmente diretivo sobre nós; por meio do estado de espírito

em que nos pode colocar, ele consegue guiar a corrente das nossas emoções, represá-la numa direção e fazê-la fluir em outra, e obtém com frequência uma grande variedade de efeitos a partir do mesmo material. Nada disso é verdade e, sem dúvida, há muito que vem sendo levado em consideração pelos que estudam estética (FREUD, 1986, p. 23).

Imaginar que, Gregor foi criado a fim de produzir tal sentimento é um equívoco. Para Freud: “os efeitos emocionais podem ser independentes do verdadeiro assunto no mundo da ficção” (FREUD, 1986, p.23). Kafka quando o fez a obra certamente não pensou na psicanálise, mas esbarrou-se nela, adiantando questões de cunho freudiano. Sua genialidade trouxe à suas obras vários elementos estéticos, literários, psicológicos e de crítica a sociedade burguesa, discutidos brevemente aqui, mas que jamais podem ser esgotados.



REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. *Notas de Literatura I*. São Paulo: editora 34, 2003.
- _____. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 1998.
- _____. *Teoria estética*. Tradução de A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1970.
- FREUD, Sigmund. O estranho. IN: *Freud. Obras completas*. Edição Standard Brasileira V. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1986. Disponível em <http://pt.scribd.com/doc/39077527/Freud-o-Estranho>. Acesso em 01/06/2014.
- HORKHEIMER, Max.; ADORNO, Theodor W. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- SHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do Belo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2003.
- KAFKA, Franz. *Metamorfose*. São Paulo: Abril cultural, 2010.

NOTAS

1. Licenciada em história pela Fundação faculdade de filosofia, ciências e letras de Mandaguari/PR; bacharel em filosofia pela Universidade federal de Ouro Preto/MG; especialista em filosofia moderna e contemporânea: aspectos éticos e políticos pela Universidade Estadual de Londrina/PR e mestre em estética e filosofia da arte pela Universidade federal de Ouro Preto/MG. Doutoranda em história da filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ. E-mail: pamy_gois@yahoo.com.br. Telefone para contato: 31 98510 8617. Link para o Currículo Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?metodo=apresentar&id=K4488313J6>
2. Schopenhauer em *A Metafísica do Belo* – coloca a obra de arte como um conhecimento capaz de apreender a verdade com mais precisão do que própria ciência. Interessantes destacar que, para Schopenhauer, a arte

apreende a verdade pela Ideia e não pelo conceito e isso faz com que ela seja mais precisa do que a ciência. Quando Adorno nos fala que Kafka apreende a verdade sem o conceito, mas através de sua literatura, isso lembra da visão schopenhaueriana de obra de arte. Schopenhauer (2003, p. 177), faz uma comparação para podemos entender a diferença entre conceito e Ideia, no primeiro caso ele diz “o conceito é semelhante a um recipiente morto, no qual aquilo que se colocou permanece, efetivamente, lado a lado” já a Ideia, “são comparáveis ao organismo vivo”. Só o gênio capta a Ideia do mundo e o leva ao objeto artístico, criando assim o belo artístico, no caso dos imitadores o que os toma é o conceito, a técnica, a obra do gênio é única. Kafka seria, portanto, um gênio, que sem o conceito capta a essência, o faz pela arte. Adorno (1993, p. 151), parece concordar com a ideia schopenhaueriana no que diz respeito à arte: “a filosofia e a arte convergem no seu teor de verdade: a verdade da obra de arte que se desdobra progressivamente não é outra que a do conceito filosófico”. Porém, em relação à filosofia e a verdade, Adorno se distancia de Schopenhauer, pois este, acreditava que a verdade/Ideia, só pode ser capitada pela arte, nem mesmo a filosofia alcançaria a essência do mundo.

3. Importante destacarmos aqui, que, o “Estranho” é justamente um fato que recorre à infância: “O modo com que exatamente podemos atribuir à psicologia infantil o estranho efeito de semelhantes ocorrências, é uma questão que posso tocar apenas tangencialmente nestas páginas; e devo referir ao leitor um outro trabalho, já concluído no qual o problema foi colocado em detalhes, mas numa relação diferente. Pois é possível reconhecer, na mente inconsciente, a predominância de uma ‘compulsão à repetição’, procedente dos impulsos instintuais e provavelmente inerente à própria natureza dos instintos - uma compulsão poderosa o bastante para prevalecer sobre o princípio de prazer, emprestando a determinados aspectos da mente o seu caráter demoníaco, e ainda muito claramente expressa nos impulsos das crianças pequenas; uma compulsão que é responsável, também, por uma parte do rumo tomado pelas análises de pacientes neuróticos. Todas essas considerações preparam-nos para a descoberta de que o que quer que nos lembre esta íntima ‘compulsão à repetição’ é percebido como estranho” (FREUD, 1986, p.14).
4. Nova subjetividade.
5. Kafka traz em suas obras, temas que se relacionam com o nosso cotidiano de aflições e inquietações, Poe teria feito o mesmo. Adorno (1998, p. 249), compara rapidamente esses sentimentos trazidos pelas obras de Kafka com o mesmo trazido por Edgar Allan Poe, porém, o filósofo não explora mais o assunto nesta obra.

LEO STRAUSS: EM DEFESA DA FILOSOFIA

GUILHERME EV¹

RESUMO: No presente texto procuramos aprofundar alguns aspectos da hermenêutica straussiana, apresentada pelo autor em *Perseguição e a Arte da Escrita*. Para tanto, cotejamos tal obra com outras de sua autoria, em especial sua crítica ao historicismo em *Direito Natural e História*. Acreditamos que a partir de nossa breve análise fomos capazes de entrever em que consiste para Strauss o fazer filosófico e qual é, segundo ele, a forma correta de abordarmos um texto da tradição.

PALAVRAS-CHAVE: Leo Strauss, hermenêutica, historicismo, perseguição.

ABSTRACT: In the present text we attempt to develop some aspects of straussian hermeneutics, presented by the author in *Persecution and the Art of Writing*. For this purpose, we collate this work with others from his authorship, specially his criticism on historicism in *Natural Right and History*. We believe that through our brief analysis we have been able to glimpse what the philosophical practice consists of for Strauss and what, according to him, is the correct form to approach a text from the tradition.

KEYWORDS: Leo Strauss, hermeneutics, historicism, persecution.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende apresentar a crítica de Leo Strauss à escola histórica, escola esta que elaborou uma nova forma de compreender a relação do homem com o passado e com o próprio homem em oposição à filosofia antiga e o modo como ela compreendia tais relações. Reconstituiremos, portanto, as contradições intrínsecas desta nova abordagem apontadas por Strauss em sua defesa de uma retomada da filosofia política clássica. A partir destas críticas tentaremos lançar certa luz sobre o conceito straussiano de “leitura”,

sua conexão com o próprio fazer filosófico, e por fim a distinção entre a filosofia propriamente dita e as outras áreas do conhecimento que surgiram a partir da modernidade. Cientes de que tal proposta soa demasiado abrangente, gostaríamos de frisar que trata-se não de uma tese robusta sobre o pensamento de Strauss, mas apenas de indicações que fizemos a partir da leitura de alguns de seus escritos. Também não nos omitiremos de, eventualmente, emitir nosso próprio julgamento acerca do conteúdo exposto, de modo que o

presente trabalho compreende em si não só um esforço analítico com relação ao autor mas também interpretativo e por vezes crítico.

A CRÍTICA À TESE HISTORICISTA

Até certo ponto de nossa leitura, tivemos a forte impressão de que o historicismo era o principal adversário de Strauss, aquele ao qual ele mais desejava se opor. Posteriormente, porém, passamos a notar que as críticas de Strauss à escola historicista não pretendiam simplesmente desmoralizar um certo método, mas também promover um retorno à abordagem propriamente filosófica dos problemas políticos. Este fato, que parece óbvio tratando-se de Strauss, esconde porém uma dificuldade hermenêutica que sua obra encerra: a dificuldade de distinguir os momentos descritivos dos momentos prescritivos em seu texto. Grande parte desta dificuldade é causada pela determinação do autor de ocultar algumas de suas teses, ou de afirmá-las não explicitamente mas nas entrelinhas. Tornamo-nos conscientes então de que a proposta metodológica do autor se contrapõe na verdade não apenas ao método historicista, mas à quase todas as áreas do saber que se tornaram prósperas à partir do século XIX; a ciência natural, a sociologia, a psicologia, etc. Contra estas formas de saber, Strauss alude constantemente a uma outra, com a qual estas não dialogam, mas que dialoga com elas todas, uma vez que se pretende ser a forma originária do próprio conhecimento. Procuraremos então resgatar um pouco deste conteúdo, esotericamente inserido na escrita de Strauss, e para isso julgamos de todo modo conveniente partir da sua crítica à escola histórica.

A relação de Strauss com a história enquanto área do conhecimento parece ter conhecido desenvolvimentos e reviravoltas ao longo de sua carreira intelectual. Se em uma de suas primeiras obras, *The Political Philosophy of Hobbes*, há um capítulo inteiro dedicado à história e à influência desta disciplina no pensamento hobbesiano, não encontramos nele nenhum tom marcadamente negativo em relação a tal disciplina. Ali ela é tida

como mera reação da modernidade frente à inefetividade dos conceitos filosóficos clássicos em influenciar a vida humana em geral². É porque o homem não obedece aos postulados da razão, tão bem formulados pelos filósofos antigos, que a história ganha novo fôlego em seu papel de educadora cívica. Seja como for, em 1936 não notamos ainda aquele tom incisivo, irônico, e até mesmo amargurado, que caracterizará os escritos posteriores de Strauss sobre o historicismo.

Tal peculiaridade pode ser atribuída, por um lado, ao fato de seu estudo sobre Hobbes representar uma etapa ainda inicial e menos madura de seu pensamento, e por outro, ao fato de que neste livro, e em especial no seu VI capítulo, o autor não trata ainda do historicismo *per se*, uma vez que aborda uma época do pensamento anterior ao surgimento da escola histórica. Podemos talvez afirmar que será somente em 1950, com a publicação de *Direito Natural e História*, que o ataque de Strauss a esta escola encontrará seu desenvolvimento mais elaborado e contundente³. Nesta obra Strauss discorre sobre o conceito de direito natural e seu gradativo abandono a partir do século XIX. Este abandono só foi possível com a supressão de um par conceitual fundamental para a história da filosofia: o par natureza/convenção. De fato, estes dois termos estavam presentes no cerne do debate filosófico da antiguidade; eles distinguem o âmbito das coisas primeiras e tudo o que delas devém, i.e., a natureza, dos dogmas e regras sociais que são de criação humana, e portanto convencionais. Na grécia, a existência de um direito natural também era refutada por muitos, mas isso porque ele era acusado de ser uma convenção sem base nenhuma na natureza; uma invenção que poderia até produzir a paz, mas nunca a verdade. A convenção pertence ao âmbito da opinião, que é efêmero e mutável, em contraposição à verdade que é eterna e todo-abrangente. Esta crítica pode ser chamada de “convencionalismo”. Seja como for, era necessário reconhecer a existência das convenções para que fosse possível transcendê-las.

Com o advento da escola histórica no século XIX, porém, a ideia de “convenção” se tornou

incompatível com a busca pela verdade, pois a própria noção de “universalidade” que a ela se opunha foi suprimida. Tal escola surgiu como uma reação conservadora aos ideais da revolução francesa. Seus defensores notaram, diz Strauss, que postulados universais como os do direito natural pareciam possuir grandes afinidades com movimentos revolucionários, uma vez que obrigam o homem a julgar a ordem estabelecida na qual ele está inserido. O reconhecimento de princípios universais “tende a impedir que os homens se identifiquem com a ordem social que o destino lhes reservou ou que a aceitem integralmente. Tende a aliená-los de seu lugar na Terra”⁴. O esforço dos conservadores deu, porém, novo fôlego aos revolucionários, que passaram a conceber uma noção específica do natural, ao mesmo tempo contra o convencional e contra o universal. Era um natural “individual”, cada um deveria libertar-se e procurar a “sua própria” felicidade, qualquer tipo de uniformidade deveria ser rejeitado. Isto implica que a busca individual pela felicidade constitui um direito uniforme a todo ser-humano, mas uma vez que a ideia de “uniformidade” não mais era tida como válida, um novo tipo de direito deveria ser concebido: o direito histórico (direito do povo inglês x direito do povo francês, etc.). Esta foi vista como uma saída adequada entre o individualismo antissocial e a universalidade não-natural; o local e o temporal passaram a ter mais valor do que o universal, e toda legalidade é restringida a um direito positivo. Negando a importância das normas universais, a escola histórica obliterou qualquer possibilidade de transcendência, transcendência esta que sempre fora um expediente da filosofia política em sua busca pelo melhor regime. Eles queriam que o homem se sentisse em casa “neste mundo”. Defendiam que, se o homem investigasse seus costumes e sua história, seria capaz de chegar a princípios concretos e objetivos que lhe permitiriam guiar sua vida em sua própria época e nação. Fazendo isso, deram à história uma importância que ela jamais tivera. Supuseram a existência de “mentalidades populares”, i.e., conceberam grupos étnicos como unidades naturais, ou conceberam

a existência de leis gerais do desenvolvimento histórico, ou aliaram ambas as suposições.

Apesar de a história ter se tornado a maior autoridade no estudo do ser-humano, os historiadores se mostraram francamente incapazes de entregar o resultado prometido. Era impossível extrair dela qualquer norma objetiva que fosse. Os padrões históricos esbarravam toda hora no mero acaso e mostravam-se completamente vazios de sentido: o historicismo se transformou em niilismo, a tentativa de fazer com que o homem se sentisse em casa neste mundo se transformou no seu exílio completo. O fracasso do historicismo, porém, não foi encarado como o fracasso de um método, mas antes como um retrato da própria condição humana, o caráter efêmero de seus projetos e a sua própria falibilidade. Mas a tese de que uma verdade universal ou objetiva não pode ser alcançada pelo homem é impossível de ser provada simplesmente por meio de “evidências históricas”, ela requer antes o procedimento filosófico de uma crítica da razão. A crítica histórica, porém, é essencialmente diferente do ceticismo filosófico, pois este defende que todas as afirmações são incertas e portanto arbitrárias, enquanto para o historicismo as crenças de uma certa época não podem de forma alguma serem chamadas de arbitrárias. As ideias predominantes de uma certa época podem ser estudadas pelo historiador e suas causas podem tornar-se conhecidas, logo as crenças de um momento histórico não são arbitrárias mas pontualmente determinadas pelas causas que as encadearam. Quanto a isto, o historiador não é nunca cético. Sua crítica à eficácia da razão humana se baseia na “experiência da história”, ou seja, a constatação de que as crenças de uma certa época foram reputadas insuficientes numa época posterior, que por sua vez também se viu superada por outra, etc. Esta “experiência da história” constitui uma intuição abrangente do conhecimento histórico, que porém não pode nunca ser reduzida a ele, uma vez que todo conhecimento histórico é fragmentário e esta experiência, global. Tal tese implica também que a própria razão histórica, que certamente está circunscrita a um momento

específico, será um dia tida como igualmente insuficiente e conseqüentemente superada. Ela é autocontraditória.

Além disso, esta “experiência” representa ela mesma uma tese arbitrária, pois postula, mas não prova, que as antigas teorias sejam hoje em dia insuficientes. Ela também não leva em consideração o fato de que *as questões fundamentais são sempre as mesmas*, fato este que contradiz a tese historicista, uma vez que testemunha a capacidade da razão humana de apreender algo trans-histórico. O historicismo não pode rebater esta tese, uma vez que ela é por natureza universalizante. Sua forma de contestá-la é por meio da crítica às noções abrangentes (como o são as da filosofia): todo conhecimento possui um quadro de referência, um horizonte dentro do qual ele se situa. É este quadro que torna possíveis as operações do raciocínio. Este horizonte é o todo, que porém é impossível de ser conhecido, uma vez que é fonte de todo o conhecimento. Existe uma variedade de concepções abrangentes, todas igualmente (in)válidas, cabe a nós escolher uma sem qualquer tipo de orientação racional. Tampouco esta decisão é realmente nossa, ela nos foi imposta pelo nosso destino que a influencia de forma determinante. Mas frente a esta crítica, não seria a própria tese histórica uma “noção abrangente”? O historicista transpõe esta contradição à realidade, e não ao historicismo: ele defende a ideia de que vivemos em um momento histórico privilegiado, no qual o destino tornou transparente o caráter essencial do pensamento, qual seja, sua impotência perante os dilemas fundamentais do conhecimento.

Compreendemos portanto que o método historicista nega qualquer possibilidade de um fazer filosófico. A filosofia é composta por noções abrangentes que resistem qualquer tentativa de formulação por parte do pensamento humano, pois o todo não é nem inteligível nem objetificável, uma vez que constitui ele mesmo a fonte que permite todas as intelecções e objetivações. Sua pretensão de formular teses universais é ilusória, porque o único fator realmente universal é o acaso, o agente do acaso é o destino, e a sua forma

é o período histórico no qual ele é observado. Estamos condenados a nos movermos dentro das alternativas que nosso lote aqui na Terra nos oferece, qualquer tentativa de transcendência é perda de tempo. Mas será que esta experiência histórica é realmente a única que temos? E quando nos engajamos numa questão que fora formulada há mais de dois mil anos, mas que permanece instigante e problemática ainda hoje para nós, não seria esta uma experiência trans-histórica? E quando, sobre um determinado acontecimento, julgamos que aquilo que ocorreu estava “certo” ou “errado”, será que o fazemos apenas a partir das concepções que nos foram dadas pelo momento histórico, e será estaríamos realmente desautorizados a universalizar um julgamento deste tipo? Antes de tentarmos responder estas perguntas, devemos apresentar ainda a crítica de Strauss a um recurso comum da visão historicista.

A DISTINÇÃO ENTRE FATOS E VALORES

No segundo capítulo de *Direito Natural e História*, assistimos a um ataque feroz de Strauss ao pensamento de Max Weber. Weber dizia-se um herdeiro da escola histórica, mas ao mesmo tempo rompe com ela por considerá-la demasiadamente metafísica, ao postular por exemplo um direito natural específico a um determinado povo, inserindo assim um elemento racional dentro de uma realidade que para ele é totalmente indiferente à razão humana. O pensamento de Weber é mais cientificista do que aquele de seus antecessores (e tratando-se de Strauss poderíamos enfatizar ironicamente o “mais”, como se Weber extraísse ainda ulteriores pás de terra à já profunda cova do pensamento contemporâneo). Os escritos weberianos constituem portanto a tentativa imbuir a sociologia com um pensamento científico mais rigoroso, i.e., transformá-la por meio das regras da lógica em um corpo de proposições verdadeiras. O *ethos* do sociólogo ideal torna-se então a *imparcialidade*: o estudo da sociedade deve ater-se aos fatos. Para tanto

Weber distingue entre fatos e valores; dizer que uma certa ideia vigorava em um determinado contexto histórico nada diz sobre a validade ou não de tal ideia. A neutralidade ética do cientista social é salvaguardada porque ele lida apenas com questões de fato, não possui competência nenhuma diante de questões de valor.

A ciência social funciona por meio de “referência a valores”, que são fundamentalmente diferentes de juízos de valor. Quando se diz, por exemplo, que algo é relevante no que se refere à liberdade política, não se assume posição nenhuma a favor ou contra tal liberdade. Podemos facilmente observar o alto nível de esquizofrenia de uma posição como essa. É por isso que Weber, em um de seus textos mais célebres, afirma que a política não tem mais lugar na sala de aula, no ambiente científico da universidade, e condena, num mesmo parágrafo, tanto manifestações de alunos pacifistas quanto as de alunos antipacifistas, simplesmente por eles se manifestarem, i.e., defenderem seus valores no ambiente acadêmico⁵. A turbulência política pode certamente ser danosa aos meios acadêmicos, mas a completa higiene proposta por Weber trai igualmente a simples e salutar regra do bom-senso prático.

Outra dificuldade do método weberiano se impõe quando devemos, por exemplo, avaliar sociologicamente um fenômeno religioso. Ora, devemos aceitar que todo fenômeno que se diz religioso o é de fato, mesmo que vários dados apontem antes para uma charlatanice do que para uma atividade realmente espiritual? Mas se tivermos que distinguir um do outro, como poderíamos fazê-lo sem emitir um juízo de valor? Os pressupostos weberianos parecem paralisar a própria sociologia, que ele tão energicamente pretendeu fundamentar.

A ARTE DE LER E A TÉCNICA DA CENSURA

Esta chave de leitura historicista possui, naturalmente, um série de consequências hermenêuticas, e Strauss as estuda a partir da seguinte

pergunta: com quais olhos devemos ler um texto? Como veremos, o autor identifica dois tipos de olhar: o olhar do censor e o olhar do filósofo. No primeiro vigora uma relação de paralelismo entre o indivíduo que lê e o autor que escreve, o leitor atenta ao que o autor diz, não ao que o autor se perguntou⁶. O filósofo por sua vez parte sempre da pergunta, ele transcende a relação insular entre ele e o autor por serem ambos capazes de visar o mesmo perguntado. O que a pergunta representa para a arte da leitura é o mesmo que a cautela representa para a arte da escrita: ambas possibilitam o diálogo trans-histórico entre leitor e autor, que se dá não numa comunicação superficial, mas no interior de uma dimensão esotérica. Esta dimensão é chamada por Strauss de “entrelinhas”, sendo porém necessário observar que:

“Esta expressão é claramente metafórica. Qualquer tentativa de descobrir seu sentido em linguagem não-metafórica levaria à descoberta de uma *terra incognita*, um campo cujas dimensões ainda não foram exploradas e que oferece um amplo escopo para investigações importantes e altamente intrigantes. Pode-se dizer sem medo de se incorrer em exageros que praticamente o único trabalho preparatório para guiar o explorador neste campo está enterrado nos escritos dos rétores da antiguidade.”⁷

Enquanto expressão metafórica, “ler/escrever nas entrelinhas” aponta para muito mais do que um mero dito popular. Ela é, antes, uma expressão cartográfica, ela indica o lugar no qual se dá a reta compreensão de um texto filosófico. As linhas paralelas que vigoram na relação censor e autor são contrastadas com o serpentear do filósofo que dialoga com as próprias perguntas do texto, tocando ora um, ora outro lado da aporia. Este movimento se dá nas entrelinhas. A arte da escrita, se executada com a mesma primazia que encontramos em alguns filósofos, torna seu leitor capaz de passar do âmbito da censura àquele do diálogo, uma vez que leitor e autor inquiram sobre a mesma pergunta. Ainda que o censor seja um cargo típico de regimes em que a perseguição é exercida, ele também podem servir de metáfora

para uma certa postura de abordagem do texto, em relação à qual o domínio esotérico da escrita permanece indistinguível. Esta abordagem é, como vimos, distinta da filosófica, pois constitui não uma reflexão sobre certas questões, mas a aplicação de uma certa técnica. Procuremos então compreender como ela funciona.

A investigação de Strauss da arte da escrita tem como ponto de partida a consideração de que muitos pensadores escreveram durante tempos de perseguição, i.e., tempos em que a liberdade de expressão era total ou parcialmente suprimida pelas autoridades políticas. Como a perseguição por si só não pode impedir pensamento político, uma vez que o indivíduo continua livre para questionar as práticas e o regime de seu tempo e até mesmo para divulgar suas críticas, podemos presumir que aqueles o fizeram julgaram conveniente comunicar algumas de suas mais importantes teses pelas entrelinhas, ou seja, de forma não explícita, para escapar da censura. Tal suposição porém é barrada por um método relativamente recente de ler os escritos do passado. Este método consiste em: defender que qualquer época passada deve ser compreendida em si mesma, e não pode ser julgada por parâmetros alheios a ela, e analogamente que cada autor deve ser compreendido por si mesmo, pelos termos que ele mesmo utilizava ou que eram utilizados em sua época, e *apenas a partir de suas declarações explícitas*. Este último requerimento parece excluir qualquer possibilidade de leitura “nas entrelinhas”, uma vez que só aquilo que é literalmente dito pelo autor pode ser considerado uma evidência na compreensão de seu pensamento. Se formos contra este método e afirmarmos que há um tese implicitamente contida em seu escrito, o historiador moderno irá pedir-nos provas objetivas de que o autor de fato pretendia defender tal tese, e como estas provas não podem ser adquiridas, ele vence a disputa.

Comparemos, porém, esta postura à experiência do autor que escreve em um contexto de perseguição. Ele deverá desenvolver seu argumento de modo que a superfície de seu escrito nada revele àqueles que apoiam as medidas do atual regime.

Ao longo de seu raciocínio, ele poderia servir-se de insinuações, contradições propositais, ironias ou algum outro recurso literário que indique, para o leitor atento, qual é seu verdadeiro posicionamento, criando assim um diálogo velado com seu interlocutor ideal. A esta possibilidade poderíamos então objetar: mas e se este leitor atento pertencer justamente ao regime contra o qual se rebela o autor? Seu plano de escrita iria então “sair pela culatra”. Frente a esta objeção Strauss formula um axioma da arte da escrita: um leitor atento detentor de um nível normal de inteligência é mais inteligente do que o mais inteligente dos censores. Isto se dá, diz Strauss, pelo simples motivo de que o fardo da prova concerne apenas ao censor: é ele que deve provar que o autor cometeu tal erro propositalmente, ou que tal contradição era premeditada, ou que tais e tais passagens são irônicas e críticas ao governo. A ambiguidade da qual faz uso o autor para se comunicar secretamente com seus interlocutores é para o leitor uma “visão do fruto proibido”, i.e., a tomada de consciência do bem e do mal, para dar continuidade à metáfora, tal qual o autor verdadeiramente os vê. Para o censor, porém, tal ambiguidade é o recurso responsável pelo fracasso de sua função, uma vez que o texto, sendo ambíguo, não pode ser nem aprovado nem censurado por quem deseja extrair dele teses objetivas, ou por quem se restringe a lê-lo em sua literalidade⁸.

O que nossa análise nos revela é que a postura historicista e a função do censor operam por meio do mesmo método. Este método consiste em buscar num texto evidências apodíticas que nos permitam avaliar categoricamente quais são os pontos de vista de um determinado autor. Neste método o autor e sua obra são objetificados, por um lado, a partir do momento histórico em que estão inseridos, de modo que somente a “cultura” e a sociedade deste período podem fornecer os parâmetros de sua análise, e por outro, na literalidade de suas palavras, i.e., a obra é transformada em um conjunto de proposições que só podem querer dizer aquilo que explicitamente dizem. A relação entre leitor e autor não é dialógica, mas

sim aquela de sujeito/objeto, ou cientista/fato, no qual o segundo se rende passivamente ao olhar inquiridor do primeiro. A consequência de tal método é a morte de qualquer possibilidade de abordagem crítica ou de uma reflexão profunda a partir da leitura dos autores do passado.

Esta atitude objetificante frente aos textos antigos pode ser atribuída à estreita relação que existe entre o método do historiador e aquele do cientista, relação que tentaremos explicitar mais adiante. O que nos importava neste primeiro momento era distinguir a censura enquanto técnica, que opera por meio do método que será posteriormente identificado como historicismo, e a leitura/escrita enquanto arte. Julgamos ter já satisfeito o primeiro destes requisitos.

Ora, se alguém nos perguntasse o que é a escultura e nós lhe respondéssemos que ela é uma forma de arte, nossa resposta estaria gravemente incompleta. Por “arte” designamos a classificação genérica na qual está inserida a escultura, e não seus atributos específicos. Se parássemos por aí, nosso interlocutor ficaria sem saber a diferença entre a escultura e, digamos, a poesia. O mesmo se dá com a arte da escrita, i.e., não basta dizer que ela constitui uma forma arte, se não especificarmos “de quê” ela é arte. A partir de Strauss somos capazes de apontar algumas de suas características: 1) a escrita é, por um lado, uma arte dialógica, uma vez que possibilita ao escritor comunicar suas teses apenas ao seu público alvo escrevendo nas entrelinhas, ainda que seu livro possa ser lido por qualquer um. Este quesito recai sob as exigências platônicas do diálogo; um diálogo paciente e amistoso cujo o cerne absoluto consiste na procura de respostas a uma pergunta comum e, em última instância, a obtenção da verdade sobre ela. 2) A escrita é, também, uma arte erótica, pois o autor só se engaja nela com esperanças de que algum jovem inteligente possa lê-la e ser por ela inspirado a se aventurar no exercício filosófico⁹. Ela é, além disso, uma arte da iniciação, pois não só brinda o leitor atento com uma visão do “fruto proibido”, como o guia, passo a passo, das opiniões da maioria à verdade puramente teórica¹⁰.

A imagem de uma ascensão da opinião à verdade tornou-se célebre com Platão e, em especial, com a alegoria da caverna, que por sua vez não pode ser compreendida fora de um contexto religioso altamente iniciático como era aquele dos mistérios gregos.

A arte da escrita (e sua cara-metade, a arte da leitura) é portanto caracterizada por uma tríplice função: a dialógica, a erótica e a iniciática. É difícil de discernir onde uma termina e outra começa, ou qual o momento de cada uma na atividade da escrita ou da leitura. Esta dificuldade é causada, por um lado, porque a análise de cada uma de suas funções se depara constantemente com mistérios; os mistérios da dialética, os mistérios do amor e os da iniciação. Se não os possuímos é porque não fomos ainda, pobres de nós, neles iniciados, e se os possuímos, só poderíamos discorrer sobre eles com outros iniciados, i.e., pelas entrelinhas. Ora, isso não acende nenhuma lâmpada em nosso quarto escuro, e nosso gato continua preto. Outra opção seria admitir que esta dificuldade surge devido ao nosso erro de tomar por partes o que só pode ser visto em conjunto, i.e., que devemos abordar as três funções da escrita holisticamente dentro de um conceito unitário. Esta opção é mais vantajosa, pelo simples fato de que tal trabalho já foi feito por um grande pensador da antiguidade. O resultado foi a descoberta platônica da filosofia.

Iniciamos este tópico com a pergunta sobre qual olhar é o olhar correto para ser ler um texto. Em nosso ponto de chegada, retornamos ao de partida: o olhar do filósofo, que se faz perguntas, dialoga com outros que também as fizeram e é por eles guiado em sua busca pela verdade. O historiador ou o cientista poderia continuar redundando toda busca pela verdade àquele cego no quarto escuro procurando seu gato. A esta objeção o filósofo poderia simplesmente responder: “não culpem a filosofia por eleger um cego para tal função”. De fato, a análise straussiana da escrita nos suscita algumas dúvidas intrigantes, por exemplo, seria um pesquisador que detém uma mentalidade “cientificista” capaz de realmente ler um texto filosófico? A resposta de Strauss é negativa, e o maior

indicador disso é que a substituição da filosofia política pelas ciências sociais culminou para ele no completo abandono da primeira sob a crença de ser impossível uma retomada de suas teses ou a aplicação das mesmas. É contra esta atrofia do passado e dos autores que nele floresceram que se impõe a teoria da escrita e da leitura de Strauss. Ela não vem, insistindo até a náusea na metáfora, para instalar uma lâmpada no quarto, nem revelar o paradeiro daquele maldito gato, mas sim para apontar quem é o cego que está atrás dele¹¹.

O FILÓSOFO E A CIDADE

Antes de iniciarmos nosso último tópico, julgamos conveniente recapitular o que vimos até agora. Podemos discernir dois pontos fulcrais da crítica de Strauss ao historicismo. O primeiro diz respeito à pretensão de tal escola de emitir um julgamento generalizante sobre a razão humana, mais especificamente, de afirmar que o exercício racional é incapaz de apreender normas universais ou de transcender o momento histórico no qual ele se insere. Este posicionamento é questionável, primeiro, porque a emissão de julgamentos ou afirmações abrangentes constitui uma contradição com os pressupostos da própria escola histórica, e segundo, porque tal tese só pode ser emitida a partir de uma crítica *filosófica* do conhecimento, que a história enquanto disciplina é incapaz de levar a cabo. O resultado desta crítica, porém, foi o surgimento de uma descrença generalizada na possibilidade do fazer filosófico na contemporaneidade. O segundo ponto, que está ligado ao primeiro, concerne a afirmação de que períodos históricos só podem ser compreendidos em si mesmos, e esta compreensão deve dar-se por meio de fatos cujas causas nos são conhecidas. Para Strauss, este postulado leva necessariamente ao niilismo, uma vez que o “fato” mais facilmente observável na história é o acaso, i.e., acontecimentos espontâneos e aleatórios que escapam a qualquer tipo de norma objetiva que possamos imputar à história. Ora, se o único conhecimento confiável é a história e ela está repleta de acasos, logo não

pode haver sentido para a ação humana, logo o ser-humano perde a crença no bem de suas ações, logo ele cai no niilismo absoluto. Mais uma vez, o resultado é a descrença na capacidade da filosofia de investigar e orientar as ações do homem.

Teses como estas não dão ao pesquisador outra alternativa se não a de transformar-se em um catalogador de fatos, para quem a emissão de juízos de valor representa a maior forma de incompetência e amadorismo profissional. Valores não podem ser emitidos por não poderem nunca ser validados.

Uma resposta bastante eficaz de Strauss a este posicionamento se dá no âmbito da hermenêutica, i.e., da teoria sobre o que constitui o exercício de leitura de um texto, que deve opor-se a certas pré-concepções ou preconceitos acerca deste exercício. O autor parte de um contexto de perseguição política para distinguir dois posicionamentos; o do autor/leitor, o primeiro que escreve suas teses cautelosamente devido à censura e o segundo que as compreende em seu significado original a despeito da censura, e aquele do censor, que deve a partir de uma lida técnica com o texto extrair dele fatos que indiquem o posicionamento do autor. Esta técnica da censura é análoga ao método que seria formulado pela escola histórica, e consiste em se ater às declarações explícitas e literais do autor (que constituem os “fatos” de sua obra) a partir unicamente do contexto histórico do autor e das crenças e vocabulário deste período. Assim, seríamos constrangidos a ler Galileu com os mesmos olhos de um censor da inquisição, e assumir que Galileu representou uma completa ruptura com a história do pensamento ocidental e libertou a ciência dos dogmas religiosos e da influência grega que imperava por meio da física aristotélica. Por sorte temos autores como Koyré, que nos brinda com uma interpretação muito mais rica que esta justamente por ser trans-histórica, i.e., por dizer que não há uma ruptura entre modernidade e antiguidade uma vez que o platonismo prospera mais que nunca justamente na teoria física de Galileu. A tese hermenêutica de Strauss permite-nos compreender as diferenças que vigoram entre a abordagem de um historicista e aquela de Koyré:

o primeiro compreende a história a partir de fatos, cuja objetividade se encontra sob o jugo de um acaso não objetivo, enquanto o segundo se engaja com a história a partir de perguntas, i.e, a partir da relação do homem com um mesmo perguntado.

Esta segunda abordagem é por natureza a abordagem do filósofo, que se relaciona com autores do passado por meio da pergunta. Mas Strauss se interessa primeiramente pelo pensamento político, não pela história da ciência como Koyré. O tema da filosofia política é o homem e a cidade. O filósofo, porém, não pode recair sobre o termo “homem” do mesmo modo que um cidadão que se ocupe com alguma outra atividade. O modo de ser do filósofo é aquele da pergunta, e a pergunta filosófica se dirige, antes de tudo, às coisas supra-humanas¹². Isto significa que o filósofo enquanto tal está dentro da cidade mas voltado para princípios que a transcendem, enquanto os outros cidadãos estão plenamente imersos na vida política ou social em que se inserem. O filósofo deve eventualmente dar as costas às verdades eternas e imutáveis e retornar à dimensão humana, não sem certa resistência ou sofrimento de sua parte. Tendo, porém, como objeto de estudo por excelência, as verdades eternas e universais, o filósofo ao “retornar” à cidade não tem outra reação senão desaprovar a falta de ordem que vigora entre os homens, e conseqüentemente, mesmo retornado à cidade o filósofo está em posição de marginalidade, ele necessariamente se rebela contra o regime político em que está inserido. Uma conseqüência desta condição é que a filosofia está “cheia de iniciativas à margem da lei”¹³. Ora, pode-se perguntar, não acontece o mesmo com qualquer ciência, i.e, qualquer cientista que se engaje na atividade reflexiva não iria, ora ou outra, assumir um posicionamento crítico frente à sociedade e a política de seu tempo?

A resposta de Strauss é *não*, a ciência é incapaz de possuir este papel crítico pois ela exclui logo de princípio o domínio da transcendência que é o “primeiro motor” da filosofia. Tendo o historicismo, como vimos, excluído qualquer possibilidade de lida com conceitos abrangentes, a

ciência então deixa de visar a melhor vida possível para o homem, uma vez que a reputa inexistente, e passa a se ocupar simplesmente com a garantia de uma auto-preservação confortável da espécie humana. Seu objetivo passa a ser o poder, o poder do homem de possuir meios para subjugar a natureza em prol de seu conforto. Hoje em dia a ciência constitui praticamente o monopólio da produção de “verdades” nos meios intelectuais, e o resultado é o anúncio de uma catástrofe: opondo o bem-estar do homem à crueldade indiferenciada da natureza, a ciência positiva se propõe como uma técnica que pode se desenvolver ao infinito, enquanto a exploração de recursos naturais que permite tal avanço tecnológico cego é uma atividade essencialmente finita, cujo fim é inclusive conhecido por todos: a extinção da humanidade sobre a Terra. Esta contradição não é sentida pelo cientista em seu laboratório, pois ele está restringido à análise de fatos, i.e., à obtenção de meios, que o cegam e o incapacitam de avaliar a validade dos princípios e dos fins de sua ciência. Somente o filósofo pode suspender esta atitude frente o conhecimento e retornar às essências, ao estudo noético das partes que constituem o todo. Este estudo requer, por um lado, uma atitude essencialmente questionadora e, por outro, uma relação de “inutilidade” frente às exigências práticas imediatas do ser-humano. Já Platão diferenciava a inutilidade do filósofo, que se mantém à margem da vida prática da cidade, da ofício do sofista, que dela participa para beneficiar apenas a si próprio¹⁴. Strauss parece apoiar esta mesma tese, defendendo ser a filosofia antes de tudo uma forma “contemplação orgulhosa”.

CONCLUSÃO

O problema desta condição “inútil” ou “orgulhosa” do filósofo é a crise intelectual que se observa no ocidente, ou seja, a vitória de uma visão cientificista e o conseqüente niilismo do homem contemporâneo frente ao valor de suas ações. Ela parece exigir que o filósofo saia da sua posição de marginalidade e tente novamente solucionar os

problemas com os quais nos deparamos. Parece-nos que este movimento pode ser observado em Husserl e na fenomenologia por ele fundamentada (e conseqüentemente em autores como Heidegger, Edith Stein, Merleau-Ponty etc.) e ao qual Strauss também se subscreve, ao menos parcialmente. Defendemos que sua teoria hermenêutica é uma forma de “retorno às essências”, retorno este que para Strauss é indissociável de um retorno às questões fundamentais tais quais as formularam os filósofos da antiguidade. Tal retorno é necessário pois foram estes filósofos que formularam a pergunta “o que é o político” ou “o que é o cidadão”, i.e., a pergunta pela essência da política, que os desenvolvimentos teóricos da ciência e da história contemporânea abandonam por crer que sua resposta não existe ou é inatingível. O calcanhar de Aquiles da história e da ciência consiste em sua incapacidade de se livrar de seus próprios preconceitos na lida com o passado, e inclusive de ditar como única norma abrangente a impossibilidade do homem de se livrar de seus preconceitos.

A experiência política mais imediata, porém, é anterior à constatação de tais preconceitos, ela concerne simplesmente o certo/errado em relação à ação do homem na sua vida em comum, ou aquilo que ele reputa justo ou injusto. É esta experiência fundamental que outorga legalidade à política enquanto ciência, i.e., enquanto busca da essência da justiça e da injustiça. Esta busca é por excelência trans-histórica, pois esta experiência ocorre a todo ser-humano independente da época em que viveu ou da “cultura” na qual está inserido, basta que ele se pergunte por ela. Sua pergunta pode ser guiada, como vimos, pelos autores do passado, desde que sejamos detentores da arte da leitura. A crise do ocidente e as conseqüências para as quais ela aponta não deve nos desesperar: a experiência grega já nos mostrou que a filosofia prospera como nunca em tempos de crise política, e é a filosofia, defende Strauss, que poderá achar uma solução para os dilemas contemporâneos.



REFERÊNCIAS

- Bernabé, Alberto, Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia, trad. Dennys Garcia Xavier, Annablume Clássica, São Paulo, 2011.
- Nightingale, Andrea Wilson, Genres in dialogue: Plato and the construct of philosophy, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.
- Platão, A República, tradução Anna Lia Amaral de Almeida Prado, Martins Fontes, São Paulo, 2009.
- Strauss, Leo. *Direito Natural e História*, tradução de Bruno Costa Simões. Editora WMF Martins Fontes, São Paulo, 2014.
- _____. *La filosofía política de Hobbes*, tradução de Silvana Carozzi. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011.
- _____. *The City and Man*. The University of Chicago Press, Chicago, 1978.
- _____. *Persecution and the Art of Writing*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Weber, Max. *Ciência e Política*, tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. Editora Cultrix, São Paulo.

NOTAS

1. Mestrando em filosofia antiga pela UFMG.
2. Strauss, Leo. *La filosofía política de Hobbes – Su fundamento y su génesis*, tradução Silvana Carozzi. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011.

3. Strauss, Leo. *Direito Natural e História*, tradução de Bruno Costa Simões. Editora WMF Martins Fontes, São Paulo, 2014. Capítulo I.
4. Ibid. Página 17.
5. Weber, Max. *Ciência e Política*, tradução de Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. Editora Cultrix, São Paulo, pg. 38.
6. Strauss, Leo. *The City and Man*. The University of Chicago Press, Chicago, 1978, pg. 10.
7. “This expression is clearly metaphoric. Any attempt to discover its meaning in unmetaphoric language would lead to the discovery of a *terra incognita*, a field whose very dimensions are as yet unexplored and which offers ample scope for highly intriguing and important investigations. One may say without fear of being presently convicted of grave exaggeration that almost the only preparatory work to guide the explorer in this field is buried in the writings of the rhetoricians of antiquity”. Strauss, Leo. *Persecution and the Art of Writing*. The University of Chicago Press, Chicago, pg. 24, tradução nossa.
8. Difícil pensarmos em uma fonte mais inexaurível de ambiguidades que Platão. A título de exemplo, para não nos abstermos simplesmente a uma exposição das teses straussianas, podemos indicar em Platão todos os recursos literários citados por Straus. Ambiguidade entre obras: quando o leitor do *Banquete* lê a afirmação socrática de que o escritor de comédias é igualmente capaz de escrever tragédias (223d), se vê posteriormente constrangido ao deparar-se com uma afirmação exatamente oposta a esta no livro III da *República* (395a). Como seria possível enfrentar tal contradição sem um conhecimento minucioso da argumentação de Platão em suas diferentes obras? Como considerariamos que o pensamento de Platão é de fato coerente se o tomarmos apenas em sua literalidade? Outro exemplo seria o início do *Timeu*, diálogo que é declaradamente uma continuação da *República*, mas que o é de forma propositalmente imprecisa, o que se torna evidente, entre outros aspectos, na sua datação dramática. A *República* se passa durante as Bendídias (início de junho) e o *Timeu*, que segundo indicação do próprio Sócrates acontece um dia depois do diálogo sobre a cidade justa, se passa durante as Panatéias (meados de julho). O que teria pretendido então Platão com essa incoerência tão gritante? Ora, só podemos começar a responder esta pergunta se admitirmos que há alguma mensagem nas entrelinhas desta incoerência. Outro recurso citado por Strauss, o da “nobre mentira”, é por excelência um expediente da *paideia* platônica, já que o termo é retirado dos livros II e III da *República* (ver por exemplo *Rep.* 377a e 414c – 415d). Um exemplo de erro ou imprecisão proposital pode talvez ser observado nos modos com o qual Platão se refere a doutrinas órficas, ora utilizando a expressão “antigos dizeres” ora suprimindo absolutamente sua fonte ou até mesmo criticando o movimento órfico para apropriar-se dele posteriormente (ver BERNABÉ 2010). Outro recurso, a ironia, está presente por toda a parte na obra platônica, por exemplo *Teeteto* 153a e *Mênnon* 72b, menção honrosa a diálogos como *Eutidemo*, *Górgias* e *Protágoras*, diálogos tão irônicos que sua estrutura tem sido frequentemente comparada àquela da comédia ática. A este propósito, os estudos platônicos parecem ter dado uma decisiva guinada para a análise do estilo em Platão. Strauss claramente participa deste entusiasmo e sua “arte da escrita” parece apoiar explicitamente tal esforço (ver por exemplo op.cit. *Persecution and the Art of Writing* pg. 30-31). Parece-nos de todo natural que a “arte da escrita” seja observada com maior luminosidade nos diálogos platônicos. Vale apenas recordarmos aqui que um atributo essencial do filósofo para Platão é a liberdade e, principalmente, a liberdade de escolher seus pupilos, diferentemente do sofista que aceita qualquer um com dinheiro no bolso ou elogios na ponta da língua (ver NIGHTINGALE, 1995, capítulo 1).
9. “Aqueles a quem tais livros são realmente destinados são, contudo, nem a maioria não-filosófica nem os perfeitos filósofos, mas os jovens que podem vir a tornarem-se filósofos [...] todos os livros deste tipo devem sua existência ao amor do filósofo maduro pelos “filhotes” de sua raça, por aqueles pelos quais ele espera ser, por sua vez, amado: todos os livros exotéricos são ‘discursos escritos causados pelo amor’” (“Those to whom such books are truly addressed are, however, neither the unphilosophic majority nor the perfect philosopher as such, but the young *men* who might become philosophers [...] all books of that kind owe their existence to the love of the mature philosopher for its “puppies” of his race, by whom he is to be loved in turn: all exoteric books are ‘written speeches caused by love’”; *Persecution* pg. 36, itálico e tradução nossa). Esta primeira passagem é curiosa, pois aponta não só para a função da escrita de atrair jovens para a filosofia, mas parece remontar à própria prática grega da pederastia, o que se torna evidente pela escolha do termo “men” ao invés de, por exemplo, “people”. Mas porque o autor deveria pensar exclusivamente nos jovens *homens* que podem vir a ser filósofos? A única explicação plausível é a de que Strauss fala do ponto de vista dos autores gregos

nesta passagem, ou dos autores que escreveram em contextos nos quais as mulheres não possuíam acesso à educação (que, infelizmente, não são excessões). A outra possibilidade consistiria em imputar as palavras ao ponto de vista do próprio Strauss, como se para ele apenas homens pudessem ser atraídos pela filosofia. Como uma afirmação deste tipo seria não apenas absurda, mas ridiculamente machista, tendemos mais para a primeira possibilidade.

10. Ibid. pg. 36.

11. *República* 488a – 489d.

12. op.cit. *The City and Man*, capítulo 1.

13. *República* 537e. Comparar a passagem 537e – 539a com a caracterização straussiana do filósofo.

14. *República* 490e-491a.

AS IDEIAS POLÍTICAS DE ROUSSEAU E O “TOTALITARISMO”

THE POLITICAL IDEAS OF ROUSSEAU AND “TOTALITARIANISM”

JOSÉ JOÃO NEVES BARBOSA VICENTE¹

RESUMO: A proposta deste artigo é fazer uma breve análise do pensamento político de Rousseau, no intuito de verificar se existe, de fato, uma tendência “totalitária” ou alguma relação entre sua teoria política desenvolvida em sua obra *Do contrato social* com os regimes totalitários. Não se trata, portanto, de um trabalho definitivo e consistente, mas apenas um breve comentário sobre tema, a partir de estudos de alguns autores que dedicaram a esse assunto em suas pesquisas.

PALAVRAS-CHAVE: Rousseau; Talmon; “Totalitarismo”; Política; Liberdade.

ABSTRACT: The purpose of this article is to make a brief analysis of Rousseau’s political thought, in order to verify if there is, in fact, a “totalitarian” tendency or some relation between his political theory developed in his work *On the social contract* with totalitarian regimes. It is not, therefore, a definitive and consistent work, but just a brief comment on the topic, based on studies by some authors who dedicated this subject to their research.

KEYWORDS: Rousseau; Talmon; “Totalitarianism”; Politics; Freedom.

Na história do pensamento ocidental, Rousseau é um dos “grandes”, ele influenciou profundamente a sua geração e as gerações seguintes, tanto pelas suas idéias, quanto pelo seu estilo literário fascinante e sedutor. A marca do seu pensamento é facilmente notada na filosofia, na literatura, na educação e na música. Rousseau é um clássico. Interpretou “seu próprio tempo” de forma autêntica e sua obra é “sempre atual”, ela continua sendo lida, relida e interpretada por “cada épo-

ca” ou “geração”; Rousseau construiu “teorias-modelo das quais nos servimos continuamente para compreender a realidade” (BOBBIO, 2000, p.130-131). Jamais escreveu uma linha sequer para agradar este ou aquele indivíduo ou grupo. Agradar, na verdade, nunca foi sua preocupação, por isso nunca ficou nem do lado dos “letrados pretensiosos” e nem do lado das “pessoas em moda” (ROUSSEAU, 1983b, p.331). Autor de uma vasta obra escrita com “paixão e eloquência” de

início ao fim, Rousseau se destacou entre os seus contemporâneos e se tornou um dos pensadores modernos mais lidos e estudados.

Suas ideias inspiraram movimentos das mais variadas formas, estimularam e incomodaram a “imaginação pública profundamente” (WOKLER, 2001, p.1). Rousseau questionou de forma firme a “segurança” do “mundo moderno” e abalou “seus alicerces” sustentados pela “literatura”, “filosofia e ciência” (CASSIRER, 1999, p.38). Para ele, o século XVIII, ao contrário da forma como pensava a maioria dos seus contemporâneos, não trouxe “progresso” social e moral com suas ciências e artes, mas sim representava o retrato mais nítido de uma “civilização” sem qualquer tipo de “impulso moral”, alicerçada apenas “no instinto de poder e de posse, na ambição e na vaidade” (CASSIRER, 1992, p.357). Rousseau incomodou muitas pessoas com suas ideias e posicionamentos, por isso foi amado por uns, odiado por outros e sua obra se tornou alvo de diversos tipos de interpretações por parte de seus leitores; ela foi elogiada e criticada ao longo do tempo, mas permanece atual e com ensinamentos que servem de lições, principalmente quando o assunto em pauta é a política.

Portanto, quando se pretende estudar ou pensar a política, Rousseau é imprescindível. Nessa matéria, como disse Cunha (2012), ele “é um dos gigantes [...] goste-se ou não”. No entanto, é precisamente nesse campo, principalmente sobre alguns trechos que escreveu em sua obra *Do contrato social*, que alguns dos seus detratores insistem em relacionar suas ideias ao “totalitarismo”. Vivendo em uma sociedade decadente e corrompida, Rousseau “considerou a democracia como impraticável” (SOTO, 2014, p.48). Assim, em sua obra *Do contrato social*, ele não defendeu a democracia como o melhor regime político para os homens. Para Rousseau, a democracia é tão pura que apenas “um povo de deuses” seria capaz de governar a si próprio “democraticamente”; em outras palavras, um “governo” democrático é “tão perfeito” que “não convém aos homens” (ROUSSEAU, 1983a, p.86). Com essa observação, ele não pretende negar a liberdade aos cidadãos

e nem impedi-los de participar efetivamente da vida política, mas apenas dizer que, um governo democrático no verdadeiro sentido da palavra, nunca existiu e jamais existirá. Da mesma forma, o seu conceito de “vontade geral” não tem por finalidade exercer uma tirania sobre os indivíduos, mas sim “se refere à maneira pela qual o Estado deve estar organizado, sendo o povo soberano aquele que estabelece as leis de acordo com o bem comum” (ANTUNES, 2006, p.74). Para Rousseau, o alicerce de uma “comunidade política” deverá ser sempre a *liberdade* e a *igualdade*.

Apesar de ter defendido a liberdade, a igualdade, a participação política efetiva dos cidadãos e recusado qualquer tipo de tirania ou opressão como forma de governar os homens, não é raro encontrar autores que insistem em enxergar a “vontade geral” de Rousseau como despótica ou como o mais terrível auxiliar de todos os gêneros de despotismo, inimiga “das disputas”, do “pluralismo” e sua teoria política como a organização mais precisa e mais exata da tirania, com “temas ameaçadores em relação ao exercício concreto dos direitos essenciais da livre disposição de si mesmo” (FARR & WILLIAMS, 2015, XVI-XVII; NEMO, 2002, p.833; GIRARDET, 1987, p.121). Na verdade, são inúmeras as interpretações dos escritos de Rousseau que caminham, aparentemente, na contramão daquilo que ele realmente escreveu ou disse em seus textos sobre política; interpretações que ofuscam ou simplesmente deixam de lado a preocupação do autor da obra *Do contrato social* com a preservação e defesa da liberdade do indivíduo e sua participação política, mas o objetivo aqui não é apresentá-las ou discuti-las em sua totalidade, apenas destacar de modo introdutório, aquela que, de certa forma, relaciona suas ideias ao “totalitarismo” do século XX.

Para o filósofo e historiador das ideias, Isaiah Berlin, Hitler e os Comunistas utilizaram “o mesmo método argumentativo” do autor da obra *Do contrato social*, eles também afirmaram “que os homens não sabem o que verdadeiramente querem”. Na visão de Berlin, Rousseau se apresenta como “o amante mais ardente e apaixonado da

liberdade humana que alguma vez viveu”, mas na verdade, ele “foi um dos mais funestos e formidáveis inimigos da liberdade em toda a história do pensamento moderno” (BERLIN, 2005, p.72, 74). Mais recentemente, em sua obra intitulada *Os intelectuais*, Paul Johnson reconhece que apesar da “Vontade Geral” ter sido escrita por Rousseau “em termos de liberdade, ela é basicamente um instrumento totalitário”. Ainda de acordo com esse autor, “o Estado” como pensado em *Do contrato social* “é também totalitário, uma vez que regula todos os aspectos da atividade humana, inclusive o pensamento” (JOHNSON, 1990, p.35). Esses dois autores fazem uma leitura da teoria política de Rousseau que se aproxima daquela feita anteriormente por Jacob Talmon, o autor cuja ideia será levada em consideração no presente estudo. Para Talmon, Rousseau é o pensador responsável pelo surgimento da “democracia totalitária” (TALMON, 1956, p.46). Esse tipo de interpretação merece atenção, porque relaciona as ideias políticas de um autor que considera a liberdade como o maior de todos os bens, a um regime político que, além de ter oprimido o povo, também cometeu grandes atrocidades.

Em termos gerais, as pesquisas sobre os regimes totalitários que surgiram no século XX, em um cenário caótico e de crise profundo provocado fundamentalmente pela eclosão da Primeira Guerra Mundial, tendem a classificá-los como “formas de governos” que impõem um controle total e absoluto sobre a vida dos cidadãos. As ações assustadoras executadas pelos regimes totalitários, sem qualquer respeito à “dignidade humana” foram “magistralmente” descritas por Arendt (1989) e Friedrick & Brzezinski (1956), logo após a Segunda Guerra Mundial. Não se trata, portanto, de um regime político preocupado com o bem-estar dos cidadãos em geral, mas sim com a propagação e execução das ideias e vontades do seu “líder”. A liberdade dos cidadãos e a sua efetiva participação política são inadmissíveis. Os governos totalitários se esforçam e fazem qualquer coisa para manter e propagar as ideias e vontades dos seus líderes. Por isso utilizam da “ideologia”,

defendem um único partido alimentado pelas “massas”, propagam o “terror”, controlam a economia, os meios de comunicação e a indústria bélica do país.

O totalitarismo não reconhece nenhum tipo de limite e não tolera nenhuma forma de manifestação de liberdade política ou de “pluralidade”. Todos são “supérfluos” e sujeitos a serem moldados de acordo com as idéias, vontades e objetivos do regime. Sob os regimes totalitários, o indivíduo é totalmente dominado, controlado e privado de qualquer tipo de relação com os outros e consigo mesmo. Na verdade, como observou Villa (1999, p.31), cada indivíduo é visto pelos governos totalitários “como totalmente de plástico e indispensável”; nesse sentido, podem fazer com ele o que bem entender. Falar do totalitarismo é falar da ausência total e absoluta de liberdade, isso definitivamente não combina com os escritos políticos de Rousseau; portanto, as afirmações de Talmon em relação às ideias políticas desse pensador, soam como interpretações equivocadas. Supor que Rousseau preparou o caminho para o surgimento dos regimes totalitários do século XX, ou afirmar que sua teoria política é um totalitarismo vestido com a capa da democracia, parece ser uma atitude injusta para com o autor da obra *Do contrato social*.

Para relacionar as ideias políticas de Rousseau ao surgimento dos regimes totalitários do século XX e responsabilizá-lo por esse “mal” que eliminou milhões de vidas humanas, Talmon (1956) ataca basicamente os conceitos de “liberdade” e “vontade geral” presentes em *Do contrato social*. Ele apresenta os seguintes argumentos: Rousseau foi “solitário e anarquista”; seu pensamento é frutífero e perigoso, “diz que o indivíduo obedece apenas a sua própria vontade”, mas também afirma que ele “está impulsionado a se adaptar a algum critério objetivo”. O conceito de “vontade geral” como aparece em *Do contrato social*, além de ser “uma verdade matemática ou uma ideia platônica”, ela é também uma imposição de “um modelo fixo”, cujo objetivo é “criar o homem de apenas um único componente”; em outras palavras, “cidadãos

que quisessem somente o que a vontade geral designasse”, isto é, “livres” e não “atormentados por paixões egoístas e, portanto, escravizados”. Ainda de acordo com os argumentos de Talmon, a maneira como Rousseau descreve a liberdade, ela se resume na “capacidade” do indivíduo “de se livrar das considerações, interesses, preferências e prejuízos”. O seu conceito de “Soberano”, nada mais é senão a “vontade geral exteriorizada”, essa vontade “corresponde essencialmente à ordem harmônica natural”. Ao unir esse “conceito” ao “princípio da soberania popular e a autoexpressão popular, Rousseau deu origem à democracia totalitária”. Portanto, para Talmon, o surgimento da “democracia totalitária” está diretamente ligado à relação existente entre a vontade geral e a ideia de governo cuja base é a soberania popular.

É difícil enxergar Rousseau e suas idéias políticas como Talmon os descrevem, porque a liberdade está presente de início ao fim na sua obra, não como um tema secundário, mas sim como um assunto central e essencial; para Rousseau, liberdade é algo mais precioso do que a própria vida. Parece que as acusações insistem em perseguir o pensador de Genebra. Na infância foi acusado de ter quebrado os dentes de um pente curvo usado pela senhorita Lambercier para assegurar o cabelo e, como ele mesmo relatou em sua obra *Confissões* (1964), nunca cometeu tal ato; sempre disse que se apresentou ao “público” de forma clara e transparente, sem esconder absolutamente nada, seja em relação a si próprio, seja em relação aos seus escritos, mesmo assim, alguns leitores da sua obra conseguiram enxergar confusão, autocontradição, “labirintos de afirmações”, ausência de conclusões lógicas e falta de sistema ou método; em sua época, muitos dos seus contemporâneos também fizeram “juízos” sobre seus “livros” e sua pessoa que, nas palavras do próprio Rousseau (2005), foram “contraditórios”; apesar de exigir que seus escritos fossem analisados com cuidado para evitar juízos errados sobre eles e de ter dito que jamais mudou de opiniões, crença, máximas e princípios sobre os assuntos que escreveu ou usou qualquer tipo

de disfarce ou artifício para expor as suas idéias, mesmo assim Rousseau não se livrou de ser acusado de contradição. Na verdade, existem muitas acusações contra Rousseau e suas idéias, mas a de maior impacto é, certamente, aquela que relaciona suas ideias políticas ao surgimento dos regimes totalitários do século XX.

Associar as ideias políticas de Rousseau aos regimes totalitários, ou considerá-lo um pensador que se interessa pelos regimes políticos que negam a liberdade e participação política efetiva dos cidadãos, não parece ser uma atitude coerente com aquilo que ele escreveu, principalmente em sua obra *Do contrato social* e nem uma compreensão adequada do âmago do seu pensamento político. No entanto, é preciso destacar que esse tipo de leitura da obra de Rousseau, não foi feita apenas por Talmon; existem vários outros autores que também seguiram e seguem essa mesma linha que desemboca “num mesmo lugar indicando que Rousseau tornou-se defensor do coletivismo, inimigo da liberdade individual, inspirador de regimes políticos autocráticos, totalitários, absolutistas, etc.” (ESPÍNDOLA, 2017, p.320). A teoria política de Rousseau é uma defesa da liberdade e participação política dos cidadãos, porque para ele, não se pode compreender e nem definir a vida política como um todo, senão em termos de liberdade. É a liberdade que define o homem, porque ela é o seu maior bem; assim, nada é pior do que perder a liberdade. É por isso “que a instituição política” pensada por Rousseau, não pode ser “alheia ao indivíduo”, mas “este se constitui, notadamente, na sua base, representando seu fundamento”. Em uma comunidade política fruto do *pacto social*, os “contratantes” não são “rivais” e nem “ficam postados à sua margem”, porque são eles que constituem essa comunidade política, na qual as “bases” e “alicerces” encontram-se firmemente “ancorados no compromisso entre os cidadãos, este dito compromisso, ao mesmo tempo, é um compromisso do cidadão consigo mesmo que é, antes de tudo, homem e, portanto, um indivíduo” (ESPÍNDOLA, 2017, p.320). Rousseau não projeta nenhum tipo de “Eu” capaz

de se apresentar como a “Verdade”, com poderes ou capacidade para autorizar ou executar todo e qualquer tipo de ação. Rousseau não projeta e nem defende qualquer tipo de “líder” capaz de representar a vontade do povo e agir em seu nome; para ele, é legítimo apenas o governo no qual o povo permaneça livre.

O pensamento político de Rousseau tem um “caráter profundamente antiburguês e anticapitalista”, por isso incomodou muitos liberais ao longo do tempo. Assim, ele foi criticado praticamente por todos eles, “desde os iluministas de seu tempo (como Voltaire), passando pelos liberais antidemocratas do século XIX (como Benjamin Constant)”. Em pleno século XX, um dos “neoliberais”, Jacob Talmon, “inaugurou a moda” de considerar Rousseau “o precursor da ‘democracia totalitária’”. É possível dizer que existe um “anacronismo no modelo democrático de Rousseau” ou na comunidade política pensada por ele, mas isso “não resulta do fato de que ele antecipe os totalitarismos do século XX, mas sim de que se fixe nostalgicamente na velha democracia da *pólis* grega” (COUTINHO, 1996, p.18, 28). Rousseau pensa uma comunidade política verdadeiramente livre, na qual os cidadãos fazem tudo por si próprios e a vida política encontra-se fundamentada no consentimento dos indivíduos, numa “vontade geral” que possibilita a cada um obedecer sem sujeitar-se. Rousseau é um “pensador da comunidade” preocupado com “a existência” dos indivíduos e em salvaguardá-los de todo e qualquer tentativa de abuso por parte do Estado; seu conceito de “vontade geral” foi pensado no intuito de evitar que atitudes autoritárias possam prejudicar o indivíduo que é parte integrante dessa vontade. Para Rousseau, toda imposição que emana da vontade geral, emana também do próprio indivíduo (ESPOSITO, 2003, p.99-100, 104). Na verdade, uma leitura cuidadosa dos escritos de Rousseau evita, sem dúvida, que suas ideias políticas sejam associadas aos regimes totalitários do século XX. Sua firme “insistência” com a “liberdade individual” é, certamente, “a defesa mais poderosa” que se pode encontrar em sua obra “contra a acusação

de totalitarismo” (MARKS, 2005, p.87). Aliás, com a mesma determinação que defende a liberdade, também defende a igualdade e a participa política dos cidadãos.

A comunidade política pensada por Rousseau, não se forma por meio de “uma convenção entre o superior e o inferior”; ela é fruto genuíno de “uma convenção do corpo com cada um de seus membros”. Trata-se, portanto, de uma comunidade política que se origina através de uma “convenção legítima por ter como base o contrato social, equitativa por ser comum a todos, útil por não poder ter outro objetivo que não o bem geral, e sólida por ter como garantia a força pública”. Nessa comunidade, cada membro que a constitui obedece “somente à própria vontade” e o alcance dos direitos que gozam o “soberano” e os “cidadãos”, não ultrapassa o comprometimento “consigo mesmos, cada um perante todos e todos perante cada um”. A teoria política de Rousseau, não aceita, em hipótese alguma, que “o poder soberano, por mais absoluto, sagrado e inviolável que seja”, ultrapasse os “limites das convenções gerais” (ROUSSEAU, 1983a, p.50). Entre os homens, nenhum deles “tem autoridade natural sobre seus semelhantes” e o “direito” não é algo que se “produz” através da “força”; nesse sentido, temos apenas “as convenções como base de toda a autoridade legítima existente entre os homens” (ROUSSEAU, 1983a, p.26). Rousseau é um devoto fervoroso da liberdade e um defensor sem igual da ideia de uma comunidade política na qual o povo governa a si mesmo com a máxima participação na vida política.

Em nenhum aspecto do seu pensamento político, Rousseau se apresenta como um pensador preocupado em construir os alicerces do totalitarismo. Não se pode, portanto, aceitar simplesmente os argumentos de Talmon (1956) de que a “vontade geral” de Rousseau tem como finalidade “criar harmonia e unanimidade”, que a principal função da “vida política” é “educar e preparar os homens” para que eles possam aceitar a vontade geral e que ao unir o conceito de vontade geral “com o princípio da soberania popular e a auto-

expressão popular, Rousseau deu origem à democracia totalitária”. Ainda de acordo com Talmon, a vontade geral como aparece em *Do contrato social*, “não passa de uma verdade absoluta sobre as vontades das individualidades, que ao mesmo tempo passa os plenos poderes ao que Rousseau chama de soberania”. Nesse sentido, na visão de Talmon, a soberania como pensada por Rousseau, “é de cunho arbitrário e totalitário, pois o cumprimento das leis que são expressão da vontade geral deve ser obedecido como obrigatoriedade”. Talmon enxerga, portanto, na teoria política de Rousseau, algo não apenas ambíguo, mas também perigoso, a saber, a “relação dissonante entre ‘a vontade geral e a vontade individual’”. Para ele é inadmissível “que a vontade geral expresse as vontades individuais” (ROSSETTO, 2016, p.117). Percebe-se que para aproximar Rousseau dos regimes totalitários, Talmon ataca o seu principal conceito político (a vontade geral) que, para alguns estudiosos da teoria política, trata-se de um dos conceitos mais complexos do pensamento político.

De todo modo, é preciso destacar que Rousseau, diferente da forma como acredita Talmon, não concebe a vontade geral como anulação da vontade individual, porque para ele, o “estabelecimento das sociedades” somente é possível através do “acordo” dos “interesses”; e é “o que existe de comum nesses vários interesses” que “forma o liame social”. Não existiria sociedade “se não houvesse um ponto em que todos os interesses concordassem”, assim, nenhuma sociedade poderá ser governada se não for “com base nesse interesse comum” (ROUSSEAU, 1983a, p.43). Para Rousseau, a vontade geral significa a entrega de “cada cidadão à pátria”, para que se evite “qualquer dependência pessoal”. É a única forma através da qual é possível “legitimar os compromissos civis, os quais, sem isso, se tornariam absurdos, tirânicos e sujeitos aos maiores abusos” (ROUSSEAU, 1983a, p.36). É a vontade geral que garante liberdade e igualdade a todos os cidadãos, ela possibilita a “conservação comum” e o “bem-estar geral”; com a vontade geral as coisas são “claras” e não há interesses confusos ou contraditórios, o

“bem comum se patenteia em todos os lugares e só exige bom senso para ser percebido” (ROUSSEAU, 1983a, p.117). Como é concebida em *Do contrato social*, “a vontade geral não é algo diverso da vontade dos indivíduos”, mas sim “se refere à maneira pela qual o Estado deve estar organizado, sendo o povo soberano aquele que estabelece as leis de acordo com o bem comum”. A vontade geral é, portanto, “o que há de comum nos interesses de todos os indivíduos que formam o Estado”, por isso “ela não pode ser algo estranho à vontade de cada um” (ANTUNES, 2006, p.74). Rousseau em nenhum momento da sua teoria política se mostrou empenhado em substituir o “indivíduo pela coletividade”, a vontade geral mantém o indivíduo como membro da comunidade política e preserva a sua liberdade.

A teoria política de Rousseau não se alinha com a prática de governos totalitários, porque ela é essencialmente uma teoria de liberdade e participação política. Seu principal objetivo é “salvaguardar um governo com poder centrado em todos, não aceitando qualquer possibilidade de um poder que seja absoluto” (ROSSETTO, 2016, p.116). Na comunidade política pensada por Rousseau em *Do contrato social*, não há espaço para governos totalitários, mas sim para governos que preservam e asseguram a liberdade e a igualdade como bens indispensáveis, sem jamais abrir mão dos interesses comuns de todos os seus membros. Nessa comunidade, o bem comum encontra-se diretamente vinculado à vontade geral, ele é, na verdade, a expressão dessa vontade. Nesse sentido, cada indivíduo é, também, um membro ativo dessa comunidade. Desse modo, “o poder” não será “centralizado numa pessoa ou em um grupo restrito, evitando assim todo tipo de poder opressor de uns sobre os outros” (ROSSETTO, 2016, p.116). De acordo com o pensamento político de Rousseau, sem a vontade geral como pensada por ele, não será possível constituir uma comunidade política baseada na liberdade e igualdade, evitando assim qualquer tipo de dominação. A teoria política de Rousseau apresentada em sua obra *do contrato social* é uma

das “mais célebres definições de liberdade política formuladas no século XVIII”; ela “é o glorioso protótipo de todas as doutrinas democráticas” (BOBBIO, 2000, p.103). Todo o esforço de Rousseau no sentido de pensar a política, sempre teve como principal objetivo a defesa da liberdade do indivíduo e da sua participação efetiva na vida política.

Portanto, interpretar a vontade geral de Rousseau como um conceito que dificulta a liberdade política dos indivíduos ou que nega essa liberdade aos cidadãos de uma comunidade politicamente organizada, não é uma atitude justa para com o autor da obra *Do contrato social*. A vontade geral é o caminho através do qual o homem tem a possibilidade de livrar-se de qualquer tipo de “dependência e submissão a uma vontade estranha”. Por meio da vontade geral, cada cidadão é protegido do “poder arbitrário” e permanece livre, porque não obedece a um indivíduo ou a um grupo específico de indivíduos, mas sim obedece apenas a lei que ele mesmo criou, isto é, obedece apenas a sua própria vontade. Rousseau entende a vontade geral como uma base fundamental “que garante ao cidadão conservar sua liberdade e sua igualdade, pondo-o como sujeito participante do processo político e, dando-lhe uma condição de unidade diante da diversidade”; a vontade geral como definida em *Do contrato social*, não tem como finalidade impedir alguém de “escolher e seguir sua própria vontade”. Nesse sentido, “a vontade” do indivíduo

“de participar se concilia com a vontade que visa ao bem comum e passa a ser sua própria vontade”. Isso é bem diferente da compreensão de Talmon, para quem “a vontade geral passa a ser uma vontade arbitrária do coletivo para o indivíduo”. Não há também em Rousseau nenhuma anulação ou qualquer tentativa de anular “a vontade particular de cada sujeito, pois enquanto tal o mesmo necessariamente tem a vontade para consigo mesmo, mas enquanto cidadão deve seguir a vontade geral, que é o ponto em comum das vontades dos cidadãos” (ROSSETTO, 2016, p.117-118). A teoria política de Rousseau tem foco na preservação da liberdade do indivíduo e na defesa da sua efetiva participação política no seio de uma comunidade politicamente organizada.

Para que equívocos possam ser evitados e a teoria política de Rousseau possa ser entendida adequadamente, sem qualquer risco de considerá-la como um ponto de apoio para os regimes políticos cujo objetivo é negar a liberdade do indivíduo e sua participação efetiva na vida política, o leitor deve levar em consideração que, para Rousseau, “a finalidade de todos os sistemas de legislação”, simplesmente “se resume nestes dois objetivos principais: a liberdade e a igualdade” (ROUSSEAU, 1983a, p.66). Para Rousseau, não há legitimidade em um Estado onde o indivíduo é impedido de exercer a sua liberdade política.



REFERÊNCIAS

- ANTUNES, Vanderlei Lemos. O Conceito de Soberania em Jean-Jacques Rousseau. *Controvérsia*, v.2, n.1, p.70-77, jan-jun 2006.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BERLIN, Isaiah. *Rousseau e outros cinco inimigos da liberdade*. Trad. Tiago Araújo. Lisboa: Gradiva, 2005.
- BOBBIO, Norberto. *Teoria geral da política: a filosofia política e a lição dos clássicos*. Organizado por Michelangelo Bovero. Trad. Daniela Beccaccia Versiani. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.
- CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Trad. Erlon José Paschoal. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- CASSIRER, Ernst. *A filosofia do iluminismo*. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: UNICAMP, 1992.
- COUTINHO, Carlos Nelson. Crítica e utopia em Rousseau. *Lua Nova*. n.38, p.5-30. 1996.

- CUNHA, Paulo Ferreira da. Rousseau e a atualidade do Contrato Social. *Seara Nova*, n. 1721, outono, 2012. Disponível em: <<http://www.searanova.publ.pt/pt/1721/cultura/381/Rousseau-e-a-atualidade-do-Contrato-Social.htm#sdfootnote1sym>>. Acesso em: 09/09/2019.
- ESPOSITO, Roberto. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Rodolfo Mclinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- FARR, James & WILLIAMS, David Lay. Editors' introduction. In: FARR, James & WILLIAMS, David Lay (Eds.). *The general will: the evolution of a concept*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- FRIEDRICK, Carl & BZEZINSKI, Zbigniew. *Totalitarismo e autocracia*. Trad. Donaldson Garschagen. Rio de Janeiro: GRD, 1965.
- ESPÍNDOLA, Arlei de. Leituras contemporâneas de Rousseau: Constant, Vaughan, Talmon ou Berlin: de que lado estará o verdadeiro pensamento do genebrino? *Kalagatos*, Fortaleza, v. 14, n. 2, p. 305-323, maio-ago, 2017.
- GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. Trad. Maria Lucia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- JOHNSON, Paul. *Os intelectuais*. Trad. André Luiz Barros da Silva. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- MARKS, Jonathan. *Perfection and disharmony in the thought of Jean-Jacques Rousseau*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- NEMO, Philippe. Rousseau. In: *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- ROSSETTO, Maicon Rodrigo. *Liberdade, igualdade e participação como garantia de democracia direta Jean-Jacques Rousseau*. 2016. 146 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade do Vale do Rio do Sinos – UNISSINOS, São Leopoldo.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983a (Os Pensadores).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discursos sobre as ciências e as artes*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983b (Os Pensadores).
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Confissões*. Trad. Fernando Lopes Graça. Lisboa: Portugália, 1964.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques et al. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- SOTO, Damián Pachón. Rousseau y el totalitarismo. *Analecta política*, v. 5, n. 6, p.41-57, enero-junio, 2014.
- TALMON, Jacob 1956. *Los origenes de la democracia totalitária*. Trad. Manuel Cardenal Iracheta. México: Aguilar, 1956.
- VILLA, Dana. *Politics, philosophy, terror: essays on the thought of Hannah Arendt*. Princeton: Princeton University Press, 1999.
- WOKLER, Robert. *Rousseau: a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2001.

NOTAS

1. Professor de filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).

Contextura