

revista trágica



estudos de filosofia
da imanência

Publicação vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ), ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense (PFI-UFF) e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGFIL-UFRRJ).

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Reitor: Roberto de Andrade Medronho

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais

Diretor: Fernando Santoro

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenadora: Carla Francalanci

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Reitor: Roberto de Souza Rodrigues

Instituto de Ciências Humanas e Sociais

Diretora: Flávia Braga Vieira

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Danilo Bilate

Universidade Federal Fluminense

Reitor: Antonio Claudio Lucas da Nóbrega

Instituto de Ciências Humanas e Filosofia

Diretora: Renata de Sá Gonçalves

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Marcus Reis Pinheiro

Editores Responsáveis / Editors-in-Chief

Danilo Bilate, UFRRJ

Mariana de Toledo Barbosa, UFF

Editores Associados / Associated Editors

Ádil Bulkool Bernstein, UFF

Caio Hoffmann Cardoso Zanon, UFF

Daniela Magioli Ferreira da Silva, UFF

Frederico Pacheco Lemos, UFF

Juliane Maciel Miranda, UFRRJ

Letícia Conti Decarli, UFF

Matheus de Freitas Almeida, UFRRJ

Ronaldo Pelli, UFRJ

Conselho Científico / Scientific Advisors

André Martins (Membro Honorário - UFRJ), Antônio Edmilson Paschoal (UFPR),
Bertrand Binoche (Université de Paris I – Panthéon- Sorbonne), Clademir Araldi
(UFPEL), Ernani Chaves (UFPA), Fernando Dias Andrade (UNIFESP), Gilvan Fogel
(UFRJ), Guillaume Sibertin-Blanc (Université de Paris 8 Vincennes-Saint-Denis), João
Constâncio (Universidade Nova de Lisboa), José Nicolao Julião (UFRRJ), Maurício
Rocha (PUC-RJ), Miguel Angel de Barrenechea (UNIRIO), Olímpio José Pimenta Neto
(UFOP), Oswaldo Giacoia Jr (Unicamp), Rosa Maria Dias (UERJ), Sandro Kobol
Fornazari (UNIFESP), Scarlett Marton (USP), Tereza Cristina B. Calomeni (UFF), Vania
Dutra de Azeredo (UNIRIO)

Sumário

Editorial i

Artigos – Edição Especial: As Luzes e suas margens

As Luzes, uma herança? 01
Bertrand Binoche

Racionalismo vs. Empirismo: atualizações para o balanço de um erro historiográfico 11
Lourenço Fernandes Neto e Silva

Charles Darwin sob a luz do Século das Luzes 32
Walter Valdevino Oliveira Silva

A segunda volta do parafuso: a razão na era contemporânea 51
Ronaldo Pelli

Luzes que iluminam e incendeiam: desdobramentos críticos da herança iluminista em Nietzsche 59
Juliane Maciel Miranda

Educação e virtude republicana: Mary Wollstonecraft, Condorcet e os limites do projeto educativo ilustrado 69
Ana Vitória Tannús Bernardes & Maria Clara de Oliveira Gonçalves

“Da física à ética”: materialismo e ateísmo no *Diálogo entre um padre e um moribundo*, do Marquês de Sade 81
Guilherme Grané Diniz

Devorar o humano. O Marquês de Sade e a ética do canibalismo 100
Marco Menin

Resenha

Resenha tardia sobre “*Écrasez l’infâme!*”: *philosopher à l’âge des Lumières* de Bertrand Binoche 115
Danilo Bilate



Revista Trágica

Volume 18 - Número 03 ISSN 1982-5870

Editorial:

Textos oriundos do colóquio “As Luzes e suas margens”

Danilo Bilate

O colóquio internacional “As Luzes e suas margens” ocorreu no Centro Cultural Hélio Oiticica, no Rio de Janeiro, organizado por mim sob o acolhimento institucional dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGF-UFRJ) e da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGFIL-UFRRJ), Programas dos quais orgulhosamente faço parte e que editoram, junto com seu irmão da UFF, esta Revista Trágica. O colóquio se inseriu no Seminário permanente “As margens da Filosofia” do Grupo de Pesquisas Humanismo (<https://humanismo.ufrj.br>), que coordeno.

O sucesso do colóquio pode ser mensurado em parte pela qualidade dos trabalhos que são aqui publicados. Digo “em parte”, porque alguns poucos colegas infelizmente não puderam preparar seus textos em formato de artigo a tempo. Essa lacuna, contudo, não prejudica em nada esse dossiê temático que apresento agora ao público. Como os seus leitores poderão facilmente perceber, temos em mãos trabalhos de alta qualidade acadêmica.

Trata-se de um dossiê dedicado a esse momento histórico tão brilhante que é o Iluminismo, o Esclarecimento, as Luzes enfim, como se queira traduzir *the Enlightenment*, *die Aufklärung* ou *les Lumières*. Mas é, ao mesmo tempo, um esforço conjunto para pensar a questão das “margens”, isto é, da marginalização historiográfica que pressupõe o estabelecimento institucional de uma norma, quer a compreendamos como uma “tradição” ou como o “cânone”.

Para abrir o dossiê, temos o artigo de Bertrand Binoche, *As Luzes, uma herança?*, que provocativamente coloca em xeque expressão corriqueira da historiografia, em geral e das Luzes filosóficas em específico, que aparecia no título de um dos eixos temáticos do colóquio (“Como pensar a herança das Luzes nos séculos seguintes, suas omissões e suas aceitações pontuais?”). Como Binoche mostra, não há “herança” possível, no sentido forte da metáfora, porque não é identificável o que sejam as Luzes, dada sua pluralidade e diversidade, mas apenas uma sua atitude. Em seguida, Lourenço Fernandes Neto e Silva defende, em seu impecável *Racionalismo vs. Empirismo*, como a questão do cânone é problemática, porque ele se estabelece segundo interesses

enviesados que, esquecidos pelo senso comum filosófico e científico, deveriam ser recuperados pelo historiador das ideias. Os dois artigos que abrem o dossiê contribuem enormemente para a formação de uma historiografia crítica, como deveria ser sempre toda história aliás, permitindo uma nova leitura sobre o século 18 – e sobre a filosofia em geral.

Todavia, ainda que não exista um espólio a ser herdado – como explicou Binoche – ou que o “empirismo” não tenha uma definição neutra, escamoteando a irmandade entre filosofia e ciências – como permite concluir Neto e Silva – é preciso lembrar que “nenhum intelectual formula suas ideias em um vácuo conceitual”, como o faz Walter Valdevino Oliveira Silva. E Charles Darwin, um “cientista” no sentido pleno, não teria descoberto tudo o que descobriu sem receber influências das Luzes filosóficas. É por esse motivo que o artigo “Charles Darwin sob a luz do século das Luzes” vem na sequência dos dois anteriores. Tratando das Luzes que vingaram e se tornaram canônicas, mas não daquelas que permaneceram marginais, Valdevino mostra seus limites especulativos, porque devedores de uma teleologia insistente, mesmo em alguns dos seus representantes materialistas. Ele indica, por um lado, o quanto o Iluminismo francês ainda se manteve nesse escopo e, por outro lado, o quanto o escocês influenciou mais diretamente o pai do evolucionismo – o que indica, aliás, o quanto a canção iluminista não é cantada em uníssono.

Como quarto artigo, temos o texto de Ronaldo Pelli, *A segunda volta do parafuso: a razão na era contemporânea*. Trata-se de um pequeno ensaio que busca pensar os limites da razão instrumental como defendida e cultuada por parte do Iluminismo. Posicionamento afim à célebre dialética adorno-horkheimeriana, tenta prosseguir-la (sem a ela se referir) com a ajuda de leituras mais atuais, sobretudo de Bruno Latour. Para isso, parte de uma associação entre razão e felicidade, à maneira socrática, segundo a leitura de Nietzsche, leitura limitada a uma concepção parcial de razão como instância capaz de cristalizar o devir. O artigo seguinte já adverte, em contrapartida, para o fato de que Nietzsche não se contrapõe a o Iluminismo, mas a uma sua versão, tomando emprestado de outra a criticidade do “ouse saber” – trata-se do texto de Juliane Maciel Miranda, *Luzes que iluminam e incendeiam: desdobramentos críticos da herança iluminista em Nietzsche*. Os artigos seguintes continuam a demonstrar, implícita ou explicitamente, isso, a saber, a problematidade em se supor que haja, em consenso, uma apologia da razão nas Luzes – e que tratá-las, assim, no plural, é a melhor opção que nos resta. O sexto artigo, *Educação e virtude republicana*, escrito à quatro mãos por Ana Vitória Tannús Bernardes e por Maria Clara de Oliveira Gonçalves trata dessa “confiança no poder emancipador da instrução e da razão” característicos de Wollstonecraft e de Condorcet, o que mostra que mesmo a defesa de bandeiras dominantes no século 18 não garante que seus defensores não fiquem à margem do cânone. Mas os dois artigos finais, que abordam o pensamento de Sade, evidenciam como a apologia da razão não é consensual, como, enfim, há diferentes “luzes” no Iluminismo. Não é mero acaso que o façam a partir do autor mais marginalizado do século 18, apagamento que contribuiu e ainda contribui para a associação errônea entre as Luzes e a apologia incondicional e otimista da razão e do progresso. Assim, Guilherme Grané Diniz, em seu *“Da física à ética”*, trata do primeiro texto conhecido de Sade, o *Diálogo entre um padre e um moribundo*, para dele

expor o materialismo radical sadiano. Fecha a seção de artigos o texto de Marco Menin, *Devorar o humano*, que, igualmente, aborda a ontologia materialista de Sade. Nesse caso, o autor explora a imagem da antropofagia, não como mero recurso literário, mas como consequência ética inevitável daquela ontologia. Por fim, a edição se encerra com uma resenha escrita por mim mesmo para apresentar o penúltimo livro de Bertrand Binoche que, ainda recente, propõe uma nova leitura desse fenômeno histórico que foram as Luzes.



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v18i3.71917>

Revista Trágica

Volume 18 - Número 03 ISSN 1982-5870

As Luzes, uma herança?

The Enlightenment, a legacy?

Bertrand Binoche 

Professor Emérito da Université de Paris I Panthéon-Sorbonne
Paris, França. Contato: bertrand.binoche@univ-paris1.fr

Tradução de Danilo Bilate

Resumo: Apesar de evocar “a herança das Luzes” ser ordinário, o sintagma é, todavia, bem embaraçoso. Escreveu-se muito sobre “as Luzes”, mas a questão “o que são as Luzes?” é inutilizável. Se se trata de uma herança, é preciso se perguntar o que constitui sua matéria, o objeto mesmo do pecúlio que nos é transmitido, mas a impossibilidade de responder de uma vez por todas a questão contudo nos conduz a direcionar nossa atenção para outra metáfora, a da “herança”.

Palavras-chave: Herança; Luzes; Tradição.

Abstract: Although evoking “the legacy of the Enlightenment” is commonplace, the phrase is nevertheless quite awkward. Much has been written about “the Enlightenment is” but the question “what is the Enlightenment?” is unusable. If it is a legacy, it is necessary to ask what constitutes its matter, the very object of the inheritance transmitted to us, but the impossibility of answering the question once and for all nevertheless leads us to direct our attention to another metaphor, that of “heritage”.

Keywords: Heritage; Enlightenment; Tradition.

1. A metáfora da herança

Nada é mais ordinário do que evocar “a herança das Luzes”, seja para a reivindicar ou para a contestar. Se refletirmos sobre isso um instante, o sintagma é, todavia, bem embaraçoso, pois ele justapõe duas metáforas. Escreveu-se muito e não se parou de escrever sobre a segunda – as Luzes –, sobre a questão de saber o que se entendia por ela: em função de quais critérios circunscrever geográfica e cronologicamente seu corpus? Para dizê-lo de outra maneira, não se para de responder à inutilizável questão “o que são as Luzes?”. Em um

sentido, é inevitável, pois se se trata de uma herança, é preciso se perguntar o que constitui sua matéria, o objeto mesmo do pecúlio que nos é transmitido. E quando nos perguntamos sobre “as margens das Luzes”, nós pressupomos que já se sabe o que são as Luzes das quais se quer explorar as margens; frequentemente, pressupomos que essas margens se encontram entre os materialistas e, pois, que as Luzes mesmas não são materialistas; mas sabe-se bem que isso só pode ser uma *pressuposição*. E, portanto, sabe-se também que a definição das Luzes permanece aberta.

A impossibilidade de responder de uma vez por todas a questão, tornada um lugar comum, sem prejudicar as respostas que lhe são dadas, deveria, contudo, nos conduzir a direcionar nossa atenção para outra metáfora, a que passa, por assim dizer, sob o radar do historiador – a saber, a metáfora da “herança”. Em sua introdução a uma obra coletiva recentemente publicada sob o título *The Legacy of the Enlightenment, Rights, Constitutions, Equality*, Vincenzo Ferrone retoma a questão de saber como estudar a herança das Luzes, em função de qual novo paradigma reconstitui-la sem a instrumentalizar, mas nunca se pergunta se é preciso empregar o termo “herança”¹. Pode-se, é claro, objetar que o seu uso ultrapassa largamente as Luzes e que se pode tão bem quanto evocar a herança dos Modernos, do cristianismo e de muitas outras coisas ainda, a bem dizer, um pouco de qualquer coisa. Mas a isso é fácil responder que seria antes uma razão suplementar para prestar a ela atenção e que a evidência historiográfica deveria nos incitar justamente a recuar. E seria preciso acrescentar que a herança *das Luzes* se vê conferir uma importância particular, inclusive por aqueles que veem nela isso do que é preciso de desprender. Assim Marlène Zarader, no final de um notável comentário sobre Gadamer, escreveu em 2016: “A questão prevalente, nesse fim da modernidade, é finalmente, colocada sob diversas variantes: ‘O que fazer com a herança do *Aufklärung?*’” – como se fosse jogada aí uma bifurcação decisiva que tinha decidido, para o melhor ou para o pior, o que caracterizaria o que chamamos nossa “modernidade”.

A herança é um conceito do direito privado. Não se poderia sobrevalorizar a importância do que ele representa na era pós-revolucionária já que ele se encontra congenitamente ligado ao “direito inviolável e sagrado” de propriedade. O direito sucessório, a constituição dos patrimônios que ele torna ou não possíveis pelo efeito da acumulação transgeracional e a reconstituição de uma aristocracia do dinheiro que se reproduz sobre o fundo da igualdade dos direitos, é isso que se encontra inevitavelmente no centro de toda reflexão política contemporânea sobre a distribuição das riquezas e sobre as relações que ela entretém com o modo de governo que a garante. Essa importância se atesta literariamente pela matéria inesgotável que fornece a herança ao drama burguês: como fraudulentamente desviar uma sucessão com a ajuda de um notário corrompido, eis um impulso que permite colocar em evidência *a contrario* isso sobre o que repousa a ordem social moderna, assim como os violentos conflitos nos quais se encontram envolvidos os herdeiros provam, pelo fato, que os laços familiares mais veneráveis não importam em comparação à transmissão de capitais imobiliários, industriais ou financeiros. Quem diz herança, diz rapidamente briga por herança!

¹ FERRONE, Vincenzo, ALTOPIEDI, Valentina e GRIECO, Giuseppe Grieco (org.). *The Legacy of Enlightenment. Rights, Constitutions, Equality*: as Luzes são um fenômeno objetivo cujo traço fundamental é “the emancipation from man through man” (p. xxvii) e cujo “legacy, rights included, spread out and interacted with the rest of the world, in the course of the following centuries, resulting in still unexplored situations and clashes” (p. xxix).

Mas os herdeiros se atacam tanto mais violentamente quanto se acordam previamente sobre o conceito mesmo de herança. Para nós que evocamos sem muitos escrúpulos, “a herança das Luzes”, a querela deveria bem antes ser deportada para o seu uso metafórico. A dificuldade começa, com efeito, quando o conceito jurídico é transformado em um operador historiográfico. Dito de outra maneira, *eu proponho que nós não discutamos sobre a herança das Luzes, mas sobre a questão de saber se há nelas matéria a ser herdada*. Antes de nos perguntarmos quem dentre nós pode reivindicar uma tão gloriosa sucessão (as Luzes da liberdade, da razão etc.) ou eventualmente se nós não deveríamos antes rejeitar uma sucessão que não é absolutamente gloriosa (as Luzes da técnica, do colonialismo etc.), perguntamos se a questão está bem colocada, quando ela é informada por uma metáfora que nós podemos com todo direito presumir poder ficar sem efeito. Para dizê-lo um pouco agressivamente: pensar nossa relação com as Luzes no quadro de uma herança significa pensá-las segundo o modelo burguês da transmissão tabeliã de um fundo que nós seríamos livres para aceitar ou rejeitar em função de regras bem definidas. Um marxista tão perspicaz quanto Ernst Bloch, quando ele analisa no calor dos acontecimentos (e Deus sabe que ela é fervente!) a atualidade alemã de 1935 através do prisma do que ele nomeia “o problema cultural da herança” em um contexto onde se trata de determinar como fazer face à onda marrom que surgia, não deixa de se perguntar se não é preciso se reapropriar da herança da velha Alemanha, proceder ao inventário do método husserliano, recusar uma certa herança empirista ou, ao contrário, explorar a herança expressionista². Mas outros, que escreveram em situações certamente mais serenas, evitaram estender a metáfora e tinham para isso, talvez, boas razões. É notável principalmente que Gadamer a empregue tão pouco em 1960 em uma obra, *Verdade e método*, onde é, contudo, exclusivamente questão de analisar a relação que nós estabelecemos inevitavelmente com o passado do qual nós não podemos não ser tributários e que ele nomeia de “tradição”; mas é talvez porque precisamente a tradição *não é* uma herança que poderíamos aceitar ou rejeitar segundo nossa conveniência³. Poder-se-ia dizer que Derrida adotará uma estratégia inversa em 1993, quando ele retomará a metáfora, por sua conta, dela retirando expressamente suas conotações tabelionais e procedendo a um tipo de sobrelance ontológico: *ser é herdar, e herdar é herdar, eventualmente sem consciência, uma tarefa* – a ressonância jurídica inicial se deixa então substituir por um halo cuja tonalidade religiosa é patente – “injunção”, “testemunho”, “fidelidade”, “chamado”...⁴

Basta apresentar as coisas assim para perceber que o direito não é a história e que o termo de “sucessão” recobre realidades bem diferentes que nós teríamos todo o interesse em distinguir: sucessão *jurídica* (transmissão de um patrimônio), sucessão *cronológica* (encadeamento de sequências ou de acontecimentos em referência a um calendário) e sucessão *histórica* (processo onde o posterior reage continuamente ao anterior). A confusão desses registros nos expõe a permanecermos tributários de um uso dogmático da metáfora e a entreter com as Luzes uma relação excessivamente opaca! Uma herança, no sentido próprio, supõe um proprietário, uma propriedade e um beneficiário identificáveis. Aqui, nada de tudo isso está disponível: as Luzes não pertencem a ninguém, é impossível proceder ao seu

² BLOCH, Ernst. *Héritage de ce temps*, pp. 80, 218, 228, 236 e 248.

³ Se se prestar atenção ao corpo do texto da edição que figura no tomo I das *Gesammelte Werke* de Gadamer, contam-se apenas nove ocorrências.

⁴ DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*, p. 94.

inventário objetivo e nós não podemos tampouco nomear exatamente os herdeiros – *quem herda o quê de quem?* O que pensar de uma “herança” da qual não podemos designar com exatidão nem aquele de quem se herda nem o que dele se herda nem quem herda? Nenhum tabelião conseguiria se encontrar aqui!

Vamos dar um passo a mais para melhor colocar em falha a metáfora e voltemos às querelas de herança que são tão familiares a nossa cultura: elas se referem à *identidade dos beneficiários*, cada um reivindicando o direito de fazer seu os bens em via de transmissão. Mas aqui, o litígio se refere à *natureza do pecúlio* ele próprio: nós estamos em conflito não sobre *quem* deve herdar, mas sobre *o que* nós herdamos – uns definindo as Luzes como isso, outros como aquilo. E se é assim, é porque nós entretemos uma relação com nosso passado que não é jurídica, mas histórica: em realidade, todo pretensão “herdeiro das Luzes” *começa por decidir* o que são as Luzes. Essas *não são um dado* que me seria transmitido e que eu seria livre para aceitar ou não, ou até mesmo, no caso em que eu o aceitasse, que eu poderia transformar à minha vontade, conformemente a meu direito de propriedade; elas são o que de início eu designo retroativamente para em seguida delas me declarar (ou não) o herdeiro. Uma herança *stricto sensu* supõe a circunscrição objetiva prévia de um bem, o qual poderá eventualmente constituir em seguida, da parte do beneficiado legalmente identificável, o objeto de uma recusa ou de uma apropriação. Mas não há identificação não litigiosa possível das Luzes. O ponto decisivo aqui é: *a metáfora recobre a operação, no coração da qual é preciso recolocar o litígio*. A operação mesma talvez dita “ideológica”, quando ela oculta o conflito, poderia ser chamada de “hermenêutica”, quando ela reconhece o seu caráter irreduzível ou constitutivo ou ainda definitivo. Não é preciso, portanto, simplesmente se perguntar o que se designa pelas Luzes – não importa qual historiador consciencioso o faz, é preciso admitir que *ao se o perguntar*, intervém-se, decide-se sobre o que é pretensamente “dado”. Aqui, encontramos talvez muito perto do que Gadamer chamava “o círculo hermenêutico”, mas nós gostaríamos de sublinhar que “a tradição” não se apresenta nunca para nós no singular, que temos a ver com “tradições” e que essa pluralidade nos obriga a tomar a iniciativa, a questionar. Dito de outro modo, a preocupação de colocar à distância a objetivação naturalista não deve nos conduzir a *supervalorizar* a passividade do leitor como aí incita, talvez inevitavelmente, o emprego massivo, ao singular, do conceito de “tradição”, quaisquer que sejam as precauções tomadas.

Eu proponho a vocês, pois, de pararmos de falar em “a herança das Luzes”. Mas é preciso que se compreenda: não *das Luzes* mesmas – ao contrário, delas, por hipótese, não se para nunca, e “novas Luzes”, que nós não pudemos prever, surgem de tempos em tempos para esclarecer de novo o nosso horizonte. Não, eu proponho a vocês acabar com *a ilusão da herança*, isto é, com o gesto de todos os que pretendem legitimamente recolher (ou recusar) um pecúlio cuja natureza teria de antemão sido estabelecida objetivamente, uma vez por todas. Em realidade, nós não estamos de acordo sobre o que são as Luzes e não o estaremos nunca e não há absolutamente ocasião para disso nos desolarmos – ao contrário, isso é antes estimulante.

2. O conflito dos pretendentes

Se é verdade que o assinalamento das Luzes é sempre litigioso, é provavelmente bem difícil recuperar exaustivamente as muito numerosas tentativas em virtude das quais

esforçou-se por as *fixar* sob uma forma ou uma outra, para reivindicá-las ou para condená-las. Mas não é menos tentador tentar fazê-lo. A bem dizer, ninguém evoca “a filosofia das Luzes” sem tomar logo o cuidado de precisar que ela não existe sob a forma de uma *doutrina* suscetível de ser apresentada sob uma forma rígida. Esse lugar comum historiográfico encontra sua fonte objetiva na recusa do “espírito de sistema” do qual o século XVIII fez um *leitmotiv* – aqui, doutrina e sistema são permutáveis. Mas uma vez efetuada essa determinação negativa, trata-se, é claro, de saber pelo que lhes substituir e é aí que as dificuldades começam. A solução fácil consiste em substituir a doutrina *pelo espírito*: se se deve renunciar a apresentar as Luzes sob a forma de uma arquitetônica análoga às construções prestigiosas do século precedente, autoriza-se a invocar seu “espírito” – e não nos cansamos disso.⁵ Sob esse termo, afirma-se uma unidade *não* material (institucional) e *não* sistemática: mas e então? A determinação permanece, no fundo, duplamente negativa e ela só faz embaralhar as coisas: o que é, pois, o “espírito das Luzes” se não é uma doutrina?

Poderia ser ainda uma doutrina, mas sob uma forma indecisa, em suma um *ersatz* de doutrina, um eufemismo mais ou menos controlado da doutrina. Arrisca-se então a fazer entrar pela janela o que se tinha tirado pela porta, mas sob uma forma alterada, ao mesmo tempo menos rigorosa e mais entusiasta. Quando Cassirer, em 1932, introduz seu brilhante compêndio sob o título *Die Philosophie der Aufklärung*, ele toma o cuidado de declarar de início que nós não temos nada com um “conteúdo doutrinal” (*Lehrbestand*) que os autores do século XVIII teriam se esforçado “em elaborar e fixar dogmaticamente”, mas é para acrescentar mais longe que a filosofia deles era “dominada por um pequeno número de grandes ideias fundamentais [*Haupt-und Grundgedanken*] que ela nos propõe em um sistema coerente e segundo uma articulação severa [*in strenger Geschlossenheit und in straffer Gliederung*]”.⁶ O leitor se vê obrigado então a se perguntar o que distingue uma “síntese coerente” de um “conteúdo doutrinal” propriamente dito... Iguamente, bem mais recentemente, em 2022, Stéphanie Roza reafirma que não se pode conceber legitimamente “a filosofia das Luzes” sob a forma de um “corpus constituído de doutrinas absolutamente coerentes e convergentes”; todavia, se não é “absolutamente”, é ao menos relativamente, pois compreende-se duas páginas adiante que, apesar de seus desacordos, “os Filósofos esboçaram linhas diretoras claras para o pensamento e a ação sobre os planos da moral, da política e das relações sociais”, “linhas diretoras” as quais poderiam talvez serem chamadas de “ideias fundamentais” e se encontram logo definidas pelo “racionalismo”, o “progressismo” e o “universalismo”.⁷ Finalmente, opõe-se uma doutrina rigorosa (um sistema) a uma doutrina menos rigorosa (um espírito).

Mas por “espírito”, pode-se também entender o que se chama em francês um “estado de espírito”, uma disposição mais exatamente afetiva, irreduzível a um conteúdo argumentativo. Afinal, é o que fazia Kant em 1784 quando ele caracterizava o *Aufklärung* como a propagação de um “estado de espírito [*Geist*] no qual o valor de cada homem e sua vocação para pensar por si-próprio serão estimados razoavelmente”⁸. E é do que se lembra Foucault, quando, duzentos anos mais tarde, relendo Kant, opõe à doutrina uma *atitude*: “o fio que pode nos unir

⁵ Ver TODOROV, Tzvetan. *L'esprit des Lumières*; ou ainda MARTIN, Cristophe. *L'esprit des Lumières. Histoire littéraire, philosophie*.

⁶ CASSIRER, Ernst. *La philosophie des Lumières*, p. 32 e 35.

⁷ ROZA, Stéphanie. *Lumières de la gauche*, p. 13 e 15.

⁸ KANT, Immanuel. *Réponse à la question: qu'est-ce que les Lumières?*, p. 210.

dessa maneira ao *Aufklärung* não é a fidelidade a elementos de doutrina, mas antes a reativação permanente de uma atitude; isto é, de um *êthos* histórico que poderia ser caracterizado como crítica permanente de nosso ser histórico⁹; e essa singularidade se manifesta em primeiro lugar no fato de que ela se apresenta como “um processo cultural sem dúvida muito singular que tomou consciência de si-próprio ao se nomear, ao se situar em relação a seu passado e a seu futuro e ao designar as operações que ele deve efetuar no interior de seu próprio presente”.¹⁰

Qualificar as Luzes como uma atitude, e uma atitude cujo caráter individual se faz preciso sublinhar, significa que é preciso renunciar a circunscrevê-las por métodos – por exemplo, a análise – ou por conceitos – por exemplo, a razão – ou por valores – por exemplo, a emancipação – que permitiriam considerá-las como um patrimônio suscetível de transmissão: é preciso, antes, ver aí um posicionamento insular do sujeito pensante em relação à conjuntura na qual ele se encontra, ao que ele pode dela fazer e também ao que ele pode aí fazer consigo próprio. Com o sentido agudo do paradoxo, ou até mesmo da provocação, que era o seu, Foucault pode então deslizar de Kant a Baudelaire e fazer deste um verdadeiro *Aufklärer!* Baudelaire aparece, com efeito, como aquele que se interroga com insistência sobre o que significa ser um “homem moderno” e ele responde dando preferência a um duplo movimento de *reco* – em relação a seu presente e a seu ser: o homem moderno é aquele que transfigura o presente e que se transforma a si próprio. O janota leitor de Maistre pode assim se encontrar retrospectivamente inscrito em uma trajetória onde ele não seria muito bem reconhecido espontaneamente, mas onde Foucault encontra sua própria genealogia: Kant-Baudelaire-Foucault, uma filiação que se refere à uma comunidade de atitude e não de dogmas – apropriação combativa e individualista, ao inverso de toda catequese laica.

Quando Lilti, em 2019, retorna por sua vez a *L'héritage des Lumières*, não parece, numa primeira vista, dizer grande coisa diferente de Foucault: “Ora, as Luzes não são nem uma doutrina coerente nem um mito falacioso, mas o gesto ao mesmo tempo reflexivo e relatado pelo qual, desde o século XVIII, vários autores procuraram definir a novidade de sua época”.¹¹ No entanto, o epíteto “relatado” o conduz em uma direção completamente diferente onde a doutrina não se opõe mais a uma atitude, mas a um *relato*: as Luzes são “o relato da origem da modernidade europeia”, “elas são, de início, um relato pelo qual os autores do século XVIII comentam e analisam o que lhes aparece como uma mutação fundamental na história do mundo”.¹² Lilti, assim, entende que os homens das Luzes *contam* como a Modernidade surgiu, a partir de quais rupturas e com o horizonte de quais promessas, e eles o contam não em uma única voz, mas ao contrário, no “espaço conflituoso” ou “polifônico” de “debates contraditórios e críticos” que interdita, sem retorno, a redução doutrinal.¹³ Com toda evidência, restituir um relato não é absolutamente a mesma coisa que reativar uma atitude e aqui o historiador se diferencia claramente do filósofo: não se vê, evidentemente, nenhuma razão de lhe reprovar. Mas, em contrapartida, pode-se temer que ele corra riscos inúteis fazendo uso de termos hoje ideologicamente muito carregados: é o especialista em

⁹ FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que les Lumières?*, p. 1390.

¹⁰ *Ibidem*, p. 1500.

¹¹ LILTI, Antoine. *L'héritage des Lumières*, p. 19.

¹² *Ibidem*, p. 17 et 58.

¹³ *Ibidem*, p. 19.

comunicação e o comentador da atualidade quem, com uma obstinação suspeita, descrevem a política em termos de “relato”, isto é, quem se perguntam se as medidas visadas se encontram inscritas em um discurso que as torne aceitáveis, abstração completamente feita da justiça da qual poder-se-ia ou não as creditar e que é, sob esse aspecto, totalmente indiferente. E é ainda o profissional das mídias que avança “debates” nos quais se encontram artificialmente colocados antagonismos que podemos perguntar se não têm como função primeira esconder outros, bem mais reais, presentes nas relações sociais. Conceber as Luzes como um “relato”¹⁴ que coloca “em debate” a irrupção da modernidade é, por conseguinte, correr o risco de diluí-las em uma linguagem que não pode ser empregada impunemente e de lhes conferir um aspecto consensual em que se apaga a violência do que ali se deu. Em resumo, lá onde Foucault procurava uma relação de crítica e de transformação efetivas, do presente e de si próprio, Lilti vê discursos por meio dos quais representa-se a modernidade e as reformas que ela demanda sob uma forma contraditória, mas, tudo considerado, fortemente civil: quem, nesse sentido, poderia abertamente recusar “a herança das Luzes”?

As ideias fundamentais, a atitude, o relato em debate: naturalmente, muitas outras opções são possíveis. Pode-se reivindicar apenas *em parte* as Luzes e separar o joio do trigo – por exemplo, distinguindo as Luzes ditas radicais das Luzes ditas moderadas, segundo elas sejam mais ou menos próximas da ideia que nós fazemos hoje da “democracia”. Pode-se também *condená-las* globalmente, acusando-as de terem consumido a instrumentalização de uma razão calculadora ou por terem vergonhosamente justificado diversas discriminações pelo reverso sorrateiro de uma reivindicação igualitária que só podia enganar os mais inocentes. E todas essas operações podem, em bom direito, reclamarem os textos. Elas provam, é claro, que a definição das “Luzes” será sempre indefinidamente geradora de conflitos e que a luta (de classes, de gênero, de raças) se passa sempre também na teoria. Mas elas provam também que não há aí nenhuma “herança” identificável: são precisamente *operações*, assinalações retrospectivas. Se se pode lhes reprovar alguma coisa, portanto, não é de determinar falaciosamente a “verdadeira natureza” das Luzes; é de pretender, se elas o fazem, que existe uma tal natureza e de se esconder delas mesmas a operação que elas efetuam, de tal maneira que tomam por um “dado” o que elas constroem.

3. A crítica em vista da crítica

Nós nos esforçaremos, pois, de nossa parte, em evitar toda hipóstase retroativa e nós não pretendemos recolher nenhum tipo de pecúlio. Nós retornaremos às Luzes para construir delas uma certa ideia do que é *fazer* filosofia, ou melhor, um *filosofar* – nós procuramos aí o que Althusser chamava de uma “prática teórica”.

Para alcançá-lo, nós podemos voltar a um outro texto de Foucault que tinha pronunciado em 1978 uma conferência intitulada *O que é a crítica?* diante da muito acadêmica Sociedade Francesa de Filosofia. O leitor apressado, que não lê as notas, negligenciará talvez uma observação que figura apenas no manuscrito e que não chegou, portanto, aos ouvidos de seus

¹⁴ Ou, pior ainda, como uma “narrativa”! Johann Chapoutot recentemente notou, de passagem, o caráter suspeito desses usos que permanecem a serem analisados (*Les irresponsables. Qui a porté Hitler au pouvoir?*, p. 284).

veneráveis destinatários. Falando da crítica que ele associa, ali ainda, ao *Aufklärung*, Foucault diz ser ela inerente a toda atividade de saber e ele acrescenta:

Dimensão que é percebida ao mesmo tempo como necessária, desejada, útil em todo caso; e que deixa insatisfeito, *que não pode parar nela mesma* e que por causa disso suscita desconfiança e, justamente, crítica.¹⁵

O contexto sugere que devemos compreender a observação assim: de fato, a crítica *não pode parar nela mesma*, tomar-se a si própria por fim. Isso seria absurdo, contranatural, isto é, contra a natureza do saber, de todo tipo de saber de que ela é parte constituinte. Todo saber é por natureza crítico, mas todo saber não pode ser por natureza *exclusivamente* crítico e Foucault escreveu logo abaixo: “A crítica universal e radical não existe”. É preciso criticar, mas não se pode contentar-se em criticar: o trabalho destruidor das Luzes deve sempre *in fine* se justificar pelo reverso positivo que fornece sua indispensável contrapartida. Isso pode se conceber segundo o modo da sucessão: assim, o gênio maligno cartesiano precede o cogito; ou segundo o da simultaneidade: assim, o martelo nietzschiano destrói ao mesmo tempo em que esculpe. Mas, de uma maneira ou de outra, a crítica não pode bastar-se a si própria.

Eu gostaria agora de perguntar: não poderíamos tomar a fórmula de Foucault em outro sentido e pegá-la emprestada, não de Foucault, mas do espírito moderador que quer “parar” a crítica, pois ele teme que ela vá “muito longe” e que ela prepare a cama para uma negatividade intemperante, para uma corrosão indefinida? É preciso então compreender que “a crítica não pode parar nela mesma” no sentido em que ela não o *deve*, pois seria excessivo – ela arriscaria jogar fora o bebê com a água do banho. Diderot não diz outra coisa quando ele emprega o mesmo verbo que Foucault, “parar”, em vista de condenar o “pirronismo”, que ele reprova por abusar da razão da qual é preciso fazer um uso razoável. É assim que, por exemplo, os “idealistas” (ou os “egoístas”) chegam a negar a existência do corpo. Em realidade, explica Diderot, existe um momento em que a luz da razão, “que esteve sempre crescendo, começa a se enfraquecer, e onde é preciso *parar* em todas as discussões”¹⁶. É o momento em que ela coloca em dúvida o que é talvez impossível de demonstrar por meio de argumentos em boa e devida forma, mas do que é também impossível duvidar seriamente, ao menos que se seja louco.

“É preciso parar em todas as discussões”: o imperativo diz bem que se pode, de fato, *não* parar em um caminho tão ruim. Mas por que não pegar emprestado esse caminho ruim e afirmar (talvez temerariamente): é preciso *sempre* prosseguir com a discussão e recusar encerrá-la em razão do que há de incontestável – do “dado”, do “evidente” ou outra coisa ainda. Nessa perspectiva, filosofar é tomar a crítica *como fim* e não como meio. Para dizê-lo de outra maneira, e invertendo a fórmula de Foucault: a crítica deve parar nela mesma – ela não deve nunca se sentir obrigada a imobilizar-se em algum lugar. As Luzes tornam-se então o nome de um empreendimento indefinido de destruição dos preconceitos que não se legitima mais pelo saber que ele torna assim possível, mas por seus efeitos libertadores. Com os preconceitos, não se pode nunca acabar pela boa razão que a crítica não pode avançar sem pontos cegos. Igualmente, ir mais longe significa ir *para trás*, sempre mais para trás, lá onde se

¹⁵ FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que la critique?*, p. 35 nota a; grifos meus.

¹⁶ Ver o artigo “PYRRHONIENNE ou SCEPTIQUE, PHILOSOPHIE” da *Encyclopédie* (DIDEROT, Denis. *Ceuvres complètes*, tomo VIII, p. 159; grifos meus).

encontram por definição os pré-conceitos, os julgamentos que a crítica tomou para efetuar seu trabalho. Pertence à atividade crítica o sempre regressar, ter sempre de retornar a si própria se ela não quer se fixar em uma doutrina. Os preconceitos desalojam indefinidamente, à medida que se descobrem as sombras projetadas pelas Luzes. *Avançar é recuar*. Recuar é não temer colocar em causa “a razão”, a exigência de “pensar por si mesmo” ou tudo o que se quiser! O que se pode resumir pela seguinte fórmula: *a crítica não pode se isentar da crítica!*

Avança-se, recuando-se: filosofar não é, pois, progredir linearmente e ultrapassar, um após o outro, os obstáculos que se apresentam em nossa rota, cada um deles se encontrando irreversivelmente vencido quando vem sua vez e se encontrando desde então relegado ao passado do que é validado como *adquirido*. É uma atividade que se desenrola em um tempo que não se ordena em uma simples sucessão. Não surpreende que nós voltemos agora para nossas considerações iniciais. As Luzes não são uma sucessão no sentido em que elas não se transmitem como uma herança; elas não são tampouco uma sucessão no sentido em que elas ordenariam um progresso. Periodicamente, desde Nietzsche pelo menos, fala-se em “novas Luzes”: mas podem elas ainda serem *as Luzes* se elas não são *novas Luzes*? Quando elas se tornam as velhas Luzes, quando elas existem em um discurso edificante, em uma profissão de fé¹⁷, elas são nossas novas trevas. “Novas”, as Luzes podem sê-lo em inumeráveis direções e sua grandeza consiste no fato de que se pode assim a elas “retornar” indefinidamente para se aventurar alhures. Do que não se deve inferir que esses horizontes sejam indiferentes. E, pelo efeito de uma *mise en abyme*, nós propomos, quanto a nós, de definir as novas Luzes como um filosofar que progride se retornando periodicamente sobre os pontos cegos que lhe permitiram progredir. *Sapere aude*: ouse te desfazer do que te permitiu pensar “por si mesmo”! Pense contra si mesmo!

Referências bibliográficas

- BLOCH, Ernst. *Héritage de ce temps* [Erbschaft dieser Zeit]. Trad. de J. Lacoste. Paris: Klincksieck, 2017.
- BÜTTGEN, Philippe. *Lumières fétiches. Lire Was ist Aufklärung? après Francfort et Foucault*, *Archives de Philosophie*, 2025/3.
- CASSIRER, Ernst. *La philosophie des Lumières*. Trad. de P. Quillet. Brionne: Gérard Montfort, 1966.
- CHAPOUTOT, Johann. *Les irresponsables. Qui a porté Hitler au pouvoir?* Paris: Gallimard, 2025.
- DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993.
- DIDEROT, Denis. *Œuvres complètes*. Paris: Hermann, 1976, tomo VIII.
- FERRONE, Vincenzo, ALTOPIEDI, Valentina e GRIECO, Giuseppe Grieco (org.), *The Legacy of Enlightenment. Rights, Constitutions, Equality*. Turim: Leo S. Olschki Editore, 2025.

¹⁷ Philippe Büttgen recentemente interrogou o que pode significar “confessar” as Luzes e se se pode confessá-las sem nelas “crer” (*Lumières fétiches. Lire Was ist Aufklärung? après Francfort et Foucault*, p. 107).

-
- FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que les Lumières?, Dits et écrits*. Paris: Gallimard (Quarto), 2001, tomo II.
- FOUCAULT, Michel. *Qu'est-ce que la critique?* Paris: Vrin, 2015.
- GADAMER, Hans-Georg. *Gesammelte Werke*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1990.
- KANT, Immanuel. *Réponse à la question: qu'est-ce que les Lumières?.* Trad. de H. Wismann, in: *Œuvres philosophiques*. Paris: Gallimard (Pléiade), tomo II.
- LILTI, Antoine. *L'héritage des Lumières*. Paris: EHESS-Gallimard-Le Seuil, 2019.
- MARTIN, Christophe. *L'esprit des Lumières. Histoire littérature, philosophie*. Paris: Armand Colin, 2017.
- ROZA, Stéphanie. *Lumières de la gauche*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2022.
- TODOROV, Tzvetan. *L'esprit des Lumières*. Paris: R. Laffont, 2006.



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v18i3.71924>

Revista Trágica

Volume 18 - Número 03 ISSN 1982-5870

Racionalismo vs. Empirismo: atualizações para o balanço de um erro historiográfico

Rationalism vs. Empiricism: updates to the assessment of a historiographical mistake

Lourenço Fernandes Neto e Silva  

Doutor em História da Filosofia Moderna pela FFLCH-USP, membro da ABES18.

São Paulo, SP, Brasil. Contato: lourencofnsilva@gmail.com

Resumo: Reconstitui-se o recente argumento historiográfico, por diversos autores, de que a divisão canônica entre Racionalismo e Empirismo não descreve a contento a filosofia do período moderno. O argumento se baseia na constatação da origem kantiana desta divisão, e de que estes termos não estão presentes como tais nas discussões dos filósofos que seriam posteriormente encaixados sob estas categorias. Reunimos resultados próprios aos dos principais estudos recentes para esboçar uma descrição geral do modo pelo qual a versão canônica da história da filosofia foi completamente reformulada na passagem dos séculos XVIII e XIX. Embora a divisão fosse de fato anterior a Kant, ela fora até então muito marginal; após revisitar sua origem, estamos em condições de julgar sua pertinência e de fazer um balanço da nova história da filosofia forjada pelos pensadores kantianos. Buscando avaliar a questão de forma imparcial, comparamos a versão anterior e a posterior à divisão Racional-Empírico, destacamos o que a última esclarece ou obscurece a respeito do século das Luzes para a posteridade, e ensaiamos enfim considerações mais gerais quanto às condições e às consequências de se reformular o cânone da história da Filosofia.

Palavras-chave: Historiografia, Cânone, Racionalismo, Empirismo, Filosofia Moderna.

Abstract: We reconstruct the recent historiographical argument, put forward by various authors, that the canonical division between Rationalism and Empiricism does not adequately describe the philosophy of the modern period. The argument is based on the observation that this division originated with Kantian philosophers, and that these terms are not present as such in the discussions of philosophers who would later be classified under these categories. We bring together our own findings with those of recent major studies to outline a general description of how the canonical version of the history of philosophy was completely reformulated at the turn of the 18th and 19th centuries. Although the division predated Kant, it had been very marginal until then; after revisiting its origin, we were able to judge its relevance and take stock of the new history of philosophy forged by Kantian thinkers. Seeking to evaluate the issue impartially, we compare the version prior to and after the Rational-Empirical division, highlight what the latter clarifies or obscures about the Age of Enlightenment for posterity, and finally offer more general considerations regarding the conditions and the philosophical consequences of reformulating the canonical version of the history of philosophy.

Keywords: Historiography, Canon, Rationalism, Empiricism, Modern Philosophy.

Introdução

Um dos mais candentes movimentos em meio à renovação filosófica contemporânea é o questionamento do cânone.¹ Propondo-nos a tomar parte nisso, defenderemos que interrogar a divisão consagrada entre Empirismo e Racionalismo haverá de tomar um importante papel no projeto mais amplo. Primeiramente, porque ela funciona como principal foco conceitual e tipológico para a historiografia do período moderno. Em segundo lugar, e com mais peso, porque explorar a constituição da versão historiográfica canônica do período moderno levanta problemas não apenas quanto à história da filosofia moderna em particular, e sequer apenas quanto ao cânone filosófico em geral, mas, mostraremos, ainda quanto à própria ideia de Filosofia como disciplina. Contudo, não se busca aqui solucionar tais questões, por amplísimas, mas antes abri-las.

Segundo atesta um artigo de Jesus², que consultou currículos acadêmicos, orientações curriculares para o ensino médio e livros didáticos brasileiros, a versão canônica da história da filosofia moderna reduz-se em geral a autores de apenas cinco países (Inglaterra, França, Alemanha, Holanda, Itália) reunidos em torno de apenas oito complexos de problemas (Racionalismo, Empirismo, Ceticismo e Criticismo; Idealismo alemão; Republicanismo, Contratualismo, Liberalismo; Ética deontológica [matriz kantiana] e consequencialista [utilitarismo]; Revolução científica; Renascimento; Iluminismo; Liberdade, Direito e Política). Embora este recorte se concentre no cenário da educação brasileira, é óbvio para os familiarizados com a área que o cânone de referência da pesquisa internacional não se encontra tão distante daquele, pois, ainda que haja espaço para estudos e abordagens muito mais variegados, trata-se isto de literatura especializada, permanecendo as balizas canônicas (escolares ou universitárias) praticamente intocadas por tal abundância.

Na versão canônica, Empirismo e Racionalismo funcionam como polos organizadores da questão epistêmica moderna, alçada a questão central de toda a modernidade. Os autores incontornáveis, a partir dos quais todos os demais se localizariam, consistem em dois “triumviratos”³ opostos e extremamente esquemáticos: Descartes, Espinosa e Leibniz para o Racionalismo; Locke, Berkeley e Hume para o Empirismo. Essas tríades têm efeito mnemônico, consistindo respectivamente num Pioneiro, autor genial mas eivado de erros crassos posteriormente desenvolvidos ou corrigidos; num Monumento, localizado relativamente à parte da pretensa linha de desenvolvimento histórico geral, mas que se apresenta como curiosidade surpreendente e pedagogicamente valiosa; e num Ápice, ponto mais alto do desenvolvimento da linhagem, com um pensamento mais elaborado, complexo e coerente. É de se notar que as linhagens são respectivamente continental (um francês, um holandês, um alemão) e britânica (um inglês, um irlandês, um escocês), e em linhas gerais seiscentista e setecentista. Enfim, que cada uma delas desenvolve-se teleologicamente rumo à apoteose kantiana, na qual as questões epistemológicas modernas são enfim solucionadas e

¹ Embora esta afirmação talvez não precise de defesa, consultem-se os textos cotidianamente disponibilizados no site da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), e FERREIRA DA COSTA; DELA BANDERA, *Propostas epistêmicas sobre o cânone filosófico: uma apresentação política*. Como um dos eixos do Colóquio *As Luzes e suas Margens*, de onde o presente texto se deriva, lia-se: “Como pensar a herança das Luzes nos séculos seguintes, suas omissões e suas aceitações pontuais?”.

² JESUS, R. *A modernidade e suas sombras: problemas historiográficos no ensino de filosofia*.

³ ANSTEY, P.; VANZO, A. *Experimental Philosophy and the Origins of Empiricism*.

os dois erros simétricos, anulados.

Trabalhos mais recentes escavaram e expuseram a constituição histórica dessa versão, apresentadas neste artigo com pistas adicionais de nossa lavra. De fato, segundo resultados mais recentes da pesquisa especializada, a narrativa da filosofia moderna como organizada fundamentalmente por uma cisão epistemológica entre racionalistas e empiristas deve ser remetida à influência de Kant. A divisão passou a vigorar para fins didáticos como a versão básica e incontestada da modernidade desde finais do século XIX, pervadindo a educação dos Estados Unidos, da Europa, e posteriormente do Brasil. É-nos atualmente impossível escapar dessa versão triunfante dos fatos, em que Empirismo e Racionalismo seriam duas versões unilaterais do problema central da modernidade, e cuja complementaridade só seria devidamente compreendida com a chegada do Herói. Evidentemente, esta versão historiográfica disseminada está sempre a um passo da hagiografia.

Tendo pesquisado durante toda minha carreira a filosofia de Étienne de Condillac (1715-1780), autor cuja memória provavelmente foi a mais lesada pela mencionada distinção, a versão historiográfica tradicional se me tornou aos poucos um incômodo crônico. Ao longo das pesquisas, porém, encontrei diversos estudos que se aliavam a minhas preocupações e traziam reforços imprevistos, capazes de compor afinal um argumento mais amplo e que ora me encontro em condições de trazer à luz. Para isso, provirei neste texto primeiramente uma visada de sobrevoo da situação dos conceitos de *empírico* e *racional* antes de Kant; em seguida, recorrerei às críticas a essa versão da história já feitas por autores anteriores recentes, buscando reconstituir ainda a versão mais atualizada de sua origem; revisito então a narrativa historiográfica do período moderno aceita antes de Kant, e a partir disso discuto suas sequelas para nossa compreensão de toda a modernidade anterior a ele; retomo então a principal proposta já apresentada para uma renovação historiográfica da filosofia moderna; e trago ao final algumas reflexões de metodologia histórica e de história da história da filosofia para avaliar as consequências desse episódio para compreender o cânone, a Modernidade, e a posição da própria Filosofia em meio às disciplinas universitárias.

Empírico e Racional até Kant

Para ilustrar rápida mas decisivamente a inadequação da divisão empírico-racional como classificação para a produção filosófica anterior a Kant, trago seis exemplos variados de usos dos dois termos no período moderno, ordenados cronologicamente.

1. No *Novo Órganon*, I, §64, texto no qual Francis Bacon censura o *Philosophiae genus empiricum* (estirpe empírica da Filosofia), o termo “empírico” é criticado exatamente por um autor que viria posteriormente a ser classificado como empirista, ou ao menos associado à corrente Empirista na condição de precursor:

Mas a Escola empírica de filosofia faz nascer dogmas mais deformados e monstruosos que a escola Sofística ou Racional. Pois ela tem bases não na luz das noções comuns (que, embora seja tênue e superficial, é ainda de alguma forma universal e faz referência a muitas coisas), mas na estreiteza e obscuridade de uns poucos experimentos. Àqueles portanto que se ocupam diariamente desses experimentos, e infectaram a imaginação com eles, tal filosofia parece provável e quase certa; a todos os outros, parece vã e inacreditável. Há um exemplo notável deste posicionamento nos alquimistas

e em seus dogmas, embora pouco seja encontrada alhures atualmente, exceto talvez na filosofia de Gilbert.⁴

2. No *Ensaio* de Locke, obra central do Pioneiro do Empirismo, busco exemplos que evidenciam que o que se classificaria como “empírico”, isto é, aquilo que é perceptivo e experimental, não se opõe para o autor à razão, mas antes, e justamente no capítulo intitulado *Da Razão*, está incluído como uma das divisões fundamentais do racional: “De acordo com a razão são aquelas proposições cuja verdade podemos descobrir por meio do exame e registro das ideias que recebemos pela sensação e reflexão e que, por dedução natural, achamos verdadeiras ou prováveis”.⁵ Este “empirista” se propõe portanto como defensor de um conhecimento *racional*.

Ademais, no texto de Locke pouco ocorre o termo *empírico*; quando o faz, é em acepção negativa afim à de Bacon, como no capítulo sobre o *Falso Assentimento ou Erro*:

Este é geralmente o caso de todos aqueles que vivem em lugares onde se tem o cuidado de propagar a verdade sem conhecimento; onde os homens são forçados, por puro acaso, a pertencer à religião professada no seu país, e portanto devem aceitar certas opiniões, da mesma maneira que a gente ignorante se enche de **pílulas de um charlatão** [*empiric's pills*] sem saberem de que é que elas são feitas ou o efeito que produzirão, e não fazem mais nada senão acreditar na sua cura por meio delas; mas a condição dos primeiros é bem pior do que a dos últimos: pois aqueles carecem de liberdade para recusar engolir o que talvez preferissem rejeitar e para eleger o médico a cujas prescrições quisessem confiar-se.⁶

Locke assimila o ato de engolir opiniões ao de engolir as pílulas dos empíricos, isto é, sem saber do que são feitas ou como funcionam, e apenas só pela crença na cura. Essa conduta é pior do que recusar a pílula ou escolher um médico (*physician*) em que se confie com melhor fundamento. Assim, a noção de “empírico” remete a certa tradição *da medicina*; isto compreende a citação de Bacon acima, bem como se atesta nos exemplos a seguir.

3. O principal autor anterior a Kant a de fato usar o par Empírico e Racional foi o alemão Christian Wolff. Contudo, ele não toma os termos como opostos mutuamente excludentes, mas como aspectos complementares de uma “Psicologia geral”, parte da metafísica especial, mas cujos termos se aproximam da medicina. A divisão entre as obras *Psychologia Empirica* (1^a ed. 1732) e *Psychologia Rationalis* (1^a ed. 1734) destaca os dois aspectos dessa teoria. A primeira, afeita à filosofia experimental inglesa, parte da observação em busca das leis gerais, enquanto a segunda, que lança mão de um método amplamente entendido no próprio século XVIII como “escolástico”, parte dos princípios gerais para deduzir os particulares.⁷ Assim, tratam ambas da mesma matéria, mas a expõem de forma reversa, “analítica” ou “sintética”, mais uma vez segundo os termos correntes no século XVIII. As duas obras tomam um vocabulário de oposição, antes usado para dividir correntes da Medicina, para referir-se a dois procedimentos metodológicos opostos e complementares, e se apresentam como mais

⁴ BANCON, F. *Novo Órganon*, p. 65; tradução nossa do inglês.

⁵ LOCKE, J. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, IV, 17, §23, p. 953.

⁶ LOCKE, J. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, IV, 20, §4, p. 984, grifo nosso.

⁷ ARAUJO, S. *A Ideia de uma Ciência da Alma: Christian Wolff e o Surgimento da Psicologia Científica na Alemanha*. CHARRAK, A. *Empirisme et Théorie de la Connaissance*, pp. 49-63, mostra a importância de Locke para Wolff, evidenciando (mais um) curto-circuito da narrativa canônica.

provável antecedente imediato da divisão kantiana.

4. A *Encyclopédie* de Diderot e d’Alembert traz três verbetes seguidos relativos ao termo empírico: *Empírico (medicina)*, *Empírica*, *Seita* e *Empirismo (medicina)*.⁸ O primeiro é anônimo, enquanto os dois últimos são escritos por Jaucourt.

No artigo *Empírico (medicina)*, explica-se o adjetivo em abstrato, que se refere a regras assentadas em práticas e experiência, e em oposição à busca das causas naturais, ao estudo das boas obras, e à teoria da arte. Empírico traz ainda uma segunda acepção marginal: sinônimo de *Charlatão* (com remissão ao artigo correspondente), isto é, aquele que pratica a medicina sem qualquer conhecimento, tratando as doenças por meio de pretensos segredos.

O artigo *Empírica, Corrente* fornece a história desta tradição na Medicina Antiga. Seguindo a referência de Cornélio Celso (*De Medicina*), ela teria se iniciado por volta de 287 a.c., com Serapião de Alexandria ou Filino de Cós, e sustentaria principalmente que o raciocínio é prejudicial à medicina. Além do imperativo de ater-se à experiência, essa corrente se posicionava em oposição aos Dogmáticos (cujo chefe seria Hipócrates). Assim, ela valorizava o testemunho dos sentidos, ou seja, a observação e a narração fiel dos casos.

Finalmente, o artigo *Empirismo (medicina)* discute mais a fundo a prática moderna dessa corrente, bem como o próprio conceito, diferenciando-lhe múltiplas acepções. Segundo Jaucourt, fiando-se em Quesnay (*Ensaio Físico sobre a Economia Animal*, 3 volumes, 1747), a palavra soa sensata, mas consiste num “abuso de palavras”. Pois há três sentidos de experiência: a) aquele que compreende particularmente a prática comum dos médicos de uma dada nação; b) o que se refere ao prático que se limita à rotina “cegamente”, como um “médico de gabinete”; c) em acepção enfim positiva, o sentido usado por aqueles que dispõem de uma “teoria luminosa” e de uma observação exata das variações de pacientes, doenças, remédios etc. Nessa última acepção, que segundo o texto inclui necessariamente o trabalho de inúmeros médicos, um estudo atento, e uma *teoria* da arte que sirva de “bússola”, o holandês Boerhaave é tomado como exemplar.

5. Seguindo Charrak⁹, destacamos um discurso pronunciado no contexto da “Classe de Filosofia Especulativa” da Academia de Berlim em 1757. Ali, o autor Mérian propõe uma oposição simétrica entre as filosofias de Leibniz e Condillac. Este último é apresentado como principal sucessor de Locke, que também é mencionado e destacado ao longo do texto, mas a reputação de chefe de escola recai, ainda assim, sobre o francês:

Nossa alma sente, nossa alma raciocina: a experiência nos faz descobrir nela uma e outra destas faculdades. Mas qual das duas está subordinada à outra? Sentir é uma maneira de raciocinar? Ou raciocinar é que é uma maneira de sentir? Toda a questão poderia ser reconduzida a este ponto de vista: pois acaso não se pode dizer em certo sentido que o Sr. de Leibniz transforma as sensações em raciocínios, e o Sr. de Condillac, os raciocínios em sensações?¹⁰

6. A oposição acima é um claro antecedente de uma outra, bem mais célebre, pois consagrada pela versão canônica, mas que opõe Leibniz não ao hoje obscuro Condillac, e sim mais uma vez a Locke:

⁸ DIDEROT, D.; D’ALEMBERT, J. *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, vol. V (1755), pp. 586a-588b.

⁹ Cf. CHARRAK, A. *Empirisme et Théorie de la Connaissance*.

¹⁰ MÉRIAN, J. *Parallèle de Deux Principes de Psychologie*, p. 382, tradução nossa.

Numa palavra: Leibniz intelectualizou os fenômenos, tal como Locke sensualizara os conceitos do entendimento no seu sistema de noogonia (se me permitem usar estas expressões), isto é, considerara-os apenas conceitos de reflexão, empíricos ou abstratos. Em vez de procurar no entendimento e na sensibilidade duas fontes distintas de representações, que só em ligação podiam apresentar juízos objetivamente válidos acerca das coisas, cada um destes grandes homens considerou apenas uma delas que, em sua opinião, se referia imediatamente às coisas em si, enquanto a outra nada mais fazia que confundir ou ordenar as representações da primeira.¹¹

Quanto à Crítica da Razão Pura, cabe observar que os termos *racionalismo*, *racionalista* e derivados ocorrem apenas duas vezes e apenas na segunda versão do texto kantiano, em passagens ademais muito próximas (B416, B418). Na edição consultada, porém, esses termos aparecem outras vezes: uma vez na quarta capa, cinco vezes na introdução de Alexandre Morujão (uma das quais em nota de rodapé como título de um outro livro sobre Kant). Não se pode dizer de forma alguma que tal introdução seja um ponto fora da curva. Ao contrário, os termos Racionalismo e Empirismo são hoje amplamente disseminados na análise da filosofia kantiana, e a própria *Crítica da Razão Pura*, pretensa fonte da divisão, se mostra como outro texto-fonte que, contra todas as expectativas, não movimentava literalmente esse par conceitual. Ali, o adjetivo *empírico*, em aparente ressonância do uso por Wolff, aparece muito mais frequentemente do que o termo “Empirismo”, ocorrendo este último em uma única seção, embora repetidamente (A466/B494ss.), oposta na verdade ao “Dogmatismo”.

Críticas à Versão Canônica da História da Filosofia Moderna

Diremos, portanto, que o Empirismo, embora apresente-se na versão historiográfica atualmente aceita como uma vertente importante do período moderno, é o polo gravemente subestimado pela historiografia consagrada como cânone. As acepções negativas do termo de charlatanismo ou cegueira, presentes na *Enciclopédia*, parecem infundir as conotações do termo, enquanto o Racionalismo parece ganhar ainda mais dignidade como a oposição europeia ao “utilitarismo” inglês (termo aliás flagrantemente anacrônico). Na versão canônica, só David Hume se salva entre os “empiristas”, pois, com um tiro no escuro, teria deflagrado o projeto crítico kantiano. Assim, toda a modernidade está posta em função de Kant, num movimento que obscurece toda a história pregressa à reformulação historiográfica. Um último sintoma curioso das observações que ora fazemos é um livro publicado em 1864 sobre Condillac que opõe sua filosofia, rotulada como um “empirismo”, ao “racionalismo” da corrente kantiana.¹²

Como já dissemos, não somos de modo algum os primeiros a notar isso. O primeiro exemplo de crítica contundente a essa versão da história em bloco foi-nos encontrado já há alguns anos no trabalho de Gaukroger.¹³ Segundo ele, o contraste entre Empirismo e Racionalismo chega a ser inútil, tamanho o número de incompreensões que traz a reboque. O autor atribui a versão canônica a Kuno Fischer (1824-1907), historiador da filosofia kantiano,

¹¹ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, A271 / B327.

¹² Cf. RHÉTORÉ, F. *Condillac ou l'Empirisme et le Rationalisme*.

¹³ GAUKROGER, S. *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility*, pp. 155-157.

que teria tido o objetivo de transferir o eixo do debate em direção à epistemologia e a uma oposição diversa da Platônica-Aristotélica, pretensamente típica de um período anterior. Gaukroger observa, porém, com alguns exemplos, que há autores rotulados como racionalistas com mais afinidade a certos empiristas do que aos próprios racionalistas: entre exemplos, ele aponta a proximidade conceitual de Malebranche e Berkeley.

Muitas outras críticas deste tipo podem ser mencionadas. O livro citado de Charrak inicia-se como um franco questionamento do “pioneirismo de Kant” quanto a certas questões epistemológicas que já haviam na verdade sido exploradas pelos “empiristas”, em especial a da noção de *consciência*, o que Husserl e Cassirer já teriam também percebido.¹⁴ O autor do artigo consultado sobre a Psicologia de Wolff também se queixa do obscurecimento que a influência kantiana incide sobre o projeto wolffiano.¹⁵

Contudo, a principal conquista atual para o esclarecimento desses meandros é talvez o trabalho de um formidável grupo de pesquisadores italianos, publicado em quatro volumes e editados por Giovanni Santinello, intitulado “Modelos da História da Filosofia”.¹⁶ Essa *história da história da Filosofia* reconstitui não apenas as versões anteriores sobre o período moderno, mas é capaz afinal de localizar com mais precisão a origem da Versão Canônica. Ela permite, por exemplo, reconhecer como imprecisa a hipótese de Gaukroger que a atribui a Kuno Fischer, pois há outros antecedentes na esteira do qual este se insere. Aos trabalhos editados por Santinello, por sua vez, recorrem os autores da mais recente e incisiva crítica à divisão entre Racionalismo e Empirismo, Anstey e Vanzo, em trabalho de 2023.¹⁷ Eles elencam então uma série de textos que, desde meados do século XX, buscaram fazer alguma crítica à oposição canônica Empirismo-Racionalismo. Reunimos a bibliografia aventada por estes autores num Apêndice ao final deste artigo.

Munidos da leitura destas e de outras fontes, recentes ou não, procedemos, portanto, a recontar a origem da Versão Canônica; a recontar então a versão anterior da história da Filosofia Moderna suplantada pela historiografia kantiana; enfim, a apontar algumas sequelas que a reformulação do cânone moderno trouxe para a compreensão do período.

Breve reconstituição atualizada da origem da Versão Canônica

A versão mais recente da origem dessa nova historiografia a identifica como kantiana. Reinhold, Tennemann e outros, pretensamente seguindo Kant, foram os pontos de partida da Versão Canônica (*standard narrative*). Embora as obras de Reinhold sejam o pontapé inicial desta reformulação, é, todavia, a história de Tennemann que figura como obra seminal para a instituição da narrativa que ainda prevalece sobre o período moderno.¹⁸

De modo geral, a filosofia kantiana foi apresentada por seus defensores como capaz de resolver os problemas eternos da filosofia, e o único modo de interpretação exaustiva da

¹⁴ CHARRAK, A. *Empirisme et Théorie de la Connaissance*, pp. 7-17.

¹⁵ ARAUJO, S. *A Ideia de uma Ciência da Alma: Christian Wolff e o Surgimento da Psicologia Científica na Alemanha*.

¹⁶ SANTINELLO, G.; PIAIA, G. (eds.), *Models of the History of Philosophy* (vols. II e III).

¹⁷ Cf. ANSTEY, P.; VANZO, A. *Experimental Philosophy and the Origins of Empiricism*, Cap. 8. Agradeço a Sacha Zilber Kontic (UFAL) por indicar-me pela primeira vez esta preciosa referência.

¹⁸ Para toda esta seção, ver REINHOLD, K. *Briefe über die Kantische Philosophie*; TENNEMANN, W. *Geschichte der Philosophie*; SANTINELLO, G. (ed.), *Models of the History of Philosophy*, vol. III, Cap. 11, Kantianism and the Historiography of Philosophy, pp.769-787; ANSTEY, P.; VANZO, A. *Experimental Philosophy and the Origins of Empiricism*, Cap. 9: Reinhold, Tennemann, and the Rise of Empiricism, pp. 258-284.

história da filosofia e de seu significado. Assim, as filosofias anteriores, unilaterais e provisórias, seriam meros estágios da razão humana em busca de si mesma.

Estas posições fazem ressoar declarações de Kant a respeito da “via certa da ciência”. Porém, Anstey e Vanzo argumentam enfaticamente que, embora Kant dê os elementos necessários à constituição dessa história, ele mesmo não a produz completamente, e sequer dá os traços que lhe deram a aparência de inevitabilidade. Ainda assim, Kant dá azo a quatro pontos fundamentais: que a história da filosofia é parte da filosofia, e, portanto, a verdadeira filosofia é a responsável por organizá-la; que a sequência temporal das doutrinas se funda na capacidade cognitiva humana; que é a natureza da psicologia humana que torna evidente a inevitabilidade desse processo; e que o Criticismo é um caminho do meio entre Dogmatismo e Ceticismo – mas não entre Empirismo e Racionalismo.

A divisão entre Racionalismo e Empirismo parece penetrar o vocabulário alemão desde meados dos anos 1780; há, porém, trabalhos recentes que buscam nuançar a influência de Reinhold como definitiva, uma vez que a filosofia kantiana ganhou apoio importante ao longo do período 1783-1786, e as *Cartas* de Reinhold só são publicadas em 1786-7. Nessa ascensão dos termos, houve também crítica intensa a seu uso, apontado como um abuso de palavras. O próprio Kant, porém, troca o “noologismo” anterior por “Racionalismo” como termo corrente a partir de 1788. Autores menos conhecidos, como Pistorius e Selle, caracterizam suas próprias posições como empiristas desde o final da década de 1780. Contudo, os principais vieses que caracterizariam a Versão Canônica ainda não estão aqui presentes.

As *Cartas sobre a Filosofia Kantiana* de Reinhold, publicadas no *Teutsche Merkur*, popularizam ao autor e à filosofia kantiana. Sua perspectiva histórica parte da constatação de uma profunda crise do mundo histórico e cultural, para a qual a filosofia kantiana seria a única solução, pois ofereceria uma saída às alternativas do Empirismo e do Racionalismo, que seriam ademais as duas únicas posições dogmáticas possíveis, representadas por Locke e Leibniz. Assim, o nexos geral da história da filosofia pode ser deduzido ao se tomar o ponto de vista kantiano, que opõe o impulso empírico, propriamente histórico, mas interessado, ao impulso moral desinteressado de verve kantiana. Essas posições tiveram seus oponentes já na Alemanha, como Meiners e principalmente Tiedemann. Reinhold, porém, fornece a passagem dessas posições para os historiadores da filosofia, na qual a própria história é minorada diante da lógica superior que explica a combinatória de posições filosóficas possíveis, pretensamente aduzida pela filosofia kantiana. A história da filosofia, portanto, viria a ser encarada por outros autores como encarregada de fornecer o sistema de todos os sistemas possíveis.

Reinhold, além dos dogmatismos positivos do Empirismo e do Racionalismo, supõe como sistemas possíveis o Ceticismo, cujo epítome é David Hume, e o Criticismo kantiano, caracterizado também como uma “filosofia sem atributos”. Isto elege quatro livros indispensáveis para a história da filosofia moderna: o *Ensaio* de Locke, os *Novos Ensaios* de Leibniz, o *Tratado* de Hume e a primeira *Crítica* de Kant. Ademais, Kant aparece, em espírito “proto-hegeliano”, como uma espécie de *Aufhebung* da antinomia entre os dois dogmatismos.

O criticismo, portanto, forneceria a ferramenta definitiva de interpretação para a história da filosofia, gerando a totalidade da combinatória de posições possíveis. Não há, para esses autores, interesse real entre as conexões estabelecidas entre a filosofia e a história social, política ou cultural.

Entre vários autores alemães menores a nuançar, criticar ou contribuir a essa versão da

história, o trabalho de Tennemann aparece como o mais definitivo. Historiador da filosofia e tradutor, Tennemann apresenta a filosofia de Hume em sua introdução de 1794 ao *Tratado* como um dos quatro sistemas filosóficos possíveis, além de “causa próxima” da revolução filosófica kantiana. Para Tennemann, na esteira de Reinhold, os historiadores devem estar atentos ao sentido correto (kantiano) de filosofia para determinar a seleção dos conteúdos apresentados, impondo desse modo uma noção específica de filosofia sobre autores alheios a ela. Essa versão da história é claramente teleológica e faz provavelmente parte da polêmica europeia advinda da rivalidade entre diferentes nacionalidades.

Tennemann divide a história do período moderno em duas partes. A primeira, do século XV ao XVII, consiste numa reprodução e combinação de diferentes sistemas. A segunda vai de Bacon e Descartes a Kant. Há ecos da quadripartição kantiana a todo momento, inclusive nos períodos anteriores: Gassendi, o empirista; Cudworth, o racionalista. A epistemologia é eleita como central, entendida como a investigação da origem, da verdade e da certeza do conhecimento. Não se menciona autores como Boyle, Kepler ou Galileu, e se coloca claramente as questões *a priori* da metafísica à frente das investigações “empíricas” da filosofia natural. Embora reconheça a importância da Ética para a filosofia, Tennemann argumenta abertamente que a questão epistemológica é a que melhor demonstra a superioridade kantiana em relação a seus predecessores. Essa versão consiste, portanto, em uma escolha consciente e explicitada da parte de Tennemann.

Mais curioso é que Tennemann, mesmo em sua época, não parece ter sido um autor do mais alto prestígio, mas logrou ainda assim consolidar sua seleção particular de autores, ou seja, proveio os primeiros delineamentos da Versão Canônica. Todos os autores discutidos extensamente por ele fazem parte do cânone atual, e mesmo Berkeley, pouco discutido na história, mas que é enfatizado em sua versão mais curta, o *Manual de História da Filosofia*.¹⁹ Embora não funcione como autoridade, ele produz o começo de uma história que foi e será mais bem investigada por outros autores, a quem reportamos.

Ausente da história de Tennemann está apenas o triunvirato empirista, pois destaca em vez disso Bacon, Hobbes, Locke, Berkeley e Hume. Relações consagradas entre os autores também são estabelecidas claramente ali: Espinoza, Leibniz e Malebranche seriam desenvolvimentos de Descartes, em influência que chega até o “leibniziano” Wolff; Locke escreve contra Descartes, e ocasiona a contraofensiva de Leibniz etc. Os autores avaliam ainda que Tennemann subestima gravemente as influências cruzadas entre autores, isto é, sequer considera a contento a possibilidade de que um autor não esteja submetido à influência majoritária de um único antecessor. Ainda assim, o detalhe do texto de Tennemann abre mais espaço à contingência do que se permite entrever nessas poucas linhas. Em todo caso, essa curta versão da origem da Versão Canônica é incompleta e provisória, mesmo quando se leva o estado atual das pesquisas, e assim permanecerá indefinidamente pela própria natureza do conhecimento histórico.

Convém ainda lembrar que, na França, o movimento reacionário após a revolução, cujo líder foi Victor Cousin²⁰, corrobora com a nova versão e com a distorção geral da memória do Iluminismo na França, que, ao que parece, foi em grande medida reforçado por autores de

¹⁹ Cf. TENNEMANN, W. *A manual of the history of philosophy*, em tradução para o inglês de 1832.

²⁰ Ver as indicações disso em CORREA RODRIGUES, L. *O retorno do recalado: crise e renovação do cânone filosófico na experiência uspiana*, pp. 103-106.

primeiro plano da contrarrevolução, como De Maistre e Bonald.

Portanto, a Versão Canônica veio da recepção de Kant pelos próprios alemães, e se tornaria lugar comum para os falantes de língua inglesa em seguida. Kuno Fischer parece ser uma baliza importante nesses repasses, bem como William James, que expôs os dois triunviratos como parte de um curso em Oxford de 1895. A versão vigora no Brasil. As críticas gerais à versão canônica surgiram desde a década de 1980, e poderiam vingar atualmente.

A História da Filosofia Moderna anterior aos historiadores kantianos

Quanto à versão da história da Filosofia Moderna anterior à ascensão avassaladora da historiografia de viés kantiano, a principal fonte permanece o trabalho editado por Santinello. Mais uma vez, uniremos aqueles apontamentos a resultados próprios.

A compreensão da história europeia até finais do século XVIII se dá através de uma oposição fundamental entre os Antigos e os Modernos, lugar comum de produção e discussão filosófica desde o Renascimento, que se desenvolve em muitas fases e retomadas desde, digamos, meados do século XIV. A constituição de uma ideia de “Modernidade”, mais própria ao século XVIII, envolve ainda uma periodização vaga, mas permanente, entre três fases, a Antiguidade, a Idade Média e a Modernidade. Assim, para que nos valhamos de categorias efetivamente usadas pelos autores daquele período, é necessário acompanhar a retomada das referências antigas, a recusa das referências medievais e a defesa das posições modernas.

A comparação contínua entre antigos e modernos, que leva a fenômenos de maior vulto como a celebrada Querela de fins do século XVII,²¹ que opunha defensores dos modelos literários antigos aos das recentes obras dos contemporâneos, expõe a presença muito mais forte dos autores antigos para a cultura da época, fenômeno apagado pela reformulação mesma do cânone. Segundo Daniel Garber, no século XVII surge a categoria dos *Novatores*, referência de conotação negativa aos filósofos (metafísicos ou da natureza) que se pretendiam “inovadores” da filosofia, retomando e manipulando diferentes correntes e escolas com uma liberdade que a própria Filosofia Antiga, enquanto modo de vida,²² não permitira. Na história dos *Novatores*, inúmeros e de variadas abordagens, ocorre, entretanto, que Descartes seja, aos poucos, selecionado como inovador paradigmático,²³ o que já antecipa e predispõe a adoção de sua figura como marca dos novos tempos, da nova filosofia e do triunfo dos Modernos sobre os Antigos.

A obra do alemão Jakob Brucker, *Historia Critica Philosophiae* (1742-5), aparece como marco central da historiografia de meados do século XVIII. Em sua obra, os modernos são classificados sobretudo como “ecléticos”, rótulo sem dúvida inspirador da descrição da primeira fase da história da filosofia moderna de Tennemann, segundo vimos acima. Brucker enfatiza exatamente que não se tratava de adotar princípios dos antigos de forma estrita, mas da liberdade de combinar essas posições. As categorias de Brucker não são simples nem se reduzem a distinções inequívocas e definitivas, mas classificam de forma intencionalmente vaga os autores segundo “Reformadores de diferentes tipos de filosofia”, os “Autores de

²¹ Cf. FUMAROLI, M. *Les abeilles et les araignées*.

²² Cf. HADOT, P. *O que é a Filosofia Antiga?*

²³ Cf. GARBER, D. *Novatores*.

novas filosofias”, e os “Ecléticos que revivem diferentes disciplinas”.²⁴ Reflexos claros da abordagem de Brucker podem ser encontrados ainda nos artigos da *Encyclopédie* sobre história da filosofia²⁵, na História da Filosofia Moderna de Condillac (*História Moderna*, livro XX), e, já no século XIX, na *História Comparada dos Sistemas de Filosofia* (1804-1822) de Degérando, cuja abordagem também parecerá pouco familiar aos leitores contemporâneos devido às divergências com a Versão Canônica, e que identifica o termo “ecletismo” à “filosofia experimental”.

A abordagem de Condillac, ademais, merece destaque na medida em que classifica os autores entre os da *falsa filosofia* e os da *filosofia verdadeira*. Sob a primeira alcunha, e de forma surpreendente, incluem-se todos os autores que hoje chamamos simplesmente filósofos: Descartes, Gassendi, Fontenelle, Bayle etc. (caps. 3-4). Quanto aos “verdadeiros filósofos” citados nos capítulos seguintes, são autores aos quais não costumamos chamar mais de filósofos, mas sim de *cientistas*: Kepler, Galileu, Newton etc. Para o autor, a “verdadeira filosofia” só merece este título quando for uma filosofia da natureza. Isso atesta um movimento de aproximação entre a filosofia e as ciências desde meados do século XVIII que foi apagado no mesmo movimento de reescrita da história da filosofia sob sua acepção eminentemente kantiana. Essa é, entretanto, apenas uma das sequelas da Versão Canônica.

Sequelas da Versão Canônica da História da Filosofia do Período Moderno

Ao que tudo indica, portanto, as sequelas da adoção da Versão Canônica ainda nos oprimem. Não descreveremos aqui exaustivamente seus efeitos nocivos à compreensão do período moderno, apenas apontaremos os que nos parecem os principais deles.

Primeiramente, a antinomia entre Empirismo e Racionalismo induz um viés tipológico à historiografia, já denunciado, e que se adequa ao ponto de vista kantiano. A seleção, porém, inclui a valorização de certas produções às expensas de outras, em avaliação que não se adequa às posições correntes do século que visa periodizar. A historiografia muda os opositores: não mais Leibniz e Condillac, como em Mérian, mas Leibniz e Locke. O nome de Condillac é apagado, mas não é de forma alguma o único. Trazemos ainda o exemplo de Bérigard, professor em Pádua no início do século XVII, apontado por Brucker como “reformador da filosofia parmenidiana”, lembrado pelos artigos da Enciclopédia, exaltado por Condillac como personagem central para a superação do “aristotelismo”, e completamente esquecido atualmente. Há pouquíssimos artigos dedicados a sua figura, em qualquer língua que seja. A forma pela qual figuras históricas passam de heróis de um tempo a notas de rodapé eruditas (com alguma sorte) nos séculos seguintes é um aspecto que há de causar admiração em qualquer pessoa com algum interesse pela disciplina histórica.

Estas constatações permitiriam a pesquisas futuras, ademais, interrogar por que motivo autores como esses e outros que não de ser redescobertos em meio a versões hoje esquecidas da historiografia eram tão importantes para seus contemporâneos, e por que não o eram mais para os kantianos (nos quais nós, como geração, nos incluímos); a partir daí, será possível averiguar por exemplo se as mesmas funções históricas são reatribuídas a novos personagens, ou se é antes a própria narrativa histórica que muda como um todo. Portanto, conclamamos

²⁴ Cf. ANSTEY, P.; VANZO, A. *Experimental Philosophy and the Origins of Empiricism*, Tabela 9.2, p. 277.

²⁵ Cf. sobretudo o artigo *Éclectisme* (*Histoire de la Philosophie Ancienne et Moderne*) de Diderot, vol. V, pp. 270a-291a.

futuros pesquisadores a dedicar-se a estas questões.

Em segundo lugar, a Versão Canônica se vale da concepção especificamente kantiana de certos conceitos como parâmetro crítico para a Filosofia em geral, “sem atributos”, o que em muito obscurece o estudo e a discussão da forma pela qual tais conceitos se desenvolveram historicamente entre as obras de inúmeros autores. De nossa parte, constatamos que a distinção entre *analítico* e *sintético*, tomada mesmo pelos historiadores mais cuidadosos do ponto de vista “neutro”, ou seja, do monopólio kantiano, dificulta a compreensão de qualquer texto metodológico anterior às três Críticas. Anstey e Vanzo, por sua vez, elegem a atitude quanto às noções de *sistema* e de *hipótese* como problemas obscurecidos pela distinção Empirismo-Racionalismo²⁶. Sob a posição triunfalista kantiana, que se arroga a conquista da metodologia definitiva, investigar a história da própria elaboração metodológica se torna um desafio gigantesco; afinal, um “empirista” deve obviamente rechaçar os sistemas e as hipóteses, o que não seria necessariamente mister a um “filósofo experimental”.

De modo lateral, observe-se que a forma historiográfica da Versão Canônica, que descreve o confronto de dois triunviratos, corre o risco de ser emulada e repetida de maneira acrítica por autores posteriores que a tomem como modelo padrão, conscientemente ou não. Encontramos algo parecido com isso num trabalho recente que, longe de se propor como uma história das ideias, mas antes como trabalho conceitual para disciplinas contemporâneas da linguagem, repete esse modo de classificação de forma desastrosa.²⁷

Contudo, os efeitos nefastos da Versão Canônica não incidem apenas sobre o período moderno, mas também sobre a História da Filosofia Antiga e sobre a História da Filosofia Contemporânea. Sobre a primeira, lembremos que aquela concepção rígida de filosofia, pretensamente *a priori* e universal, logo seria retomada e aprimorada por Hegel e outros autores com vistas à exclusão sumária, por princípio, de todo o pensamento não grego e não europeu. A História da Filosofia de Brucker e dos Enciclopedistas, por outro lado, admite e dedica espaço para as filosofias dos Caldeus, dos Persas, dos Egípcios, dos Celtas, dos Indianos, dos Japoneses, dos Chineses, dos Canadenses.²⁸ Por outro lado, a distorção perpetrada pela Versão Canônica da filosofia moderna europeia leva a aceitar como dado que “O Ocidente” nunca pensou segundo categorias alheias àquelas valorizadas pelo próprio cânone, gerando uma incompreensão que leva a buscar justamente no que é alheio ao Ocidente – a filosofia oriental – aquilo que apenas se supõe que o Ocidente nunca teve, mas que foi em verdade suprimido pela Versão Canônica. Dessa forma, aspectos como a cisão entre sujeito e objeto, aquela entre pensar e fazer, entre natureza e cultura e outras foram em verdade criadas e reforçadas pela historiografia kantiana que se tornou canônica. Ela obscurece, ademais, as disciplinas encarregadas de explicar e investigar os fenômenos não consagrados pelo cânone, como se passou de forma catastrófica para a Química.

Embora trabalhos como os de Latour e Stengers reconheçam o caráter ideológico da

²⁶ ANSTEY, P.; VANZO, A. *Experimental Philosophy and the Origins of Empiricism*, p. 297.

²⁷ Referimo-nos aqui a TAYLOR, C. *The Language Animal*, que opõe as opiniões filosóficas sobre a linguagem de Hobbes-Locke-Condillac às de Hermann-Herder-Humboldt, num esquema que colapsa à simples menção de Leibniz. Está claro que agregar times opostos de filósofos desta forma exige assimilá-los e simplificá-los para além de qualquer uso mais rigoroso de suas ideias, conceitos e influências históricas.

²⁸ Para um trabalho recente a denunciar a estratégia historiográfica de exclusão de todos os povos não europeus da categoria de “Filosofia”, veja-se o trabalho de PARK, P. *Africa, Asia and the History of Philosophy*. Melhores apontamentos não de ser encontrados ainda no quarto volume do trabalho conjunto editado por Santinello, de 2022, que não consultamos.

Versão Canônica, eles não tinham ainda condições de analisar sua constituição histórica.²⁹ Essa observação não deve ser tomada como crítica aos autores, uma vez que a tarefa só poderia ser executada por um grande número de pesquisadores, e apenas após o reconhecimento geral de um problema a ser averiguado a respeito disso, o que foi posto em relevo em parte justamente por seus trabalhos. Ainda assim, seria preciso revisitar suas obras a partir dos resultados recentes da historiografia.

Uma Proposta para a Reforma da Versão Canônica

A proposta positiva aventada por Anstey e Vanzo para a reforma do cânone, e à qual aqui subscrevemos, consiste em confrontar a oposição Empirismo-Racionalismo a uma outra, construída sob a oposição entre um princípio metafísico *especulativo* e uma estratégia *experimental* de obtenção dos conhecimentos naturais. Essas duas alcunhas de fato descrevem a própria distinção empírico-racional segundo utilizada por Wolff, pois, como vimos, “Filosofia experimental” é a expressão usada pelos próprios autores modernos para referir-se à escola filosófica inglesa gestada no contexto da Royal Society, e cujo *Ensaio* de Locke surge como uma espécie de manifesto epistemológico. Na filosofia experimental inglesa, porém, não há uma oposição estrita entre experiência e raciocínio, mas a concepção de uma complexa interrelação entre as palavras e as coisas (*Res/Verba*), seguindo a tradição filosófica da Antiguidade, e que se conjuga à interrelação entre a Ciência e a Arte, segundo as categorias preferidas pelos modernos. Em todo caso, não se trata jamais de uma oposição entre o “empírico” e o “racional”, mas de uma oposição entre as experiências não elaboradas discursivamente, por um lado, e sua efetiva abstração e elaboração numa generalidade discursiva, por outro. É esse ainda o nexos entre Ciência, conhecimento abstrato e discursivo, isto é, teórico, e Arte, conhecimento geral da eficácia particular, não o “prático” singular (cuja caricatura é cumprida pelo termo “empírico” na Versão Canônica), mas uma formulação discursiva e geral dos procedimentos práticos eficazes.

Vemos assim a motivação para que o “Empirismo” tenha sido escrito como um triunvirato inglês e mais próprio ao século XVIII, pois são essas de fato características da história da Filosofia Experimental, que encontra na filosofia de Bacon uma fonte, no ambiente da Royal Society de Londres, sua consolidação, no sucesso newtoniano, seu triunfo, e sua decisiva disseminação no século das Luzes, caracterizado por uma anglomania que atinge até mesmo o coração da Academia de Ciências de Berlim.

Ademais, substituir “Empirismo” por “Filosofia Experimental” evidencia a negligência da história das ciências da parte dos filósofos, tanto no currículo da graduação quanto na própria pesquisa acadêmica.³⁰ A principal sequela que essa proposta de reforma do cânone visa sanar, portanto, é o afastamento entre os problemas da Filosofia e os problemas abordados pelas demais disciplinas, científicas ou não. Levar a sério essa reforma implicaria fundir o problema epistemológico moderno à questão da revolução científica, outro tema canônico amplamente criticado e revisto pela pesquisa contemporânea e incluso entre os mais caros ao cânone.³¹ Essas duas frentes de revisão, porém, unem-se na contestação de tendências

²⁹ LATOUR, B. *Jamais fomos modernos*; STENGERS, I. *A Invenção das Ciências Modernas*.

³⁰ ANSTEY, P.; VANZO, A. *Experimental Philosophy and the Origins of Empiricism*, p. 298.

³¹ Ver MILLER, D.; JALOBÉANU, D. (eds.): *The Cambridge History of Philosophy of the Scientific Revolution*.

genericamente atribuídas às ciências do período moderno sem ressalvas, como “matematização”, “mecanização”, entre outras.

Entretanto, Anstey e Vanzo reportam ainda um problema levantado contra a proposta: o de que, uma vez que a versão canônica dos fatos foi dominante no mundo anglófono desde o começo do século XX, ela já produziu efeito retroativo, pois passou a ser usada pelos filósofos do século XX para classificar suas próprias posições. Esse fato atesta que uma historiografia enviesada é capaz de influenciar a produção intelectual daquela época que a toma como referência.³² Não retomamos aqui a discussão que se defende dessa acusação nem a preferência que alguns autores contemporâneos do mundo anglófono sustentam pela manutenção da oposição entre Racionalismo e Empirismo, baseada nesse fato. Sugerimos, porém, que sob esta perspectiva conclua-se que “Empirismo” e “Racionalismo” são termos técnicos filosóficos não da Filosofia Moderna, mas sim da Filosofia Contemporânea, isto é, do período posterior a Kant.

A questão da retroação da historiografia sobre o presente, isto é, que a versão do passado que o presente toma como verdadeira influencia decisivamente sua própria produção, pode ser aludida por um conto de Borges incluso em *Ficções: Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*, a respeito do qual o próprio autor diz o seguinte:

Es quizá el cuento más ambicioso mío. Es la idea de la realidad transformada por un libro. Pero una vez que yo escribí ese cuento, me sentí muy vanidoso. Es la idea de un libro que transforma toda la realidad y transforma el pasado. Me di cuenta de que eso había ocurrido siempre. Porque al fin de todo nosotros somos obra de la Biblia y de los Diálogos platónicos.³³

Deve-se observar que as metonímias de Borges para o cânone não impedem que a questão permaneça contingente, pois inevitavelmente histórica. Ademais, entre os livros que transformam o passado, não se encontram apenas os textos elevados a canônicos, mas também a própria historiografia que fornece um fio a agregá-los e organizá-los como inestimável colar de pérolas, e que presumivelmente predispõe certas interpretações de conjunto à história. Essa constatação nos propicia então um questionamento mais amplo a respeito do papel do cânone em nossa disciplina.

Reflexões Gerais sobre o Papel do Cânone e sua Reforma

Vimos que uma revolução historiográfica pode ocultar um período anterior como parte da estratégia de fortalecimento de uma interpretação específica para a narrativa histórica geral de um período. A Versão Canônica nos coloca a uma maior distância do período Moderno, ou das Luzes, podendo tornar seus textos até mesmo ilegíveis, a depender do apagamento e distorção incididos sobre o contexto necessário à sua compreensão. Perscrutar mais de perto a elaboração por Reinhold e Tennemann da Versão Canônica da história da filosofia moderna destaca vieses de exposição que poucos aceitariam atualmente, mas que são afinal aceitos sem

³² ANSTEY, P.; VANZO, A. *Conclusion*, p. 297ss.

³³ BORGES, J.; CARIZZO, A. *Borges el Memorioso*, p. 222. Agradeço a referência a Ícaro González Ferreira (USP), membro do grupo interdisciplinar extraoficial *Gramática, Retórica, Imagem e Metafísica* (GRIM), composto por membros de diversas especialidades ligados à Universidade de São Paulo.

crítica na condição de consagrados pela tradição. Porém, percebe-se dessa análise também que todo autor, no momento em que se propõe a reformular o cânone, precisa lidar com questões fundamentais: que noção de filosofia adotar? Buscar uma exposição neutra ou não? Ler o passado sob a lente do presente ou por si mesmo?³⁴

Os efeitos da Versão Canônica se fazem sentir numa crítica recente já mencionada:

Daí que, do ponto de vista do ensino de filosofia, conceber a narrativa usual da história da filosofia moderna (seus marcos, suas caracterizações, seus autores) como a expressão pura e simples da universalidade filosófica é desconsiderar as relações de poder que possibilitaram tornar tal narrativa, e não outra, a história oficial da filosofia moderna, aquela que merece ser pesquisada, ensinada, divulgada.³⁵

Função indexadora do cânone: o Cânone, portanto, atua como instrumento de organização da pesquisa, do ensino, e ferramenta principal de indexação da literatura passada, fornecendo e enviesando desde o princípio as orientações de pesquisa.³⁶ Para a história particular da reforma do Cânone Moderno, vemos ainda que ele se conjuga à reforma institucional da universidade alemã por Wilhelm Humboldt, que dá à Filosofia um papel específico em meio às disciplinas universitárias.³⁷ O papel das questões político-históricas da reserva de lugar entre as dignidades disciplinares, por sua vez, foi explorado pelos trabalhos do filósofo da ciência Timothy Lenoir, e parece-nos que poderiam com proveito ser estendidos às relações entre quaisquer disciplinas em geral.³⁸

O que é o cânone? Parece-nos que a resposta a essa questão é indissociável da questão educacional. Para isso, é preciso preliminarmente fundir o sistema educacional das crianças, escolar, ao dos adultos, a pesquisa, a historiografia e a metodologia. O cânone nada mais é, afinal, que o currículo consolidado institucionalmente em uma época segundo uma tradição educacional. A tradição, aquilo que é passado (latim *trado* = *trans* + *do*), se constitui através das instituições encarregadas de gerir e promover o repasse do que é encarado como valioso. Essa não é uma questão simples, pois decidir quais conhecimentos transmitir é infinitamente mais difícil do que efetivamente passá-los.³⁹ Dessa forma, um professor, tendo uma vez tomado conhecimento dos resultados aqui expostos, não poderá ofertar um curso padrão que oponha o Racionalismo e o Empirismo segundo a Versão Canônica sem que problematize também as distorções historiográficas e o peso que elas têm para o cânone.

O que é uma disciplina? Se o cânone é o conjunto consolidado do currículo, este por sua vez se divide em áreas e disciplinas. A definição de uma disciplina qualquer, portanto, é tautológica: uma disciplina é aquilo que se ensina sob seu nome num contexto educacional. Essa solução foi-nos fornecida pelo clássico trabalho de Walter Ong que investigou a

³⁴ ANSTEY, P.; VANZO, A. *Experimental Philosophy and the Origins of Empiricism*, pp. 283-4.

³⁵ JESUS, R. *A modernidade e suas sombras: problemas historiográficos no ensino de filosofia*, p. 102.

³⁶ Cf. ECO, U. *From the Tree to the Labyrinth*.

³⁷ Cf. RABOSSI, E. *En el comienzo Dios creó el Canon: Biblia berolinensis*. Esse trabalho merece sem dúvida ser mais amplamente lido e estudado.

³⁸ LENOIR, T. *Instituting Science: The Cultural Production of Scientific Disciplines*.

³⁹ Passamos ao largo aqui da questão freireana da “educação bancária”, uma vez que, segundo pensamos, essa é a perversão da verdadeira educação, e que nenhum repasse histórico se dá passivamente. Tomamos o receptor de uma transmissão, portanto, como agente ativo, quer se trate de alunos numa sala de aula, quer de autores que retomam o trabalho de seus antecessores.

constituição da “Dialética” no contexto da filosofia de Petrus Ramus: por dialética compreende-se simplesmente aquilo que se ensina nas aulas de Dialética.⁴⁰ Acreditamos que essa conclusão vale para todas as disciplinas, inclusive a Filosofia. Mas isso significa, por outro lado, que a compartimentação estrita das competências, sendo esse o funcionamento das divisões disciplinares atuais, é prejudicial à compreensão enciclopédica global, à influência recíproca entre os conhecimentos e, principalmente, à compreensão dos períodos históricos passados, uma vez que as divisões disciplinares são um efeito contingente e histórico da organização educacional de uma sociedade.

O que é a Filosofia? Se se tomam como verdadeiras as conclusões anteriores, segue-se que a Filosofia, enquanto rótulo que cumpre uma função indexadora de determinados conteúdos, não é mais nem menos que o próprio cânone filosófico ensinado, isto é, o que quer que seja ensinado atualmente sob a alcunha de “Filosofia”. Se é assim, a “Filosofia Moderna” como concebida pela Versão Canônica é exatamente e nada além que um *crescendo* rumo à apoteose kantiana. Buscamos mostrar que essa compreensão não corresponde a contento a fatos históricos já bem estabelecidos, e que essa incoerência já vem sendo sentida e contestada por muitos pesquisadores há algumas décadas. Mas o que poderia ser a Filosofia além disso? Ora, a Filosofia será o que quer que o currículo filosófico se torne. Rabossi corrobora com nossas apostas quando escreve a partir da assunção de que *a Filosofia como atualmente constituída tem pouco mais de duzentos anos*.⁴¹

Essa constatação coloca duros desafios para uma reforma efetiva do cânone, pois inclui uma revisão e reformulação dos currículos com vistas a acomodar as novas descobertas, inclusive as que põem a perder certos pressupostos consagrados pela Versão Canônica. Retorna aqui um lugar comum das Luzes: a dificuldade de reformar a engessada instituição universitária. Como convencer aqueles que têm o poder que eles não sabem tudo a respeito do que julgam saber, que teriam que se atualizar e reaprender de novo aquilo que sabiam? Em verdade, não apenas a universidade ou o sistema estritamente educacional deve ser repensado, mas sim todo o ecossistema educacional e informacional sob a ampla perspectiva do tripé Ensino, Pesquisa e Extensão (vertente que não pode ser excluída visto o papel desmedido das redes sociais para a filosofia contemporânea). A posição isolada da Filosofia em meio às outras disciplinas, outra sequela de tomar como dada a acepção kantiana de Filosofia, afasta nossa disciplina das demais áreas, tornando-a mais vulnerável a ataques políticos que não promoverão as mudanças que aqui discutimos, mas provavelmente a empurrarão ainda mais para a irrelevância. Pois, afinal, a Filosofia atual não apoia os demais conhecimentos nem se apresenta como Mãe das Ciências, como em outras épocas se disse que devia e se imaginou que poderia. Entretanto, como dissemos no início deste texto, não visamos solucionar as questões, mas abri-las.

Outras novas vertentes de renovação do cânone. Concordamos de forma intransigente que a reforma do cânone exige que se recupere a memória de etnias, povos, países, indivíduos e todo grupo social anteriormente excluído da produção filosófica. Essas abordagens pluralizam as questões incluídas sob o rótulo “Filosofia” e encontram aliados valiosos que reformulam muitos aspectos do cânone. Porém, as questões que aqui trazemos não seriam solucionadas apenas com as críticas ao cânone em voga atualmente, pois o cerne do problema

⁴⁰ ONG, W. *Ramus and the Decay of Dialogue*, pp. 156-157.

⁴¹ RABOSSO, E. *En el comienzo Dios creó el Canon: Biblia berlinensis*, p. 13.

do cânone é a *própria definição da disciplina*, que ultrapassa os problemas de gênero, cor e classe porque os inclui a todos, uma vez que a disciplina é definida através de *acordos internos ao poder que independem dos parâmetros particulares de exclusão*, mas envolvem também quem pode ou não tomar parte numa disciplina. Trata-se, portanto, de uma questão de economia política, relativa à divisão social do trabalho e à distribuição de recursos para a pesquisa e o ensino. Os aspectos de gênero, raça e classe são fundamentais aqui. Afinal, os efeitos nefastos produzidos pela história canônica da Filosofia não consistem apenas na exclusão de autores de outras regiões, etnias e classes, mas também de ideias e abordagens marginais que foram minoradas, sufocadas ou sumariamente suprimidas.

A esse respeito, há trabalhos recentes que recuperam o papel dos países ibéricos na Revolução Científica. Por mais cínico que poderia parecer promover certas nacionalidades coloniais em meio a outras, parece-nos que o problema é complexo e que, a se manter o imperativo de rigor e fidelidade histórica, essas cascatas de exclusão devem ser levadas a sério e expostas em toda a sua complexidade. Sendo assim, a preferência a certas nacionalidades, etnias, gêneros e classes não é essencial à questão do cânone, mas contingente, própria a cada contexto histórico particular. Que sorte a nossa constatar, portanto, que a história, inclusa a história da filosofia, não é o território das essências.

Reescrever a História. Desde o século XVIII, aventa-se o lugar comum de que a “modernidade” precisa reescrever a História constantemente.⁴² É nisso que consistiu, afinal, a reescrita consciente da história da filosofia por Tennemann. É acaso necessário, então, que o que está à margem permaneça à margem? As margens só existem em relação a um curso principal, e essas posições relativas mudam com o tempo. Segundo Koselleck, a Modernidade propõe entre os séculos XVI e XVIII novos critérios aplicáveis a todas as eras, inclusive as passadas. No XVIII, período muito ciente do caráter histórico da existência humana, apesar do que se possa dizer com base na Versão Canônica, todos esses critérios foram formulados e coordenados de várias formas. Portanto, propondo-nos “Modernos”, podemos usar o termo como o mais apropriado à mediação teórica de diferentes pontos de vista. Uma mudança deste tipo poderia promover um ganho de dignidade para disciplinas como a própria história, a pedagogia, a teoria literária, entre outras.

Seria infantil supor que o objetivo final deste artigo se resuma a um ataque à filosofia do próprio Kant. Repetimos que o cânone é uma questão de política *contemporânea*, pois é disso que trata a historiografia, em conflitos travados entre autores que produzem presentemente, quer recorram ou não enfaticamente a referências passadas. Assim, não nos pronunciamos contra Kant, que já não escreve há mais de dois séculos, mas contra o papel ainda dado a sua imagem por atores e instituições contemporâneos. A revisão da historiografia deve esforçar-se em favor da democratização do cânone. Não nos encontramos em condições de compreender a importância estruturante do cânone, e as formas de reformulá-lo para nossos próprios propósitos conscientes? Não é possível recontar uma outra história da Filosofia, mais próxima das ciências e das artes, mais interdisciplinar, mais integrada e mais bem estruturada, de modo a compor de modo mais eficaz os esforços conjuntos de diferentes áreas? Acreditamos ter mostrado que o processo já está em curso.

A ampla questão do cânone é advinda da memória humana, em sua necessidade de

⁴² KOSELLECK, R. *The Eighteenth Century as the Beginning of Modernity*.

organização e sistematização esquemática e sumária para orientar-se em meio a um volume potencialmente infinito de aspectos, observações, autores e obras. Por outro lado, compreendê-la exige tornar não só a História e a Filologia nobres disciplinas, mas proclamar ainda a promoção de uma história das historiografias como o único método capaz de manter o cânone perpetuamente *sub judice*, em favor dos interesses políticos, educacionais e filosóficos de uma dada época. Em nosso caso, da nossa.

Referências bibliográficas

- ANSTEY, Peter R.; VANZO, Albert: *Experimental Philosophy and the Origins of Empiricism*. Cambridge University Press, 2023.
- ARAUJO, Saulo de Freitas. A Ideia de uma Ciência da Alma: Christian Wolff e o Surgimento da Psicologia Científica na Alemanha. *DoisPontos*, 17(1), (2020), pp.44-51. <https://doi.org/10.5380/dp.v17i1.74871>
- BACON, Francis: The New Organon, in: SPEDDING, James; ELLIS, Robert Leslie; HEATH, Douglas Denon (orgs.): *The Works of Francis Bacon*. Vol. IV. Londres: Longmans & Co. et al., 1870.
- BORGES, Jorge Luis; CARRIZO, Antonio: *Borges el Memorioso: Conversaciones de Jorge Luis Borges con Antonio Carrizo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1982.
- BRUCKER, Jacob. *Historia critica philosophiae a tempore resuscitatarum in occidente literarum ad nostra tempora*. 5 volumes. Leipzig: Weidemann et Reich, 1742-1745.
- CANIZARES-ESGUERRA, Jorge. Iberian Science in the Renaissance: Ignored How Much Longer? *Perspectives on Science*, vol. 12, n. 1, 2014, pp.86-124.
- CHARRAK, André: *Empirisme et Théorie de la Connaissance: réflexion et fondement des sciences au XVIIIe siècle*. Paris: Vrin, 2009.
- CONDILLAC, Étienne Bonnot: *Oeuvres philosophiques; texte établi et présenté par Georges Le Roy*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947-51.
- CORREA RODRIGUES, Lucas Vinicius. O retorno do recalcado: crise e renovação do cânone filosófico na experiência uspiana. *Cadernos De Ética E Filosofia Política*, 44(2), 2025, pp.101-116. <https://doi.org/10.11606/issn.1517-0128.v44i2p101-116>
- DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean Le Rond: *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*. 1751-1765. <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/>
- ECO, Umberto. From the Tree to the Labyrinth. ECO, Umberto: *From the Tree to the Labyrinth: Historical Studies on the Sign and Interpretation*. Trans. Anthony Oldcorn. Harvard University Press, 2014, pp.03-94.
- FERREIRA DA COSTA, Virginia Helena; DELA BANDERA, Mauro. Propostas epistêmicas sobre o cânone filosófico: uma apresentação política. *Cadernos De Ética E Filosofia Política*, 44(2), 2025, pp. 08-23. <https://doi.org/10.11606/issn.1517-0128.v44i2p8-23>
- FUMAROLI, Marc. Les abeilles et les araignées. FUMAROLI, Marc (org.): *La querelle des anciens et des modernes: XVIIe-XVIIIe siècles*. Paris: Gallimard, 2001.
- GARBER, Daniel: Novatores. MILLER, David Marshall & JALOBEANU, Dana: *The Cambridge History of Philosophy of the Scientific Revolution*. Cambridge University Press, 2022, pp.35-57.

- GAUKROGER, Stephen: *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility; Science and the Shaping of Modernity, 1680-1760*. Oxford University Press, 2011.
- HADOT, Pierre. *O que é a Filosofia Antiga?* Loyola, 1999.
- JESUS, Rodrigo Marcos de. A modernidade e suas sombras: problemas historiográficos no ensino de filosofia. *Filosofia e Educação*, [S. l.], v. 10, n. 1, 2018, pp. 90-120. DOI: 10.20396/rfe.v10i1.8652000
- KANT, Immanuel: *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- KOSELLECK, Reinhart: *The Eighteenth Century as the Beginning of Modernity*. trans. Todd Presner. KOSELLECK, Reinhart: *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford University Press, 2002.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: Ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 1994.
- LENOIR, Timothy. *Instituting Science: The Cultural Production of Scientific Disciplines*. Stanford University Press, 1997.
- LOCKE, John. *Ensaio sobre o Entendimento Humano*. Trad. port. Eduardo Abranches de Soveral. Dois volumes. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2014.
- MÉRIAN, Johann Bernhard. *Parallèle de Deux Principes de Psychologie*. *Histoire de l'Académie Royale des Sciences et Belles Lettres, Année MDCCLVII [1757]*. Berlim: Haude et Spener, MDCCLIX [1759].
- MILLER, David Marshall & JALOBEANU, Dana: *The Cambridge History of Philosophy of the Scientific Revolution*. Cambridge University Press, 2022
- ONG, Walter Jackson. *Ramus, Method and the Decay of Dialogue: From the Art of Discourse to the Art of Reason*. Harvard University Press, 1958.
- PARK, Peter K. J.. *Africa, Asia, and the History of Philosophy. Racism in the Formation of the Philosophical Canon, 1780-1830*. State University of New York Press, 2013.
- RABOSSI, Eduardo. *En el comienzo Dios creó el Canon: Biblia berolinensis*. Buenos Aires: Gedisa, 2008.
- REINHOLD, Karl Leonhard. *Briefe über die Kantische Philosophie*. Leipzig, 1790.
- RHÉTORÉ, François. *Condillac ou l'Empirisme et le Rationalisme*. Paris: Auguste Durand, 1864.
- SANTINELLO, Giovanni; PIAIA, Gregorio (eds.). *Models of the History of Philosophy. Volume II: From Cartesian Age to Brucker*. Springer Netherlands, 2013.
- SANTINELLO, Giovanni; PIAIA, Gregorio (eds.). *Models of the History of Philosophy: Volume III: The Second Enlightenment and the Kantian Age*. Springer Netherlands, 2015.
- STENGERS, Isabelle. *A Invenção das Ciências Modernas*. São Paulo: Editora 34, 2002.
- TAYLOR, C.: *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Harvard University Press, 2016.
- TENNEMANN, Wilhelm Gottlieb: *Geschichte der Philosophie*. 12 volumes. 1798-1819.
- TENNEMANN, Wilhelm Gottlieb. *A Manual of the History of Philosophy*. Trans. Rev. Arthur Johnson. Oxford: D. A. Talboys, 1832.

APÊNDICE:

Obras referidas por Anstey & Vanzo (2023, Cap. 8, pp.234-257) como exemplos que questionaram a divisão canônica Racionalismo-Empirismo desde meados do século XX:

I) *Ordem alfabética*: Aaron 1971, Antognazza 2004, Bracken 1974, Clarke 1982, Daniel 2007, Engfer 1996, Garber 2001, Gaukroger 2010, Gentile 1966, Haakonssen 2006, Holzhey and Mudroch 2005, Hunter 2007, Ishiguro 1986, Laporte 1950, Loeb 1981, Luce 1934, Norton 1981, Papadimitriou 1981, Rescher 1979, Schmauke 2002, Scruton 1994, Tonelli 1959, Watson 1993.

II) *Ordem cronológica*:

- Luce, A. A. (1934) *Berkeley and Malebranche: A Study in the Origins of Berkeley's Thought*, Oxford: Oxford University Press.
- Laporte, Jean Marie Frédéric (1950) *Le rationalisme de Descartes*, 2nd ed., revised and enlarged, Paris: Presses Universitaires de France. **(empirismo de Descartes)**
- Tonelli, Giorgio (1959) *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768: Saggio di sociologia della conoscenza*, vol. 1 (only published), Turin: Edizioni di 'Filosofia'.
- Gentile, Marino (1966) *Se e come è possibile la storia della filosofia*, Padua: Liviana.
- Aaron, Richard I. (1971) *John Locke*, 3rd ed., Oxford: Clarendon Press. **(racionalismo de Locke)**
- Bracken, Harry M. (1974) *Berkeley*, New York: St. Martin's Press. **(racionalismo de Berkeley)**
- Rescher, Nicholas (1979) *Leibniz: An Introduction to His Philosophy*, Oxford: Basil Blackwell.
- Loeb, Luis E. (1981) *From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*, Ithaca: Cornell University Press. **(racionalismo de Berkeley)**
- Norton, David Fate (1981) 'The myth of British Empiricism', *History of European Ideas*, 1, pp. 331-44.
- Papadimitriou, E. (1981) 'Zu den philosophiegeschichtlichen Voraussetzungen der Kantischen Kritik der reinen Vernunft', in *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses: Mainz. 4.-8. April 1981*, ed. Gerhard Funke, 2 vols., Berlin: de Gruyter, i.1, pp. 39-47.
- Clarke, Desmond M. (1982) *Descartes' Philosophy of Science*, Manchester: Manchester University Press. **(empirismo de Descartes)**
- Ishiguro, Hidé (1986) 'Pre-established harmony versus constant conjunction: a reconsideration of the distinction between Rationalism and Empiricism', in *Rationalism, Empiricism, and Idealism: British Academy Lectures on the History of Philosophy*, ed. Anthony Kenny, Oxford: Clarendon Press, pp.61-85.
- Watson, Richard A. (1993) 'Shadow history in philosophy', *Journal of the History of Philosophy*, 31, pp. 95-109.
- Scruton, Roger (1994) *Modern Philosophy: An Introduction and Survey*, London: Sinclair-Stevenson.
- Engfer, Hans-Jürgen (1996) *Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophiegeschichtlichen Schemas*, Paderborn: Schöningh.
- Garber, Daniel (2001) 'Descartes and experiment in the Discourse and Essays', in *Descartes Embodied*, Cambridge: Cambridge University Press, pp.85-110.
- Schmauke, Stephan (2002) *Wohlthätigste Verirrung: Kants kosmologische Antinomien*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Antognazza, Maria Rosa (2004) 'Review of Steven Nadler, ed., *A Companion to Early Modern Philosophy*', *Philosophical Quarterly*, 54, pp. 473-6.
- Holzhey, Helmut and Mudroch, Vilem (2005) *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, Lanham: Scarecrow Press.
- Haakonssen, Knud (2006) 'The history of eighteenth-century philosophy: history or philosophy?', in Haakonssen, Knud, ed. (2006) *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, 2 vols.,

- Cambridge: Cambridge University Press., 1, pp. 3–25.
- Daniel, Stephen H. (2007) 'The harmony of the Leibniz–Berkeley juxtaposition', in: Phemister, Pauline and Brown, Stuart, eds. (2007) *Leibniz and the English-Speaking World*, Dordrecht: Springer., pp. 163–80.
- Hunter, Ian (2007) 'The history of philosophy and the persona of the philosopher', *Modern Intellectual History*, 4, pp. 572–600.
- Gaukroger, Stephen (2010) *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility: Science and the Shaping of Modernity, 1680–1760*, Oxford: Clarendon Press.



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v18i3.71931>

Revista Trágica

Volume 18 - Número 03 ISSN 1982-5870

Charles Darwin sob a luz do Século das Luzes

Charles Darwin in the Light of the Age of Enlightenment

Walter Valdevino Oliveira Silva  

Doutor em Filosofia (PUCRS). Professor do Departamento de Filosofia, UFRRJ
Seropédica, RJ, Brasil. Contato: waltervaldevino@gmail.com

Resumo: Nenhum intelectual elabora suas teorias em um vácuo conceitual, e o naturalista Charles Darwin é um bom exemplo de como ideias são moldadas por um contexto de influências sociais, políticas e filosóficas – no caso, o Século das Luzes. Iniciarei explorando esse contexto histórico-intelectual. Em seguida, examinarei o impacto da Lunar Society de Birmingham – grupo informal de pensadores e inovadores que se reuniam durante a Revolução Industrial britânica. Essa rede, que incluía seu avô paterno Erasmus Darwin e seu avô materno Josiah Wedgwood, influenciou o jovem Charles por meio da filosofia transformista, universalista e orgânica de Erasmus. Por fim, destacarei a influência do Iluminismo Escocês nos aspectos sociais da teoria da evolução, mostrando como Darwin incorporou ideias de Adam Smith e David Hume, sobretudo em *The Descent Of Man*. Conceitos como ordem espontânea, luta pela existência e simpatia foram adaptados do pensamento escocês, oferecendo base conceitual à sua visão sobre a natureza e a humanidade. Mostro que, em contraste com a apropriação do pensamento escocês, o legado do Iluminismo Francês sobre as ideias de Darwin foi de natureza predominantemente formal, moldando a estrutura metodológica e científica, em vez de fornecer o conteúdo central de seus mecanismos evolutivos.

Palavras-chave: Charles Darwin; Iluminismo Escocês; Erasmus Darwin; Lunar Society; Evolução Cultural.

Abstract: No intellectual develops their theories in a conceptual vacuum, and the naturalist Charles Darwin is a good example of how ideas are shaped by a context of social, political, and philosophical influences – in this case, the Age of Enlightenment. I will begin by exploring this historical-intellectual context. Next, I will examine the impact of the Lunar Society of Birmingham – an informal group of thinkers and innovators who met during the British Industrial Revolution. This network, which included his paternal grandfather Erasmus Darwin and his maternal grandfather Josiah Wedgwood, influenced the young Charles through Erasmus's transformist, universalist, and organic philosophy. Finally, I will highlight the influence of the Scottish Enlightenment on the social aspects of the theory of evolution, showing how Darwin incorporated ideas from Adam Smith and David Hume, especially in *The Descent of Man*. Concepts such as spontaneous order, struggle for existence, and sympathy were adapted from Scottish thought, offering a conceptual basis for his vision of nature and humanity. I show that, in contrast to the appropriation of Scottish thought, the legacy of the French Enlightenment on Darwin's ideas was predominantly formal in nature, shaping the methodological and scientific framework rather than providing the central content of his evolutionary mechanisms.

Keywords: Charles Darwin; Scottish Enlightenment; Erasmus Darwin; Lunar Society; Cultural Evolution.

Introdução

Nenhum intelectual formula suas ideias em um vácuo conceitual, e a obra do naturalista Charles Darwin (1809-1882) é um excelente exemplo de como as grandes teorias científicas são moldadas pelo ambiente cultural e por correntes filosóficas preexistentes. A teoria da evolução por seleção natural, sintetizada por Darwin em sua *A origem das espécies*, de 1859, é resultado da absorção e reinterpretação de conceitos forjados décadas antes e durante o chamado Século das Luzes, cujo ápice ocorreu na segunda metade do século XVIII.

Assim, o objetivo deste texto é analisar parte da dívida intelectual de Charles Darwin com o pensamento do século XVIII, concentrando-me em três pilares inter-relacionados. Primeiramente, abordarei algumas visões de mundo pré-darwinistas e o contexto do Iluminismo, através da leitura feita por Peter J. Bowler em *Evolution: the history of an idea*. Em seguida, comentarei a respeito da influência da Lunar Society de Birmingham, uma sociedade científica informal composta por industrialistas e intelectuais, da qual participaram Erasmus Darwin (1731-1802), avô paterno de Charles Darwin, e seu avô materno Josiah Wedgwood (1730-1795). Para tal, utilizarei a obra *The Lunar Men: The Inventors of the Modern World 1730-1810*, da historiadora Jenny Uglow. Por fim, encerrarei mostrando que a influência do Iluminismo sobre a obra de Darwin, em termos de conteúdo, se dá primordialmente com a absorção do Iluminismo Escocês em sua teoria da evolução, particularmente em sua obra *The Descent Of Man*, de 1871.¹ Publicada doze anos depois da primeira edição de *A Origem das Espécies*, *The Descent Of Man* é fortemente influenciada pelo Iluminismo Escocês, incorporando conceitos como os de ordem espontânea, de individualismo metodológico e, sobretudo, o de simpatia – inspirado em David Hume (1711-1776) e Adam Smith (1723-1790), que atua como mecanismo de herança na esfera cultural, no sentido não genético, mas de transmissão social intergeracional. Frequentemente relegada a um segundo plano devido à resistência em aplicar os conceitos da evolução a aspectos psicológicos humanos,² *The Descent Of Man* é essencial para a compreensão da origem da moralidade, da evolução social e das crenças religiosas.

O que estou defendendo, portanto, é que o Iluminismo Francês teve pouca influência, em termos conceituais diretos – ou seja, em oferecer um vocabulário causal para explicar mecanismos –, sobre a teoria de Darwin. Isso ocorreu porque mesmo seus autores mais radicais, tais como Denis Diderot (1713-1784), Barão d’Holbach (1723-1789) e Conde de Buffon (1707-1788), ficaram enredados com as tentativas infrutíferas e intermináveis de defender a teoria da geração espontânea, que se mostrou cientificamente errada já na época. Tentando combater a explicação divina sobre a origem da vida, esses pensadores acabaram por se prender a uma teoria que, logo em seguida, se mostrou cientificamente equivocada, o que impossibilitou a abertura para se pensar concepções de transformação e evolução da vida.

¹ Utilizarei as seguintes edições para fazer as citações, que traduzirei: DARWIN, Charles. *The Descent Of Man And Selection In Relation To Sex*. Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2009 e DARWIN, Charles. *The Descent Of Man And Selection In Relation To Sex*. Volume 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

² BOWLER, Peter J. *Evolution: The History of an Idea*, p. 291.

Visões de mundo pré-Darwin e o Iluminismo

O surgimento e a difícil consolidação³ do darwinismo só podem ser entendidos em contraste com as cosmovisões anteriores que ele subverteu. O cerne da resistência à teoria de Charles Darwin não foi apenas científico, mas, sobretudo, cultural, teológico – e, até hoje, teleológico. A crença de que a natureza se baseia em um padrão fixo ou tipo ideal, com um propósito intrínseco – proveniente da teleologia grega e, posteriormente, adaptada pela visão cristã da criação divina –, é ela própria um mecanismo cognitivo humano que é produto da seleção natural.⁴ Essa visão de um universo hierárquico e planejado estendeu-se de modo profundo à filosofia e aos ideais sociais, gerando um conjunto complexo de negacionismos que persistem até hoje, muitas vezes de forma inconsciente mesmo em pessoas que, racionalmente, afirmam aceitar a teoria da evolução e suas implicações.⁵

A teoria da evolução, portanto, implica a eliminação dessa visão tipológica da natureza, através da qual cada espécie viva se basearia em um padrão fixo e pré-determinado. Ao invés de um plano preordenado, o darwinismo explica a diversidade de espécies como sendo o resultado de um processo de tentativa e erro que resulta em desperdício massivo e morte de um grande número de seres vivos não adaptados – ou menos adaptados – a seus ambientes.

O início da derrocada científica da ordem cósmica teleológica remonta ao advento da chamada Revolução Mecanicista dos séculos XVI-XVII. Pensadores como Nicolau Copérnico (1473-1543), Galileu Galilei (156-1642), Johannes Kepler (1571-1630), Isaac Newton (1643-1727),⁶ Francis Bacon (1561-1626), entre outros, estabeleceram as bases conceituais para o pensamento moderno – e, posteriormente, para a Teoria da Evolução – introduzindo uma nova Cosmologia e uma Física que confrontavam a cronologia bíblica e a clássica e errada data de 4004 a.c., proposta para o surgimento da Terra pelo arcebispo James Ussher (1581-1656).⁷ A Revolução Mecanicista, portanto, abre caminho para a ideia de que o mundo é formado por átomos sem propósito, retirando o ser humano do lugar de centro de uma suposta criação divina. A espécie humana se torna mais uma espécie que habita um determinado planeta, sem superioridade sobre o resto da natureza. Essa ênfase nas leis naturais, em oposição aos milagres divinos, abriu espaço para o questionamento da fixidez biológica.

Esse deslocamento cosmológico, é claro, ainda não era uma teoria da evolução. Ele foi, antes, um reordenamento do que se considerava explicável por causas naturais. Mas foi a partir dele que a Biologia e a História Natural posterior, do século XVIII, passaram a buscar

³ “A conversão da comunidade científica e da cultura do século XIX à aceitação do evolucionismo foi um processo muito mais complexo. Muito do evolucionismo do final do século XIX era de natureza não darwinista. Assim, a aceitação da ideia geral de evolução na década de 1860 deve ser dissociada do processo pelo qual a teoria da seleção [natural] veio a dominar a biologia quase um século depois.” (Ibidem, p. 23.)

⁴ KELEMEN, Deborah. *Are children “intuitive theists”?* Reasoning about purpose and design in nature, pp. 295-301; Cf. também DENNETT, Daniel C. *The intentional stance* e VARELLA, Marco Antonio Correa. *The biology and evolution of the three psychological tendencies to anthropomorphize biology and evolution*, art. 1839.

⁵ Cf. BOYER, Pascal. *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*.

⁶ Cf. DIJKSTERHUIS, Eduard Jan. *The mechanization of the world picture*.

⁷ Cf. USSHER, James. *Annales Veteris Testamenti, A Prima Mundi Origine Deducti: Una Cum Rerum Asiaticarum Et Aegyptiacarum Chronico*; USSHER, James. *Annales Veteris Testamenti. Pars posterior*; USSHER, James. *The annals of the world deduced from the origin of time, and continued to the beginning of the Emperour Vespasians reign, and the total destruction and abolition of the temple and common-wealth of the Jews....*

algum princípio de inteligibilidade que dispensasse o milagre divino. Isso foi feito, com frequência, de modo ambíguo e intelectualmente instável: ou recaindo em animismos materialistas, com a ideia de que a matéria possuía alguma força vital intrínseca, ou tentando compatibilizar a mutabilidade da vida com algum tipo de plano disfarçado. Em termos filosóficos, isso significa que a teleologia não desaparece: ela é empurrada para outras zonas do discurso, reaparecendo como “progresso necessário”, “perfeição”, “escala natural” ou “tendência de desenvolvimento”. O que Darwin fará – e é aqui que começa seu poder conceitual – é recusar a própria gramática desses consolos.

Bowler, ao reconstruir o longo percurso histórico intelectual anterior ao darwinismo, chama atenção para um impasse central: por séculos, grande parte das tentativas de compreender a vida na Terra esteve presa às “muitas tentativas de ver o desenvolvimento da vida na Terra como o desdobramento de um plano divino”.⁸ Esse ponto é fundamental porque identifica o alvo real que estou apontando como resistência cultural: não se trata apenas da ideia de transformação das espécies, mas da recusa em aceitar que a ordem das coisas vivas possa ser o subproduto cego de variações, contingências e eliminações. É por isso que, mesmo quando o transformismo está presente, ele frequentemente continuava acompanhado de um teatro teleológico: muda-se para continuar dizendo, no fundo, que “devia” mudar.

O Iluminismo Francês e o paradoxo da classificação

Nesse contexto, o Iluminismo Francês ocupa uma posição paradoxal. Por um lado, ele intensifica a confiança nas leis naturais, na observação, na descrição sistemática e na universalidade do conhecimento – o que estou chamando, aqui, de influência formal positiva na construção do terreno conceitual que, posteriormente, permitirá o surgimento da teoria da evolução. Mas, por outro, o Iluminismo Francês tendeu a tratar a natureza como um catálogo, e não como um processo histórico. A leitura foucaultiana, em grande parte endossada por Bowler,⁹ é útil. Em *Les Mots et les choses*, Foucault descreve o gesto clássico de ordenar o real pela taxonomia, como se a inteligibilidade consistisse em fixar identidades e diferenças em um quadro sincrônico. Esse impulso classificatório é, por definição – como hoje sabemos a partir da perspectiva evolutiva –, incompatível com um mundo em que as próprias categorias biológicas são instáveis e em que a história dos seres vivos pressupõe ramificações e extinções.

Bowler também enfatiza que a cultura iluminista francesa exibiu uma

[...] quase total falta de interesse na possibilidade de a própria mente humana ter evoluído. Os materialistas podem insistir que a mente é um mero subproduto do cérebro, mas não abordaram a questão de como o cérebro de um animal poderia expandir suas capacidades para se tornar humano. A maioria dos filósofos permaneceu convencida da uniformidade da natureza humana; para eles, todos os humanos, em todos os tempos, pensaram basicamente da mesma maneira. Mesmo a ideia de progresso social demorou a ser plenamente articulada. Muitos teóricos sociais durante o Iluminismo adotaram uma busca essencialmente ahistórica pelas leis do comportamento humano.¹⁰

⁸ BOWLER, Peter J. *Evolution: The History of an Idea*, p. 2.

⁹ *Ibidem*, p. 20.

¹⁰ BOWLER, Peter J. *Evolution: The History of an Idea*, p. 50.

Como veremos, analisando o Iluminismo Escocês, isso não é um mero detalhe, já que um entendimento robusto da teoria da evolução implica necessariamente ficar claro que ela não é apenas uma teoria sobre plantas e animais, mas – por consequência óbvia – uma teoria sobre nós, humanos. A teoria da evolução também é uma teoria sobre a genealogia da cognição, da moralidade, da religião, do tribalismo, do medo, do apego a essências, entre outras características que marcam nosso funcionamento psicológico e social. O Iluminismo, em larga medida, tomou a mente como uma superfície educável, mas não como um produto do processo evolutivo. Isso implica que ele preparou um terreno metodológico – através das ideias fundamentais de observação, ciência pública, anticlericalismo etc. – mas sem preparar o que, ainda hoje, é a consequência mais desconfortável de todas, a naturalização do humano. O Iluminismo forneceu instrumentos metodológicos e formais, mas não conseguiu abrir vias para o que, depois, seriam as implicações antropológicas da naturalização darwinista.

O pré-darwinismo é, nesse sentido, uma história de tentativas de salvar alguma forma de direção no meio do movimento – ou do caos, se preferirmos. Passam a surgir teorias de leis do desenvolvimento, de tendências internas, de escalas naturais, de degenerações e de aperfeiçoamentos. Tudo isso revela o esforço intelectual de tentativas de recusa em aceitar a consequência mais brutal que o darwinismo introduzirá posteriormente, a da ausência de finalidade intrínseca.

O darwinismo compromete não somente teleologias antigas, mas também teleologias “seculares” que, no fundo, estavam disfarçadas de ideais de história universal e de progresso inevitável. A resistência ao darwinismo não vem apenas do púlpito, mas também de certos humanismos filosóficos que dependem, secretamente, de um humano “fora da natureza”. Quando a evolução é levada a sério, o humano deixa de ser o sujeito privilegiado do cosmos e se torna um caso particular de uma linhagem animal – um caso com linguagem, cultura, instituições e violência, mas ainda assim um caso natural.

O materialismo francês e a geração espontânea

É nesse sentido que o Iluminismo francês, especialmente com seus representantes materialistas e anticristãos, surge como um aliado ambíguo. Sua influência sobre Darwin foi predominantemente formal, e não substantiva, e acabou – agora que podemos olhar retrospectivamente – se tornando um exemplo histórico de como um anticlericalismo pode ser cientificamente improdutivo quando se fixa na pressa de substituir Deus por qualquer coisa.

A obsessão com a geração espontânea é ilustrativa. Trata-se de uma antiga hipótese, de matriz aristotélica, depois reavivada, de que seres vivos, inclusive microrganismos, poderiam surgir diretamente da matéria inerte, sob certas condições, como se acreditou ver nos experimentos de John Turberville Needham (1713-1781) e de Conde de Buffon (1707-1788) com frascos – supostamente – fechados. Para autores como Denis Diderot (1713-1784) e Barão d’Holbach (1723-1789), a abiogênese oferecia uma saída ideológica: se a vida “nasce” diretamente da matéria sob certas condições, então a criação divina é dispensável. O problema é que isso ainda não era uma teoria da evolução (é uma teoria da *origem imediata* das coisas vivas) e, pior, era uma teoria empiricamente frágil já naquele próprio momento, sendo

progressivamente contestada por refinamentos experimentais como os do italiano Lazzaro Spallanzani (1729-1799) a partir de 1769:

Em uma série de experimentos realizados com John Turberville Needham, Buffon alegou ter encontrado microrganismos crescendo em frascos de molho de carne que haviam sido esterilizados e depois selados do ar (Needham, 1748). Esses experimentos foram subsequentemente criticados por Lazzaro Spallanzani (1769), que argumentou – com razão, como entendemos hoje – que os frascos não haviam sido esterilizados o suficiente para destruir todos os esporos dos quais os microrganismos cresciam.¹¹

O que se vê é um deslocamento apressado: troca-se o milagre divino pelo “milagre materialista” da matéria animada, e, com isso, se mantém, por outra via, um conforto teleológico: a vida “tinha” que aparecer de qualquer forma.

Para explicitar por que esse “milagre materialista” permanece, em larga medida, um conforto teleológico travestido, é preciso mencionar alguns autores que, no século XVIII, pavimentam o caminho – mas sem dar o passo decisivo – rumo a uma explicação integralmente não-finalista para a vida.

Em John Locke (1632-1704), por exemplo, se cristaliza um dos grandes paradoxos do período: a confiança epistemológica na experiência convive com uma relativa cegueira histórica quanto ao próprio sujeito. Locke exercerá uma pesada influência com sua noção de *tábula rasa* e sua consequente implicação na ideia de que o indivíduo é maleável e que a educação e as instituições poderiam moldá-lo:

Apesar da tendência de menosprezar as faculdades mentais de outras raças, a maioria dos pensadores europeus manteve-se fiel à visão tradicional de que a natureza humana era uniforme em todo o mundo. A mente humana possuía capacidades não encontradas nos animais, e a filosofia mais popular do Iluminismo buscava explicar essas capacidades. A filosofia “sensacionista”, derivada do *Ensaio sobre o Entendimento Humano* de John Locke, de 1690 (reimpressão de 1975), proclamava que todo o conhecimento era derivado dos sentidos. A mente era um sistema para processar essas sensações e as ideias delas derivadas. Locke insistia que não existiam ideias inatas, desviando assim a atenção da possibilidade de a mente ser governada por instintos derivados de nossa natureza corporal. A questão de como o corpo gera sensações foi deixada de lado para concentrar-se nas leis que governam a própria mente.¹²

Essa concepção, ao mesmo tempo em que solapa o inatismo metafísico clássico, evidentemente não produziu uma teoria da evolução natural da mente. Como já mencionado, Bowler observa que os iluministas não tinham interesse em considerar a possibilidade de que a mente humana tivesse evoluído ou que os humanos tivessem vindo da ancestralidade animal. Dizendo de outro modo, de acordo com a concepção de *tábula rasa*, a mente torna-se “moldável”, mas não “evoluível”. Isso resulta em um tipo de *antiteleologia parcial*: expulsa-se o fim teológico do cosmos, mas preserva-se, por uma via indireta, a excepcionalidade do humano como horizonte normativo que prescindiria de qualquer explicação biológica.

¹¹ *Ibidem*, p. 79.

¹² *Ibidem*, p. 53.

Essa concepção lockeana, que não abre espaço para considerações sobre transformação ou evolução, acaba por se conectar harmonicamente ao espírito classificatório que, no século XVIII, ganha hegemonia com Carl Linnaeus (1707-1778), e com a *nova história natural*:

Quando o naturalista sueco Karl von Linné, mais conhecido pelo seu nome latinizado Carolus Linnaeus, criou o sistema moderno de classificação biológica, fê-lo com base na imagem de um universo divinamente ordenado. Linnaeus acabou por admitir que novas espécies poderiam surgir com o tempo, mas a sua principal explicação para o processo era a hibridização — que simplesmente recombina as características das espécies existentes. Este período assistiu ao último florescimento do interesse pelo antigo conceito da cadeia do ser, um sistema de classificação em que as categorias são organizadas da forma mais simples possível, numa linha reta. O primeiro sistema transmutacionista verdadeiramente abrangente, o de Lamarck, ainda continha elementos desta forma linear de pensar. Apenas um punhado dos materialistas mais radicais do Iluminismo ousou especular que novas formas orgânicas poderiam surgir por um processo que envolvia a combinação aleatória de átomos — e estes estavam mais interessados na geração espontânea do que na transmutação.¹³

Para Bowler, nesse sentido, Michel Foucault, em *Les Mots et les choses*, descreve muito bem como essa taxonomia tornou-se símbolo de uma era em que conhecer implicava ordenar e nomear. Essa classificação linneana passou a ser um dos grandes projetos científicos do período: a natureza, cada vez mais, passou a ser vista como uma cadeia de ser relativamente estável, e a taxonomia funcionava tanto como método quanto como ideal de inteligibilidade. Assim, a história natural iluminista se apaixonou por quadros, taxonomias, famílias, gêneros e séries, mas sem ainda dispor de um princípio genuíno de transformação. Essa paixão pela ordem pode ser intelectualmente importante ao criar comparabilidade, mas, ao mesmo tempo, pode ser filosoficamente perigosa porque tende a confundir arranjo com causa. É nesse sentido que Bowler recupera a leitura foucaultiana: a história natural pré-evolucionista, ao transformar o mundo vivo em um sistema de identidades e diferenças estáticas, teria tornado impensável a construção das bases conceituais para o que seria, depois, uma concepção darwinista da vida como um processo histórico aberto.

Quando o foco muda para os franceses que tentam historicizar a natureza, o dilema volta com força: como introduzir a ideia de mudança real sem reincidir na ideia de finalidade? Em Benoît de Maillet (1656-1738), por exemplo, encontra-se um transformismo ainda rudimentar, mas notavelmente ousado para a época. Ele propõe uma origem marinha da vida e chega a especular sobre a linhagem humana a partir de formas aquáticas, articulando essa imaginação com uma leitura de fósseis e estratos, isto é, com indícios materiais de temporalidade natural.¹⁴

Já em Pierre Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759), a mudança aparece associada à geração e à hereditariedade, com a hipótese de “variações acidentais” que poderiam, em princípio, acumular-se e produzir novidades.¹⁵ Mas Bowler enfatiza que essa abertura não se converte em ruptura plena com a teologia. Maupertuis não pretendeu abolir a criação divina,

¹³ Ibidem, pp. 49-50.

¹⁴ Ibidem, pp. 72-73.

¹⁵ Cf. MAUPERTUIS, Pierre-Louis Moreau de. *Vénus physique*.

e o transformismo permaneceu como possibilidade especulativa, não como teoria causal robusta.¹⁶ Aqui, se vê, de novo, o padrão: o Iluminismo Francês avança até o flerte com os conceitos de mudança, acaso e tempo, mas não encara a consequência mais radical de uma natureza que produz forma e adaptação sem qualquer garantia prévia.

É com Georges-Louis Leclerc (1707-1788), Conde de Buffon, que o problema se torna estruturalmente inevitável, porque seu materialismo o obriga a explicar a origem dos seres vivos sem recorrer a um ato criador.¹⁷ Bowler mostra como Buffon, ao postular que o planeta fora inicialmente quente demais para sustentar vida, precisa supor um processo natural para o surgimento dos primeiros seres.¹⁸ Para isso, ele recorre justamente à geração espontânea, apoiando-se nos já mencionados experimentos realizados conjuntamente com John Turberville Needham, nos quais microrganismos surgiriam em caldos supostamente esterilizados e selados – mas que, como se sabe, não foram realizadas corretamente. Além disso, mesmo quando Buffon aceita mudanças geográficas e variações, ele continua preso a moldes relativamente fixos. Sua natureza ainda reproduz padrões determinados, e o horizonte de variação não se abre como um processo ilimitado. O custo do antiteleologismo buffoniano é paradoxal: para dispensar a criação divina, ele precisa de uma natureza que faz nascer formas, só que, sem um mecanismo de seleção, essa natureza tende a reaparecer como força produtiva quase providencial, apenas com uma nova linguagem.

É exatamente nesse ponto que entram alguns dos materialistas mais radicais: Julien Offray de La Mettrie (1709-1751), Denis Diderot (1713-1784) e Paul-Henri Thiry, (1723 -1789), o Barão d'Holbach. La Mettrie é exemplar por levar às últimas consequências o programa mecanicista aplicado ao ser humano: o “homem-máquina” dissolve a fronteira ontológica entre corpo e mente, apresentando a cognição como efeito de organização material.¹⁹

Mas é com Diderot que se encontra a intuição mais próxima – ainda que incompleta – do que depois será crucial ao darwinismo: a natureza como experimentação, produção de “monstruosidades”, tentativa e erro, com estruturas que podem surgir sem desenho prévio. O próprio Bowler, entretanto, insiste no limite: Diderot especula transformações e enfatiza variação, monstruosidades e recombinações ao acaso, mas sem um mecanismo adaptativo contínuo.²⁰

Já d'Holbach, no *Système de la nature*, radicaliza a crítica à religião como sustentáculo da repressão social e reivindica um materialismo sem concessões. Para ele, processos mentais emergiriam quando a matéria se organiza em corpos vivos, e a geração espontânea tenderia a ser concebida como reação química em condições apropriadas.²¹

A tensão interna e central dessas concepções é que, ao abolir o *design*, essas visões materialistas frequentemente precisam atribuir à própria matéria um dinamismo tão fértil que o risco de “reanimação” do mundo (como princípio vital difuso) volta a rondar o discurso. Assim, a teleologia reaparece como *metafísica da produtividade*, não como plano divino explícito:

¹⁶ BOWLER, Peter J. *Evolution: The History of an Idea*, pp. 73-75.

¹⁷ Cf. DE BUFFON, Georges-Louis Leclerc Comte. *Histoire naturelle générale et particulière*.

¹⁸ BOWLER, Peter J. *Evolution: The History of an Idea*, pp. 75-81.

¹⁹ Cf. LA METTRIE, Julien Offray de. *L'Homme machine*. Cf. também BOWLER, Peter J. *Evolution: The History of an Idea*, pp. 81-82.

²⁰ *Ibidem*, pp. 82-84.

²¹ BOWLER, Peter J. *Evolution: The History of an Idea*, pp. 83-84.

ao tentar explicar a vida como produto de processos materiais, os filósofos foram forçados a atribuir as propriedades da vida à própria matéria. [...] Dado, no entanto, as limitações das técnicas biológicas disponíveis, o materialismo do século XVIII frequentemente degenerava em uma espécie de animismo. Humanos e animais só podiam ser vistos como máquinas, atribuindo as propriedades da vida à própria matéria.²²

Esse cenário histórico nos ajuda a situar por que a passagem do século XVIII para Darwin não é uma simples herança, mas uma ruptura seletiva. Darwin só conseguirá eliminar o “milagre materialista” quando encontra um princípio que, sem intenções e sem garantias, produz ordem a partir de variações. É por isso que, do ponto de vista histórico-intelectual, faz sentido dizer que o Iluminismo Francês forneceu instrumentos tais como a crítica ao *design*, a naturalização do humano, uma abertura para a consideração de grandes escalas temporais e a pluralidade de formas, mas não “entregou” o mecanismo por trás disso.

Essa dinâmica ajuda a explicar por que Darwin, ao herdar o século XVIII, não herda dele as explicações sobre a origem e a evolução da vida. O darwinismo não nasce da tese de que “a vida surge”. Ele nasce da tese de que, uma vez existindo replicação com variação, a ordem aparente pode emergir sem projeto. A pergunta decisiva não é “como a vida começou?”, mas, mais precisamente e sob outra perspectiva, “como a complexidade adaptativa se acumula sem intenção?”.

Influência da Lunar Society de Birmingham em Charles Darwin

Avancemos algumas décadas e passemos para alguns comentários sobre o ambiente social inglês da segunda parte do século XVIII e início do século XIX, que, com suas redes, sociedades científicas, práticas experimentais e valores políticos, contribuiu para tornar certas ideias habituais antes mesmo de serem cientificamente demonstradas. A Lunar Society de Birmingham foi, nesse sentido, um laboratório histórico. Não se tratou exatamente de uma “origem” do darwinismo, mas foi um dos ambientes no qual se aprendeu a olhar para a natureza com uma mistura específica de empirismo, ambição explicativa e desprezo por explicações mágicas.

Segundo a reconstrução da historiadora Jenny Uglow em *The Lunar Men: The Inventors of the Modern World 1730-1810*, a Lunar Society, ativa sobretudo entre 1765 e 1813, reunia médicos, inventores, industriais e filósofos que se encontravam na cidade inglesa de Birmingham nas noites de lua cheia. Birmingham, a pouco menos de 200 km de Londres, foi um dos berços da Revolução Industrial Inglesa. A Lunar Society ilustrou bem a ideia de transformação do conhecimento humano como empreitada coletiva, e não como obra de um cientista ou autor trabalhando de modo solitário. No contexto da Revolução Industrial, foi esse melhor entendimento das leis da natureza que passou a permitir um domínio técnico sobre o mundo muito mais eficiente em diversas áreas como manufaturas, desenvolvimento de novas e melhores máquinas, engenharia, cerâmica, metalurgia, química etc.

²² Ibidem, pp. 75; 54.

Trata-se, assim, da abertura do caminho para a naturalização darwinista ao criar um contexto científico-intelectual que passou a pensar em termos de mecanismos, de processos, de variações graduais, de melhorias locais e de consequências não planejadas. Um mundo de máquinas é um mundo no qual se torna mais fácil conceber uma natureza sem desígnio. A ordem passou a ser mais bem compreendida com um efeito de arranjos e ajustes, não da intenção divina.

A Lunar Society, enquanto símbolo de consolidação desse contexto intelectual, também foi relevante por outro motivo: ela conectou, por laços familiares e de prestígio social, o jovem Charles Darwin a uma tradição transformista anterior, a de Erasmus Darwin, seu avô paterno. Trata-se também de uma cultura de dissidência religiosa, tolerância e simpatia política por pautas de liberdade civil. Como Uglow mostra, o ambiente intelectual em que Charles Darwin foi educado não era mais um ambiente devoto e teologicamente conformista, mas um no qual passou a ser cada vez mais normal suspeitar das ortodoxias e tratar a natureza como um sistema autônomo:

Dez desses homens se tornaram membros da Royal Society, mas apenas alguns tinham formação universitária e a maioria era composta por inconformistas ou livre-pensadores. Isso os colocava fora do *establishment* – uma aparente desvantagem que se revelou uma verdadeira força, já que não estavam presos às antigas tradições de deferência e instituições enfadonhas. Eles vinham de origens diversas, mas quando se aproximavam de divergências, concordavam em discordar, voltando-se para os pontos em comum. “Não tínhamos nada a ver com os princípios religiosos ou políticos uns dos outros”, escreveu Priestley. “Estávamos unidos por um amor comum pela ciência, que achávamos suficiente para reunir pessoas de todas as origens, cristãos, judeus, muçulmanos e pagãos, monarquistas e republicanos.” Como uma unidade viva, o grupo se estendia para abarcar o estranho e o peculiar: raramente havia um impasse absoluto. Sua troca e esforço conjuntos e apaixonados eram de um tipo que nunca mais seria possível – até hoje, com a intimidade rápida e colaborativa da internet.²³

Erasmus Darwin, assim, é a figura central nesse contexto, não por antecipar corretamente a seleção natural, mas por tornar pensável uma natureza em transformação contínua. Em obras como *Zoonomia* e em poemas como *The Botanic Garden* e *The Temple of Nature*, ele defendeu a ideia de ancestralidade comum e imaginou a vida se desdobrando a partir de um princípio microscópico [referência]. A imagem do *one living filament* (um único filamento vivo) é emblemática ao fornecer uma metáfora unificadora que, embora especulativa, colabora para combater a ideia de fixismo das espécies:

“Seria ousado demais imaginar”, perguntou ele [Erasmus Darwin], “que na grande extensão de tempo desde que a Terra começou a existir, talvez milhões de eras antes do início da história da humanidade, seria ousado demais imaginar que todos os animais de sangue quente surgiram de um único filamento vivo [*one living filament*], que A GRANDE PRIMEIRA CAUSA dotou de animalidade, com o poder de adquirir novas partes, acompanhadas de novas propensões, dirigidas por irritações, sensações, volições e associações; e assim possuindo a faculdade de continuar a

²³ UGLOW, Jenny. *The Lunar Men*, p. v.

melhorar por sua própria atividade inerente, e de transmitir essas melhorias por geração à sua posteridade, infinitamente fim!"²⁴

Ao mesmo tempo, esse transformismo de Erasmus ainda era teleológico e descrevia a transformação como marcha rumo à perfeição. Erasmus contribuiu para enfraquecer a concepção de rigidez tipológica, mas não avançou em relação ao mecanismo para eliminar a ideia de finalidade. O que Charles Darwin fez, depois, foi tomar a intuição de seu avô sobre a transformação e submetê-la à lógica impiedosa do processo de “tentativa e erro” sem projeto, no qual extinção, desperdício e sofrimento não são acidentes, mas componentes estruturais.

Nesse sentido, Erasmus também contribuiu ao imaginar o mundo como um “grande matadouro”, um “mundo em guerra” (*One great Slaughter-House the warring World*):

Mas se a Natureza era cruel e implacável – ou, como Darwin a descreveu em *The Temple of Nature*, “Um grande matadouro: um mundo em guerra” – esse era o custo inevitável do desenvolvimento. E isso era igualmente verdadeiro no mundo competitivo do comércio ou da política. Por vezes, a visão de [Erasmus] Darwin sobre a competição se aproximava daquela de Malthus em seu *Essay on Population* (1798). Mas, enquanto Malthus induzia apenas ao pessimismo, [Erasmus] Darwin continuava a projetar o otimismo que inspirara todo o projeto lunar, comprovado pela luta da vida no próprio planeta.²⁵

O que faltou a ele foi aceitar que esse “matadouro” não está a serviço de nenhum aperfeiçoamento moral do cosmos, mas que é, simplesmente, a forma como a seleção elimina variantes.

Ciência pública, experimentos e leis regulares

Outro aspecto relevante da Lunar Society é sua defesa da observação, do experimento e da divulgação pública da ciência, intensificando uma prática que já tinha começado décadas antes. Demonstrações de experimentos com eletricidade e de coleções naturais, além de debates sobre processos químicos e técnicas fabris, criaram uma cultura na qual a natureza deveria ser explicada por leis e regularidades, por causas, ao invés de significados metafísicos:

A moda surgiu primeiro nos círculos da corte após a fundação da Royal Society em 1660, com sua ênfase na experimentação e na divulgação de novas descobertas. Lentamente, o interesse se espalhou e, na década de 1720, palestrantes científicos reuniam multidões de admiradores em Londres e, logo depois, nas províncias.²⁶

Vale destacar também a participação na Lunar Society de Josiah Wedgwood (1730–1795), avô materno de Charles Darwin, que reforça a dimensão familiar e econômica dessa rede intelectual. Wedgwood foi um mestre-oleiro e empresário ceramista que conduziu sua manufatura adotando um programa de inovação e experimentação química com cerâmica,

²⁴ Ibidem, p. 736.

²⁵ Ibidem, p. 738.

²⁶ Ibidem, p. 11.

vidro e metais. Ele chegou a elaborar instrumentos de quantificação do calor, como o pirômetro, que foi apresentado e discutido em reunião da Lunar Society.²⁷ A indústria, portanto, andava junto e se aproveitava fortemente do desenvolvimento científico da época.

Por fim, a dimensão anticlerical da Lunar Society deve ser entendida menos como “blasfêmia de salão” e mais como um programa público de emancipação intelectual contra o monopólio cultural e político da Igreja estabelecida. Não foi casual que vários de seus eixos humanos e institucionais se enraizassem em redes não conformistas que orbitavam escolas, academias e sociedades científicas alternativas. O caso paradigmático é o de Joseph Priestley (1733-1804), com clara identidade dissidente e que chegou a agradecer por ter nascido não acorrentado ao sistema da *Church of England*.²⁸ A Lunar Society foi anticlerical porque compreendeu que, nos locais em que a autoridade eclesiástica controla o que pode ser dito, testado e ensinado, não poderia existir ciência como prática pública. Por isso, a defesa da livre investigação implicava, necessariamente, o confronto com a Igreja como instituição de poder.

Charles Darwin, o Iluminismo Escocês e *The Descent Of Man*

Com esses breves apontamentos sobre os dois mais importantes contextos históricos que contribuíram para estabelecer o terreno de surgimento da perspectiva evolutiva – o contexto iluminista e a influência mais imediata do ambiente intelectual inglês já no século XVIII – passo ao meu argumento final para mostrar que a influência substantiva sobre Darwin, especialmente nas dimensões social e moral de sua teoria, vem principalmente do Iluminismo Escocês, e não do Iluminismo Francês. Para tanto, apoio-me no artigo “The Influence of Scottish Enlightenment on Darwin’s Theory of Cultural Evolution”, dos economistas Alain Marciano e Maud Pelissier. Os autores defendem que existe, em Darwin, uma teoria da evolução cultural que “não pode ser entendida sem referência” a David Hume (1711-1776) e Adam Smith (1723-1790),²⁹ sobretudo por meio do conceito de simpatia.

Marciano e Pelissier lembram que é amplamente reconhecida a influência de autores da economia política sobre Darwin, sobretudo Adam Smith, com as ideias de ordem espontânea e de individualismo metodológico, Charles Babbage (1791-1871), com o valor da diversidade e da variedade, e Thomas Malthus (1766-1834), com sua concepção de luta pela vida. Esse rol de autores e ideias fornece um vocabulário no qual a ordem não é sinônimo de projeto, mas que pode emergir sem pressupor um *designer*, tanto na economia quanto na natureza.

O ponto crucial do artigo é que, em Darwin, existe um segundo eixo explicativo que não se reduz ao mecanismo “clássico” da seleção natural, tal como exposto em *A origem das espécies*, embora o pressuponha: trata-se de uma teoria da vida social e moral em que hábitos, imitação, costumes e aprendizagem coletiva funcionam como mecanismos históricos de estabilização e mudança. Marciano e Pelissier mostram que é precisamente esse eixo cultural e psicológico que aproxima Darwin do Iluminismo Escocês, pois desloca o foco do “fundamento racional” para os processos efetivos pelos quais os seres humanos passam a julgar, aprovar, reprovar e internalizar padrões.

²⁷ Ibidem, p. 615.

²⁸ Ibidem, p. 121.

²⁹ MARCIANO, Alain; PELISSIER, Maud. *The influence of Scottish Enlightenment on Darwin’s theory of cultural evolution*, p. 240.

O ponto central, aqui, é a crítica escocesa ao racionalismo moral continental. O artigo interpreta Darwin como alguém que, ao naturalizar a mente, rompe com o ideal de que a razão seja o motor soberano da moralidade. Em vez disso, a razão é vista como algo que se apoia em disposições afetivas e em rotinas que passam por reforço social. A razão, em Darwin, é menos “fundamento” do que resultado, ou seja, uma concepção plenamente compatível com a psicologia moral de Hume e Smith, para a qual sentimentos e hábitos precedem – e frequentemente governam – os juízos:

Hume e Smith pertencem ao Iluminismo Escocês, que faz parte do Iluminismo, mas é radicalmente diferente da perspectiva continental. Em particular, no ponto de vista adotado por Hume e Smith, a razão não é contemplada como uma característica básica e central da natureza humana. Em contraste com a filosofia racionalista do Iluminismo continental, eles argumentam em favor de uma teoria sensualista da natureza humana. [...] Claramente, é a segunda abordagem que é enfatizada por Darwin. De fato, em sua investigação sobre a maneira como os seres humanos adquirem a razão, ele começa com uma descrição do processo de aquisição de todas as outras faculdades, como a imitação (p. 291), a atenção (p. 291) e a imaginação (p. 292). Assim, a aquisição dessas faculdades é uma condição necessária para a elaboração da razão. A razão não governa o exercício de outras faculdades humanas, mas resulta da acumulação de experiência por meio de um processo de tentativa e erro. [...] O papel limitado da razão é de grande importância para uma teoria da evolução social porque significa, em primeiro lugar, que a razão é um produto da evolução e não a origem causal da evolução. Ela impede qualquer possibilidade de os homens controlarem a evolução de suas sociedades. Ela é uma condição necessária para uma teoria da ordem espontânea. Em segundo lugar, a relativa fraqueza da razão deixa espaço para os sentidos e os sentimentos – ou instintos, como Darwin os define.³⁰

É por isso que, na leitura de Marciano e Pelissier, a obra decisiva de Darwin para compreender a influência do Iluminismo Escocês, evidentemente, não é *A origem das espécies*, mas *The Descent Of Man*. É nesse livro que Darwin assume o problema que o Iluminismo, não raro, manteve em suspensão: se o humano é parte da natureza, então a moralidade, as instituições e a vida social também devem ser explicáveis em continuidade com o mundo biológico, ou nada teria fundamento. Darwin formula isso de modo programático ao negar qualquer ruptura essencial entre o homem e os demais animais no campo mental, o que torna a naturalização da moral não apenas possível, mas praticamente inevitável:

Em *The Descent Of Man*, Darwin busca compreender a evolução social e cultural a partir de uma perspectiva naturalista, ou seja, através do mecanismo da seleção natural. Mais precisamente, Darwin atribui à sua obra dois objetivos principais: “considerar, em primeiro lugar, se o homem, assim como outras espécies, descende de alguma forma preexistente; em segundo lugar, a maneira como se desenvolveu” (1871, p. 253). Em outras palavras, o propósito do livro é demonstrar que a evolução social, assim como a evolução natural, é um processo contínuo e espontâneo. Nessa perspectiva, um dos pontos centrais de sua argumentação consiste em mostrar que “não há

³⁰ Ibidem, p. 241; 242. Marciano e Pelissier estão usando a seguinte edição de *The Descent of Man*: DARWIN, Charles. (1871). *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. London: Encyclopedia Britannica, 1988.

diferença fundamental entre o homem e os mamíferos superiores em suas faculdades mentais” (Darwin, 1871, p. 287).³¹

Para Darwin, o indivíduo social é exposto a expectativas do grupo, e a opinião geral tende a orientar condutas em direção ao bem comum. Além disso, esse poder da opinião se ancora no fato de que buscamos aprovação e tememos reprovação porque somos seres de simpatia, e porque o hábito reforça a obediência aos julgamentos da comunidade:

O motivo para prestar auxílio também se modifica um pouco no homem: não consiste mais apenas em um impulso instintivo cego, mas é amplamente influenciado pelo elogio ou pela censura de seus semelhantes. Tanto a apreciação quanto a concessão de elogios e censuras se baseiam na simpatia; e essa emoção, como vimos, é um dos elementos mais importantes dos instintos sociais. A simpatia, embora adquirida como um instinto, também é muito fortalecida pelo exercício ou hábito. Como todos os homens desejam sua própria felicidade, elogios ou censuras são concedidos a ações e motivos, conforme levem a esse fim; e como a felicidade é uma parte essencial do bem comum, o princípio da maior felicidade serve indiretamente como um padrão quase seguro de justiça e retidão.³²

Essa arquitetura é fundamental para mostrar que a moralidade, em Darwin, não é uma lei transcendental, mas uma espécie de tecnologia histórico-afetiva cuja eficácia depende de mecanismos psicológicos que são produto do processo de evolução. Por isso mesmo, a moralidade é vulnerável às condições sociais concretas: quando a coesão se rompe, o tribunal moral coletivo perde força, quando o hábito e o exemplo se repetem, ele se intensifica. Darwin não usa a simpatia como metáfora, mas a trata como mecanismo. Marciano e Pelissier enfatizam que Darwin recorre diretamente ao capítulo inicial da *Theory of Moral Sentiments*³³ para definir e mobilizar o conceito, e o ancora também em Hume.³⁴

O mais relevante, contudo, é que o próprio Darwin registra essa filiação de maneira muito clara: ele aconselha o leitor a consultar Smith exatamente no contexto em que está construindo a psicologia da simpatia:

A importantíssima emoção da simpatia é distinta da do amor. Uma mãe pode amar apaixonadamente seu bebê adormecido e passivo, mas dificilmente se pode dizer que ela sinta simpatia por ele. O amor de um homem por seu cachorro é distinto da simpatia, assim como o de um cachorro por seu dono. Adam Smith argumentou anteriormente, como o Sr. Bain fez recentemente, que a base da simpatia reside em nossa forte retenção de estados anteriores de dor ou prazer. Portanto, “a visão de outra pessoa suportando fome, frio, fadiga revive em nós alguma lembrança desses estados, que são dolorosos até mesmo em ideia”. Somos, assim, impelidos a aliviar o sofrimento de outra pessoa, para que nossos próprios sentimentos dolorosos possam ser aliviados

³¹ Ibidem, p. 240.

³² DARWIN, Charles. *The Descent Of Man*. Volume 2, p. 393.

³³ MARCIANO, Alain; PELISSIER, Maud. *The influence of Scottish Enlightenment on Darwin's theory of cultural evolution*, p. 242.

³⁴ Darwin escreve: “Hume observa (em *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed., de 1751, p. 132): “parece haver uma necessidade de confessar que a felicidade e a miséria dos outros não são espetáculos totalmente indiferentes para nós, mas que a visão da primeira... comunica uma alegria secreta; a aparência da segunda... lança uma melancolia que apaga a imaginação” (DARWIN, Charles. *The Descent Of Man*. Volume 1, n. 19, p. 85).

ao mesmo tempo. Da mesma forma, somos levados a participar dos prazeres dos outros.³⁵

A partir daí, formula uma tese que é ao mesmo tempo descritiva e incômoda: a simpatia – em animais e humanos – não é inicialmente universal; ela é direcionada preferencialmente aos membros da própria comunidade, isto é, a conhecidos e mais ou menos bem vistos, e não a todos os indivíduos da espécie, o que coloca sob forte tensão as pretensões dos projetos de universalismo moral. A moralidade, quando nasce, nasce local, e é isso que mostra toda a literatura evolucionista mais recente:³⁶

A seguinte proposição parece-me altamente provável: que qualquer animal, dotado de instintos sociais bem definidos, inevitavelmente adquiriria um senso moral ou consciência, assim que suas faculdades intelectuais se tornassem tão desenvolvidas, ou quase tão desenvolvidas, quanto as do homem. Pois, em primeiro lugar, os instintos sociais levam um animal a sentir prazer na companhia de seus semelhantes, a nutrir certa simpatia por eles e a prestar-lhes diversos serviços. Esses serviços podem ser de natureza definida e evidentemente instintiva; ou pode haver apenas um desejo e uma prontidão, como ocorre com a maioria dos animais sociais superiores, de auxiliar seus semelhantes de certas maneiras gerais. Mas esses sentimentos e serviços não se estendem a todos os indivíduos da mesma espécie, apenas àqueles da mesma associação. [...] Alguns autores supõem que o homem, em seus primórdios, vivia em famílias isoladas; mas, atualmente, embora famílias isoladas, ou apenas duas ou três juntas, vagueiem pelas solidões de algum selvagem; pelo que pude apurar, as tribos que habitam regiões vizinhas são sempre amigáveis umas com as outras. Essas famílias ocasionalmente se reúnem em conselho e se unem para a defesa comum. O fato de as tribos que habitam regiões adjacentes estarem quase sempre em guerra umas com as outras não refuta a ideia de que o homem selvagem seja um animal social; pois os instintos sociais nunca se estendem a todos os indivíduos da mesma espécie.³⁷

Assim, o corolário óbvio dessa impossibilidade evolutiva para o universalismo moral é o de que comunidades com maior número de membros ligados por simpatia prosperam mais e deixam mais descendência. A simpatia, portanto, não é uma virtude abstrata, mas um recurso adaptativo para animais que se ajudam e se defendem reciprocamente:

Por mais complexa que seja a origem desse sentimento, como ele é de suma importância para todos os animais que se auxiliam e se defendem mutuamente, ele terá sido intensificado pela seleção natural; pois as comunidades que incluíssem o maior número de membros mais simpáticos prosperariam melhor e criariam o maior número de descendentes. [...] Podemos ver que, no estado mais rudimentar da sociedade, os indivíduos mais sagazes, que inventassem e utilizassem as melhores armas ou armadilhas e que fossem mais capazes de se defender, criariam o maior número de descendentes. As tribos que incluíssem o maior número de

³⁵ Em nota de rodapé, ao final do trecho citado, na mesma página, Darwin aconselha: “Veja o primeiro e impressionante [striking] capítulo da *Teoria dos Sentimentos Morais* de Adam Smith” (DARWIN, Charles. *The Descent Of Man*. Volume 1, p. 81).

³⁶ HENRICH, Joseph; HEINE, Steven J.; NORENZAYAN, Ara. *The weirdest people in the world?*, pp. 61-83.

³⁷ DARWIN, Charles. *The Descent Of Man*. Volume 1, pp. 72; 84-85.

homens assim dotados aumentariam em número e suplantariam outras tribos.³⁸

Nesse sentido, Darwin está incorporando a tradição iluminista escocesa. Hume e Smith já haviam tratado a moral como efeito de nossa capacidade de nos afetarmos uns com os outros. Darwin biologiza essa perspectiva, descrevendo como tal capacidade pode ser favorecida, intensificada e estabilizada. Marciano e Pelissier mostram que Darwin não está interessado apenas na origem dos impulsos sociais, mas na forma como esses impulsos se tornam padrões morais compartilhados.³⁹ Darwin fornece o material para isso quando, ao discutir o desenvolvimento das faculdades “na idade primitiva e civilizada”, destaca a importância da imitação, da adaptação de hábitos e de dispositivos culturais muito concretos (roupa, cabanas, fogo, divisão do trabalho) como parte daquilo que permite ao homem modificar a própria forma de vida.⁴⁰ Ou seja, há um plano cultural de variação e transmissão que não se confunde com as mudanças anatômicas, mas que produz efeitos históricos reais. Mais do que isso, Darwin explicita que, em muitos casos, é difícil separar o que foi adquirido por seleção natural do que emerge como resultado indireto da simpatia, da razão, da experiência e da tendência à imitação, e ele trata essa zona cinzenta como parte constitutiva do problema. A evolução cultural, portanto, não é a negação da biologia, mas a dinâmica de aprendizagem e estabilização social que interage com as predisposições biológico-evolutivas.

Por fim, Darwin coloca a questão decisiva: mesmo que qualidades morais e sociais deem vantagem à tribo contra outras tribos, como elas se manteriam e se tornariam a norma dentro da própria tribo? Ele admite que a seleção natural, tomada de modo estritamente individual, tem dificuldade nesse sentido, porque os mais altruístas podem morrer mais e deixar menos descendentes. Assim, padrões morais não podem ser explicados apenas por sobrevivência individual. Aqui, a cultura, a imitação, a aprovação social e o hábito – isto é, todos eles mecanismos de transmissão social – entram como peças indispensáveis. Darwin, como insistem Marciano e Pelissier, não é um patrono de um individualismo moral bruto.⁴¹ Ao contrário, como vimos, ele afirma que, em animais fortemente sociáveis, a seleção natural frequentemente age sobre o indivíduo preservando mudanças benéficas para a comunidade. Uma comunidade com muitos indivíduos bem-dotados pode vencer outras, mesmo que cada membro não tenha vantagem decisiva dentro do próprio grupo. Nesse sentido, certas faculdades foram conquistadas principalmente – ou quase exclusivamente – em benefício da comunidade, com vantagem indireta para indivíduos. Como ficou claro na citação acima, em dinâmicas tribais, por exemplo, quando duas tribos entram em conflito, a que tem mais membros corajosos, fiéis e ligados pela simpatia tende a submeter a outra. A partir daí, qualidades sociais e morais podem, lentamente, progredir e difundir-se.

A leitura de *The Descent Of Man*, portanto, enfraquece consideravelmente as possibilidades de que Darwin seja lido como uma espécie de profeta do egoísmo competitivo. Darwin efetivamente descreve conflitos e competição, mas descreve também, e com clareza,

³⁸ Ibidem, pp. 82; 159.

³⁹ MARCIANO, Alain; PELISSIER, Maud. *The influence of Scottish Enlightenment on Darwin's theory of cultural evolution*, p. 247.

⁴⁰ DARWIN, Charles. *The Descent Of Man*. Volume 1, p. 158.

⁴¹ MARCIANO, Alain; PELISSIER, Maud. *The influence of Scottish Enlightenment on Darwin's theory of cultural evolution*, p. 247.

que a coesão pode ser uma vantagem histórica fundamental. Isso torna intelectualmente ilegítimo transformar Darwin em ideólogo de um mercado moral “darwinizado”, como se a luta eliminasse a cooperação por princípio. Em Darwin, a cooperação é exatamente uma forma de luta, uma luta por persistência coletiva.

Marciano e Pelissier tornam visível o que muitos comentadores evitam tratar, que é o fato de que Darwin tem, sim, uma teoria da natureza, mas que ele tem também uma teoria da vida moral como fenômeno natural e histórico. Essa teoria não se organiza bem pela gramática do racionalismo francês, que tende, em geral, a imaginar a moral como produto de desenho racional. Ela se organiza melhor pelo léxico escocês, através da simpatia, do hábito, da opinião, da internalização gradual e da ordem espontânea.

The Descent Of Man é o momento em que Darwin força a filosofia a abandonar o conforto do excepcionalismo humano, e o Iluminismo escocês é o melhor mapa para ler essa operação, porque já havia desmontado, antes de Darwin, a fantasia de uma moral fundada em razão pura. Nessa perspectiva, Darwin não está destruindo a ética, mas destruindo certas pretensões da ética, sobretudo a pretensão da ética de ser uma legislação transcendental imune à história natural. A moral, em sua leitura, é real, poderosa, e pode até expandir-se. Entretanto, ela é, desde a origem, uma construção afetiva e socialmente reforçada, produto de um processo de seleção natural e sujeita a limitações tribais, a pressões coletivas e a contingências históricas. E isso – gostemos ou não – é uma lição menos infantilizada do que a maioria das filosofias morais está disposta a aceitar.

Conclusão

O objetivo deste texto foi recusar a comodidade de tratar o Iluminismo como um bloco homogêneo e, com isso, dissolver Charles Darwin como herdeiro genérico de ideias que foram construídas no século XVIII. O que procurei mostrar é que Darwin não “surgiu do nada”, mas tampouco foi um simples herdeiro. Darwin selecionou, rompeu, depurou e radicalizou tensões já abertas no Século das Luzes. Em um primeiro momento, mostrei que a passagem do mundo pré-darwinista à inteligibilidade evolutiva não se reduz a um deslocamento retórico do divino ao natural. Ela exigiu abandonar, ao mesmo tempo, a teleologia explícita (grega e cristã) e suas formas seculares camufladas, ou seja, a nostalgia por essências fixas, o impulso classificatório de transformar a natureza em um catálogo e o “milagre materialista” através do qual, sem mecanismo, a matéria receberia poderes quase “mágicos” para produzir a vida. Nesse sentido, tentei mostrar como o Iluminismo Francês aparece como aliado ambíguo. Ele foi indispensável por sua crítica ao *design*, por sua confiança em leis naturais, na observação e na ciência pública, mas foi insuficiente porque permaneceu preso, com frequência, a becos sem saída teóricos, como o da geração espontânea, e a resquícios teleológicos travestidos de produtividade da matéria.

No segundo momento, mostrei que a Lunar Society de Birmingham não foi um detalhe pitoresco na genealogia darwiniana, mas um laboratório cultural. Ela contribuiu muito para estabelecer práticas de experimentação, de comparação, de medida, de redes e de publicidade do conhecimento. Nesse ambiente, as leis regulares da natureza deixaram de ser um ideal abstrato e passaram a ser uma disciplina cotidiana, inseparável da técnica e de práticas industriais.

No terceiro momento, defendi aquilo que me parece o ponto mais delicado para compreender a recepção filosófica a Darwin: a influência decisiva do Iluminismo Escocês na dimensão moral e social, sobretudo em sua obra *The Descent of Man*. É nela que Darwin forçou a filosofia a abandonar o conforto do excepcionalismo humano, não para destruir a ética, mas para destruir suas pretensões de imunidade à história natural: simpatia, hábito, opinião, imitação e internalização gradual puderam passar a explicar, com mais realismo, como normas se estabilizam e como uma ordem pode emergir sem um legislador transcendental. Meu objetivo foi – ao invés de repetir o clichê de uma “influência iluminista” indiferenciada, quase sempre lida em chave francesa – mostrar camadas de heranças e assimetrias em relação ao que cada tradição ofereceu a Darwin. O legado francês foi, majoritariamente, formal, contribuindo com o método, o anticlericalismo, a sistematicidade e a desnaturalização do *design*. O legado escocês, ao contrário, forneceu conteúdo conceitual para o que a teoria darwinista tem de mais incômodo quando se estende ao humano: uma psicologia moral em que a razão não reina, mas é um produto. Com isso, temos uma teoria da evolução cultural e moral que não depende de utopias racionalistas nem de fundamentos fora do mundo.

Referências bibliográficas

- BOWLER, Peter J. *Evolution: the history of an idea*. 3rd ed., completely rev. and expanded. University of California Press, 2009.
- BOYER, Pascal. *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books, 2001.
- BUFFON, Georges-Louis Leclerc, comte de. *Histoire naturelle générale et particulière*. de l'Imprimerie de F. Dufart, 1800.
- DARWIN, Charles. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London: John Murray, 1859.
- DARWIN, Charles. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. London: Encyclopedia Britannica, 1988.
- DARWIN, Charles. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- DARWIN, Charles. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. Volume 2. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- DENNETT, Daniel C. *The Intentional Stance*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1989.
- DIJKSTERHUIS, Eduard Jan. *The Mechanization of the World Picture*. Oxford: Clarendon Press, 1961.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.
- HENRICH, Joseph; HEINE, Steven J.; NORENZAYAN, Ara. The weirdest people in the world?, *Behavioral and Brain Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, v. 33, 2010, pp. 61–83.
- HOLBACH, Paul-Henri Thiry, baron d'. *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral*. London: [s.n.], 1770.
- KELEMEN, Deborah. Are children “intuitive theists”? Reasoning about purpose and design in nature, *Psychological Science*, v. 15, n. 5, 2004, pp. 295–301.
- LA METTRIE, Julien Offray de. *L'Homme machine*. Leiden: [s.n.], 1748.

- MAUPERTUIS, Pierre-Louis Moreau de. *Vénus physique*. Leyde: [s.n.], 1745.
- MARCIANO, Alain; PELISSIER, Maud. The Influence of Scottish Enlightenment on Darwin's Theory of Cultural Evolution, *Journal of the History of Economic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, v. 22, n. 2, 2000, pp. 239-249.
- UGLOW, Jenny. *The Lunar Men: The Inventors of the Modern World 1730-1810*. London: Faber & Faber, 2011.
- VARELLA, Marco Antonio Corrêa. The biology and evolution of the three psychological tendencies to anthropomorphize biology and evolution, *Frontiers in Psychology*, v. 9, 2018, art. 1839.
- USSHER, James. *Annales Veteris Testamenti, A Prima Mundi Origine Deducti: Una Cum Rerum Asiaticarum Et Aegyptiacarum Chronico*. Londini: Ex officina J. Flesher; prostant apud J. Crook & J. Baker, 1650.
- USSHER, James. *Annales Veteris Testamenti. Pars posterior*. Londini: Typis J. Flesher; impensis Johannis Crook, 1654.
- USSHER, James. *The annals of the world deduced from the origin of time, and continued to the beginning of the Emperour Vespasians reign, and the totall destruction and abolition of the temple and common-wealth of the Jews...* London: Printed by E. Tyler, for J. Crook and G. Bedell, 1658.



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v18i3.71827>

Revista Trágica

Volume 18 - Número 03 ISSN 1982-5870

A segunda volta do parafuso: a razão na era contemporânea

The second turn of the screw: reason in the contemporary era

Ronaldo Pelli  

Doutor em filosofia pela PUC-Rio, pós-doutorando no PPGF-UFRJ
Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Contato: ronaldopelli@gmail.com

Resumo: Este texto parte de uma metodologia de se pensar o presente, a partir do comentário de Michel Foucault sobre a *Aufklärung* de Kant, para tentar fazer uma leitura contemporânea ou extemporânea do Iluminismo do século XVIII, a começar pelo seu principal *modus operandi*: a razão. A proposta é mostrar que, embora tenha tido boas intenções inicialmente, a razão poderia ser vista hoje em dia como a grande responsável por nossas crises, como a catástrofe climática e a hiperconcentração de riquezas. Para tanto, o texto parte das críticas de Nietzsche à razão, não para eliminá-la, mas para demonstrar que a razão, conforme vista, foi um estreito recorte da sua própria capacidade. O texto se desenvolve propondo uma nova maneira de pensar o tema, com uma grande razão, em que outros elementos, normalmente não comuns ao tema como o instinto, também sejam incorporados. E termina se utilizando de Latour e alertando para o problema de se tentar enfrentar os problemas criados pela razão usando a mesma ferramenta que ocasionou esses entraves.

Palavras-chave: Nietzsche; razão; Latour; Zaratustra.

Abstract: This text is based on a methodology for thinking about the present, starting from Michel Foucault's commentary on Kant's *Aufklärung*, in order to attempt a contemporary or extemporaneous reading of the 18th-century Enlightenment, beginning with its main *modus operandi*: the reason. The aim is to show that, although it had good intentions initially, reason could be seen today as largely responsible for our crises, such as the climate catastrophe and the hyperconcentration of wealth. To this end, the text starts from Nietzsche's critiques of reason, not to eliminate it, but to demonstrate that reason, as seen, was a narrow cutout of its own capacity. The text develops by proposing a new way of thinking about the subject, with a greater emphasis on reason, in which other elements, not normally associated with the subject, such as instinct, are also incorporated. It concludes by drawing on Latour and warning against the problem of trying to tackle the problems created by reason using the same tool that caused these obstacles.

Keywords: Nietzsche; reason; Latour; Zaratustra.

Este artigo, desenvolvido a partir da apresentação no colóquio “As luzes e as suas margens”, organizada pelo professor Danilo Bilate (UFRRJ/UFRJ) e ocorrido tanto no IFCS / UFRJ como no Centro Cultura Hélio Oiticica em setembro de 2025, tem como fim desenvolver o terceiro eixo do evento, que perguntava sobre “a herança das Luzes nos séculos seguintes, suas omissões e suas aceitações pontuais”. Apesar do evento ser focado no Iluminismo do século XVIII, ele também abria a possibilidade de se abordar os temas do período na categoria “margens”, com uma atualização das questões para uma perspectiva mais contemporânea ou até mesmo extemporânea.

Este texto, assim, se apoia em escritos do fim do século XIX chegando até a atualidade, a partir do pensador alemão Friedrich Nietzsche e com tudo o que ele acarretou para os tempos que se seguiram. Em outras palavras, este texto vai soar, ou tem como intenção soar, isso sem qualquer intenção de criar uma polêmica rasa ou meramente provocativa, como contraponto ao Iluminismo e todas as suas principais bandeiras, como “razão, progresso, anticlericalismo, igualdade e liberdade”¹.

Dessa forma, esse texto vai explorar, ou tentar medir, a força da razão no momento atual. É um texto sobre o hoje, pegando emprestada uma discussão de quase 300 anos. Daí a necessidade de resgatar um pequeno artigo do filósofo francês Michel Foucault sobre a *Aufklärung* kantiana – é a partir dessa perspectiva que este texto, em tom mais ensaístico que exatamente científico, vai se apresentar.

“O que é precisamente este presente ao qual pertencemos?”. Ora, me parece que a questão à qual Kant responde, aliás, àquela que ele é obrigado a responder, posto que lhe foi colocada, esta questão é outra. Esta não é simplesmente: o que é que, na situação atual, pode determinar tal ou qual decisão de ordem filosófica? A questão centra-se sobre o que é este presente, centra-se sobre a determinação de um certo elemento do presente que se trata de reconhecer, de distinguir, de decifrar no meio de todos os outros. O que é que, no presente, faz sentido para uma reflexão filosófica.²

A partir dessa discussão sobre o presente com o qual Foucault nos inquirir, esse texto levanta algumas questões: será que a razão dá conta dos desafios apresentados em um mundo em que a crise climática se instala traiçoeiramente? Será que não seria exatamente essa razão uma das grandes causas para a força das megacorporações tecnológicas nos dias de hoje? Será ela o motivo para a absurda concentração de renda promovida pelo capitalismo nesta sua fase atual? Seria a razão, em resumo, um problema em vez de uma solução?

Não há qualquer pretensão de responder a todas essas perguntas de forma direta. A intenção aqui é apontar algumas fissuras no edifício da razão e dizer que, em vez de achar que a razão, conforme pensada pela história, seria a saída para todas as nossas agruras, e o seu alardeado abandono, a causa de nossos males (embora esse abandono talvez seja

¹ Cf. JULIÃO, J. *As considerações de Nietzsche sobre o Iluminismo*, p. 13.

² FOUCAULT, M. *O que é o Iluminismo?*, p. 2.

falacioso), imaginar que ela, a razão, pode ser, na verdade, o motivo original do atual estado de coisas. Não adiantaria, assim, tentar usar essa mesma razão, da forma como ela foi determinada pelo Iluminismo do século XVIII, para resolver os problemas que a própria razão criou – seria como jogar combustível sobre o fogo na tentativa de apagá-lo. Temos que descobrir novas e mais sofisticadas maneiras de solucionar nossos imbrólios, sem nos apoiar de forma imediata em soluções antigas.

Não quer dizer que o texto vá se posicionar de forma contrária à razão – esta não é uma fala propondo uma saída irracionalista ou que sugira uma postura misóloga. Como forma de explicar o tom do artigo, poderíamos usar como paralelo uma famosa frase do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, em que ele tenta, na ocasião, acabar com uma dicotomia hierárquica entre natureza e cultura – aqui poderia ser entre racionalismo e irracionalismo, ou algum dos seus nomes (como impulsividade, emoção, corpo, instintos, impetuosidade, força etc.): “Como está claro, penso que a distinção natureza/cultura deve ser criticada, mas não para concluir que tal coisa não existe (já há coisas demais que não existem)”.³

Este texto, então, tem como proposta apenas colocar em dúvida esse imperativo da razão, essa monocultura da forma de se portar no mundo. A razão, é evidente e não deveria ser necessário sublinhar, tem suas funções e sua enorme importância e história, mas ela não poderia ser vista como a única maneira de dar conta de todas as demandas que existem. Ainda mais quando, e isso talvez seja o ponto nevrálgico, seja a provocadora dessas mesmas demandas. E essa não é uma questão apenas do século XXI ou do XVIII – talvez ela tenha existido desde Sócrates e Platão, ou desde sempre.

Para tanto, partiremos de Nietzsche, reconhecidamente um dos principais nomes contrários a esse tipo de razão mais instrumentalizada e, se possível, avançaremos para os dias atuais, em que certos desdobramentos do pontapé inicial de Nietzsche ainda podem ser vislumbrados.

Não se propõe que se atenha a uma leitura sistemática ou mesmo a uma história das ideias, mas um método em que o autor se apropria dos conceitos e das passagens para defender o seu próprio ponto de vista. Isso quer dizer que este é um texto mais autoral, menos científico – talvez menos racional, assim –, em que as qualidades provavelmente se originam desses autores sobre os quais o artigo vai se apoiar, e os defeitos são exclusivos do autor.

Para começar, enfim, seria importante mostrar o quanto Nietzsche se debateu contra o racionalismo. Qualquer dicionário sobre o filósofo do martelo, tanto o brasileiro organizado pelo GEN (Grupo de Estudos Nietzsche)⁴, quanto o inglês de Douglas Burnham⁵, como o gigantesco francês de Dorian Astor⁶, para ficar apenas em alguns casos, tem um verbete sobre *Vernunft*, termo em alemão que Nietzsche usa para falar sobre a razão.

³ VIVEIROS DE CASTRO, E. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*, p. 226.

⁴ MARTON, S. (ed.) *Dicionário Nietzsche*, p. 352.

⁵ BURNHAM, Douglas. *The Nietzsche Dictionary*, pp. 273-275.

⁶ ASTOR, Dorian (Org.). *Dictionnaire Nietzsche*. (e-book).

E todos são unânimes em dizer que Nietzsche foi um grande crítico da razão, mesmo que não fosse contra a razão. É tão conhecida a postura de Nietzsche com relação à razão que os acadêmicos dedicados à sua obra produzem, hoje em dia, textos mostrando como Nietzsche poderia ser visto, de acordo com uma certa edição dos seus escritos, como favorável a um certo Iluminismo e a um racionalismo. Um Iluminismo que tem mais ligação com Voltaire do que com Rousseau, ou mesmo Kant⁷. Sabemos que Nietzsche não era iluminista, mas é possível fazer um recorte de um Nietzsche mais favorável ao Iluminismo, certamente.

Seria um trabalho em separado pesquisar todas as críticas de Nietzsche à razão. Apenas como forma de exemplificá-las, demonstrando um tom que este artigo quer imprimir, citaremos algumas passagens. As marteladas nietzschianas aparecem de forma explícita em uma fórmula em *Crepúsculo dos ídolos*, no capítulo sobre *O problema de Sócrates*, em sua quarta parte: razão = virtude = felicidade⁸. É tão sucinta e, ao mesmo tempo, tão poderosa que parece que ela resume bem toda a crítica nietzschiana. Para não deixar dúvida em relação à sua posição, Nietzsche acrescenta logo em seguida: “a mais bizarra equação que existe”. E logo depois: “que, em especial, tem contra si os instintos dos helenos mais antigos”.

Como também é sabido pelos estudiosos do seu trabalho, Nietzsche é partidário de um mundo grego trágico. No entender de Nietzsche, Sócrates teria tentado organizar o caos que há comumente na existência estabelecendo certos parâmetros fixos, imóveis, eternos, quando o mundo é feito da força avassaladora do devir histórico, que modifica tudo o que há, a todo instante. Sócrates teria tentado indexar a variável, ou as variáveis, com uma constante. E essa constante, pelo que Nietzsche explicita nesse trecho, é a razão.

Mas Sócrates não era um homem fora do seu tempo, Nietzsche argumenta. Ao contrário. Ele teria captado a força que já era comum na sua Grécia em que os “instintos estavam em anarquia”, como Nietzsche escreve no capítulo em questão de CI. A razão é apresentada, então, como forma de organizar esse processo caótico da própria existência e, em seguida, como a solução para todos os males. Bastava ter razão para ser visto como virtuoso e, logo, alguém feliz. Daí a equação nietzschiana.

Não era uma opção, contudo, mas uma obrigação, e aqui que está o cerne do argumento, provavelmente. Sócrates fez da razão “um tirano”, nas palavras de Nietzsche ainda no mesmo capítulo do *Crepúsculo dos ídolos*: “A racionalidade foi então percebida como *salvadora*, nem Sócrates nem seus ‘doentes’ estavam livres para serem ou não racionais”. Nietzsche continua: “O fanatismo com que toda a reflexão grega se lança à racionalidade mostra uma situação de emergência: estavam em perigo, tinham uma única escolha: sucumbir ou — ser *absurdamente racionais...*”. O “fanatismo”, termo usado por Nietzsche e raramente associado à razão, aparece aqui para mostrar que não haveria alternativa possível, não se enxerga possibilidade, escolha, caminho diverso. Ou se era racional ou se era excluído, ostracizado. A razão era um imperativo, o modo de existir aceito

⁷ Cf. JULIÃO, J. As considerações de Nietzsche sobre o Iluminismo.

⁸ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos* (doravante CI), “O problema de Sócrates”, §4.

– virtuoso, a única forma de se levar à felicidade. Prossegue Nietzsche, ainda no mesmo capítulo *O problema de Sócrates*:

Razão = virtude = felicidade significa tão-só: é preciso imitar Sócrates e instaurar permanentemente, contra os desejos obscuros, uma *luz diurna* – a luz diurna da razão. É preciso ser prudente, claro, límpido a qualquer preço: toda concessão aos instintos, ao inconsciente, leva *para baixo*...

Esse “ter de combater os instintos” para a ascensão da razão seria “a fórmula da *décadence*”, porque “enquanto a vida *ascende*, felicidade é igual a instinto”. Vamos ver em breve que esse “instinto” aqui é o corpo, o corpo que engloba tudo, inclusive esta forma de razão.

Se não bastasse, Nietzsche continua no capítulo seguinte suas marteladas contra a razão – a começar pelo título, que é “A ‘razão’ na filosofia”. Nesse capítulo, Nietzsche reforça os seus argumentos de que, na história do pensamento ocidental, os conceitos são pensados fora do tempo, sem contato com o vir-a-ser. Os grandes nomes da tradição ou tentaram isolar o ser em uma câmara à prova do seu envelhecimento e aparente decrepitude ou tentaram encontrar o núcleo de cada um dos entes para descobrir o que uma coisa realmente é; uma essência, em suma, que não sofresse com a realidade mais mundana, da vida cotidiana. “Tudo o que os filósofos manejaram, por milênios, foram conceitos-múmias”, Nietzsche caçoa. O mecanismo para atingir tanto a câmara isolada ou o cerne dos entes é o mesmo sempre: a razão. Escreve Nietzsche: “o preconceito da razão nos obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser”.

É essa razão, isolada, artificial, meramente instrumental que seria a causadora da divisão dualista metafísica que Nietzsche tanto combateu ao longo de seus escritos. A razão que se tornava a desculpa para se criar uma certa hierarquia ontológica: aqueles que não praticavam a razão eram desvirtuosos. Era preciso levar a razão para quem não tinha razão – e eis aqui todo o problema. A razão se torna uma espécie de desculpa para se criar uma divisão entre o bem e o mal – o que, na prática, reverbera em preconceitos múltiplos e, encurtando um longo raciocínio, no colonialismo.

O pensador francês Bruno Latour explicitou esse processo numa entrevista, certa vez:

O que o racionalismo não percebe é que ele compartilha com o monoteísmo a mesma necessidade de colocar acima de tudo uma instância indiscutível, que leve em conta a totalidade do que somos e que seja o árbitro de nossas disputas. Uma posição transcendente, que os gregos confiavam a um Deus das ideias, os cristãos a um Deus da salvação e onde os modernos colocaram sucessivamente a Razão, a política, a ciência, a mão invisível do mercado... Não importa o nome, é sempre a mesma estrutura.⁹

⁹ LATOUR, B. *Monothéisme et rationalisme ont la même structure* (e-book).

Era essa razão que Nietzsche combatia. Porque ele via nessa razão a negação dos instintos que, como dito anteriormente, é um outro nome para o corpo. E o corpo, Nietzsche vai dizer, é tudo – é a totalidade. Não há nada além da fisicalidade, não há metafísica, não há transcendência abstrata. Tanto as funções sensuais como as espirituais são funções do corpo.

Esse seria o motivo por que criticar o imperativo da razão, mencionado há pouco: a razão não seria nada além de uma função do corpo, nada que pudesse ser destacada. Em primeiro lugar, priorizar a razão é negar todas as outras ferramentas para solucionar problemas. Em segundo, não seria possível “isolar” a razão. O corpo é tudo, e o corpo se apresenta de muitas formas. A razão está na carne, está nos músculos, na massa cinzenta, a razão está até na interconexão entre cérebro e a microbiota que povoa nossos intestinos. É um argumento que pode parecer exagerado, mas tais conclusões científicas estão bastante vulgarizadas: há até reportagens de conglomerados jornalísticas sobre o tema¹⁰. Ou seja, a nossa razão não só é parte do nosso corpo, como também depende de um certo meio ambiente para existir. Em outras palavras: a nossa razão não é nem nossa, exatamente. Ela é uma relação – e o trabalho do antropólogo Gregory Bateson vai exatamente nessa direção¹¹. Para a razão existir, é preciso fazer trocas e intercâmbios com outros seres.

Por isso que Nietzsche-Zaratustra defende que o “corpo é uma grande razão”¹² – e aqui chegamos à explicação das aspas no termo razão que foram mencionadas há pouco, e à segunda volta do parafuso citada no título deste texto.

Numa famosa passagem do seu *Zaratustra*, Nietzsche explica que o corpo é “uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor”¹³. Somos atravessados por inúmeras forças que compõem o nosso corpo a todo instante. A temperatura da sala, as contas do fim do mês, os desejos que nos formam desde criança, o que comemos hoje de manhã, como dormimos, o encontro com alguém que nos inspira, os vírus que insistem em tomar de assalto nosso sistema respiratório na menor baixa da minha imunidade, a última desgraça aprovada pela Câmara dos Deputados, a resposta nas ruas a esses absurdos, o genocídio do povo palestino, todos esses aspectos, entre outros tantos, compõem um corpo que escreve este artigo neste exato momento. Por isso é uma “multiplicidade com um só sentido”. Por isso “uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor”. Porque essa variedade de temas acaba por se somar em um vetor de forças.

Além dessa grande razão, que é o corpo como um todo, haveria uma outra razão, uma pequena razão, que é chamada de “espírito” – a razão com aspas mencionada anteriormente – mas ela é apenas “um pequeno instrumento e brinquedo” da “grande razão”, nas palavras de Nietzsche nessa mesma passagem de *Zaratustra*. Entre as possibilidades, entre as multiplicidades que compõem o sentido único que é a nossa grande razão, está essa pequena

¹⁰ Por exemplo: FRANKEL e WARREN, *As bactérias que controlam seu cérebro*.

¹¹ Ver BATESON, G. *Steps to an ecology of mind. Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*, principalmente as partes V e VI.

¹² NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*, doravante ZA, 1ª parte, “Dos desprezadores do corpo”.

¹³ *Ibidem*.

razão. O paralelo é evidente com a noção de devir *versus* identidade: a identidade é apenas uma das possibilidades apresentadas pelo devir enquanto diferença, assim como a pequena razão é uma das multiplicidades da grande razão. Por isso, insistimos: não é para abandonar a “pequena razão”, mas saber que ela é um, entre outros tantos, componentes da “grande razão”.

A razão voltou a ter uma certa preponderância com a ascensão ao poder de certas figuras fascistas ao redor do mundo, Brasil incluído, e com a pandemia de Covid. Neste último caso, por exemplo, a razão, e um dos seus avatares, a ciência moderna, nos disseram que, para sairmos mais rapidamente das nossas clausuras, era necessário nos vacinar em massa. Ou seja, não é possível ignorar que haja vantagens diretas de se usar a razão, a chamada “pequena razão”, para podermos conviver em comunidade, ainda mais em nossas comunidades, urbanas, interconectadas e cada vez mais complexas. “Já há coisas demais que não existem”.

O ponto, e é aqui que Nietzsche insiste, é que não deveríamos nos apoiar apenas nela, com o perigo de usarmos um veneno achando que estamos usando um remédio – é a questão do *phármakon*, de novo. Primeiro porque não podemos exatamente acreditar que as ações dos fascistas ao redor do mundo são “irracionais”, ou sem razão. Há todo um método perverso, estratégias que têm como fim acelerar o fim, como disse Latour em um dos seus últimos livros. Ele, morto há poucos anos, afirmou em seu *Onde aterrar*, de 2019, que diante do cenário de perda de mundo, as elites

decidiram que seria preciso construir uma espécie de fortaleza dourada para os poucos que poderiam se safar – do que decorre a explosão das desigualdades. E resolveram que, para dissimular o egoísmo sórdido de tal fuga para fora do mundo comum, seria preciso rejeitar absolutamente a ameaça que motivou essa fuga desesperada – o que explica a negação da mutação climática.¹⁴

Assim, o neoliberalismo e a extrema-direita por ele gestada seriam efeitos dessa orientação global das elites em se livrar do fardo da solidariedade social. Para usar uma expressão que viralizou, infelizmente, as elites mundiais aproveitaram a desgraça em que eles nos colocaram ao buscar de forma desenfreada por combustíveis fósseis para sustentar seus extravagantes modos de existir, para passar a boiada.

Além disso, como mencionado antes de passagem, a razão elege um modo – ela própria – e nega totalmente os demais modos de resolver problemas, o que exclui necessariamente outros grupos sociais que propõem soluções que envolvem, muitas vezes, mecanismos bem diferentes daqueles propostos pela razão. Como por exemplo, em uma frase de efeito: espíritos, em vez do espírito. Mesmo que os povos ditos tradicionais sejam compostos por toda a sorte de indivíduos, impedindo de fazermos qualquer tipo de generalização, seria possível afirmar que não foi o modo de viver tradicional que

¹⁴ LATOUR, *Onde aterrar*, e-book.

proporcionou o fim do mundo como nós o conhecemos, a cada dia, um pouco mais. Foi exatamente a tal pequena razão.

Referências bibliográficas

- ASTOR, Dorian (Org.). *Dictionnaire Nietzsche*. Robert Laffont, Paris: 2017.
- BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind. Collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*. Jason Aronson Inc. Northvale, New Jersey e Londres: 1987.
- BURNHAM, Douglas. *The Nietzsche Dictionary*. Bloomsbury Philosophy Dictionaries. London, New Delhi, New York, Sydney: 2015.
- FOUCAULT, Michel. “O que é o Iluminismo?”. Espaço Michel Foucault – www.filoesco.unb.br/foucault «Qu'est-ce que les Lumières?», *Magazine Littéraire*, nº 207, mai 1984, pp. 35-39. (Retirado do curso de 5 de Janeiro de 1983, no Collège de France). Traduzido a partir de FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 679-688, por Wanderson Flor do Nascimento.
- FRANKEL, Miriam e WARREN, Matt “As bactérias que controlam seu cérebro”. BBC Future. BBC News Brasil. Publicado em <https://www.bbc.com/portuguese/articles/ce93qe3nqlmo>, no dia 22 fevereiro 2023.
- JULIÃO, José Nicolao. As considerações de Nietzsche sobre o Iluminismo. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*. Vol. 7, nº 1, pp.01-20.
- LATOUR, Bruno. Monothéisme et rationalisme ont la même structure. *Forum Protestant*. Publicado em <https://forumprotestant.fr/articles/monotheisme-et-rationalisme-ont-la-meme-structure/>, Acesso em: 06/09/2013.
- LATOUR, Bruno. *Onde aterrar? – Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Tradução Marcela Vieira. Posfácio e revisão técnica: Alyne Costa. Bazar do tempo, Rio de Janeiro: 2020.
- MARTON, Scarlett (ed.). *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos - ou como se filosofa com o martelo*. Tradução Paulo César de Souza. Companhia das Letras: São Paulo, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. Companhia das Letras, São Paulo: 2011.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. O que nos faz pensar*, PUC-Rio, Rio de Janeiro, n.18, setembro de 2004.



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v18i3.71975>

Revista Trágica

Volume 18 - Número 03 ISSN 1982-5870

Luzes que iluminam e incendeiam: desdobramentos críticos da herança iluminista em Nietzsche

Lights that illuminate and ignite: critical unfoldings of the Enlightenment legacy in Nietzsche

Juliane Maciel Miranda  

Mestranda em Filosofia no PPGFIL- UFRRJ, Seropédica, Brasil.

Contato: ju_miranda@ufrj.br

Resumo: A influência do Iluminismo na filosofia é abrangente, principalmente quanto ao pensamento do século XIX. Certas menções de Friedrich Nietzsche ao *Aufklärung* revelam traços dessa influência; no entanto, a posição do filósofo no que se refere às Luzes é dúbia. Este artigo será centrado na relação entre Nietzsche e o Iluminismo, a fim de contribuir com o debate sobre as impressões do filósofo a respeito do tema. Com base nos trechos de escritos do autor, apresentaremos argumentos que sustentam leituras favoráveis à interpretação de que sua obra elogia certos aspectos do Iluminismo, ainda que sua aparente rejeição ao movimento critique sobretudo o racionalismo dogmático e o otimismo progressista, posição coerente com seu projeto filosófico.

Palavras-chave: Nietzsche; Iluminismo; Aufklärung; Antidogmatismo.

Abstract: The influence of the Enlightenment on philosophy is far-reaching, especially regarding 19th-century thought. Certain mentions of the *Aufklärung* by Friedrich Nietzsche reveal traces of this influence; however, the philosopher's position regarding the Enlightenment is ambiguous. This paper will focus on the relationship between Nietzsche and the Enlightenment, in order to contribute to the debate on the philosopher's impressions of the subject. Based on excerpts from the author's writings, we will present arguments that support readings favorable to the interpretation that his work praises certain aspects of the Enlightenment, even though his apparent rejection of the movement criticizes above all dogmatic rationalism and progressive optimism, a position consistent with his philosophical project.

Keywords: Nietzsche; Enlightenment; Aufklärung; Antidogmatism.

Introdução

A recepção do Iluminismo por Nietzsche é polêmica e complexa. À primeira vista, o autor parece apenas um crítico ferrenho às Luzes por rejeitar diversas vezes as ideias revolucionárias do período em sua obra. Embora Nietzsche seja frequentemente visto como um crítico da modernidade, sua filosofia é marcada por um sério compromisso com o esclarecimento e questionamento contínuos. Este artigo tem como objetivo contribuir para a discussão sobre essa relação, analisando como Nietzsche distingue, no legado das Luzes, aspectos que ele valoriza como propulsores do conhecimento “livre”, diferenciado de outros que ojeriza, como pensamentos iluministas dogmáticos e moralizantes.

Nos concentraremos em desmistificar leituras que desconsiderem os contextos em que o autor critica características específicas de determinadas filosofias iluministas. Nossa hipótese é a de que Nietzsche separa um Iluminismo questionador e disruptivo, que ele elogia, de um Iluminismo ingênuo e moralizado, que ele critica. Essa diferenciação é expressa pela metáfora das luzes que tanto podem iluminar, fomentando o saber, quanto incendiar, destruindo pressupostos arraigados.

O desenvolvimento deste estudo seguirá dois eixos principais, conforme os objetivos propostos. Primeiramente, abordaremos a complexidade do Iluminismo, para além do senso comum, que o concebe como um “movimento único”. Entendemos o Iluminismo como um conjunto diversificado de manifestações intelectuais em favor do conhecimento e do esclarecimento na Europa moderna. Essa análise parte da perspectiva que considera a existência de iluministas com visões distintas, além de considerar as relevantes diferenças geográficas na expressão do Iluminismo.

Em segundo lugar, a partir dessa fundamentação, o artigo buscará responder a duas questões específicas: se Nietzsche teceu comentários sobre o tema de forma constante ou se houve flutuações em seu pensamento acerca do Iluminismo ao longo de seu amadurecimento filosófico; e, caso tais mudanças tenham ocorrido, em que aspectos elas se deram. Para tais considerações, as obras de maturidade do autor serão consideradas, além de referências secundárias. Assumiremos que, apesar de possíveis nuances e ênfases variadas, o núcleo de sua posição manteve-se coerente: uma apropriação do método crítico e questionador das Luzes, rejeitando seus postulados metafísicos e morais.

A partir desse escopo, trataremos das *Luzes* que “iluminam” no sentido de valorização do conhecimento, e por isso também são capazes de “incendiar” pressupostos dogmáticos que obscurecem o pensamento crítico. Essa característica principal do Iluminismo pode ser também observada na obra de Nietzsche, um pensador preocupado com a destruição de velhos ideais obsoletos e que foi profundamente interessado na construção de novas formas de conhecimento e valorização do “livre pensar”. Indicaremos, por fim, como a filosofia de Nietzsche supera o irracionalismo e estipula o valor do conhecimento como forma de mitigar ou mesmo eliminar as superstições a partir da relação entre o questionamento e o contato com o mundo.

I. As múltiplas faces do Iluminismo

O Iluminismo é controverso se considerarmos a dificuldade de demarcação do termo: amplo demais para ser considerado um movimento ou uma escola filosófica; demasiado influente no período contemporâneo, sobretudo no fim do século XIX, para ser restrito a apenas um “período”; além de possuir contribuições diversas, às vezes antagônicas, e ter sido explorado em diferentes países europeus. Assim, “o” Iluminismo pode ser difícil de definir por conta de sua complexidade – seria ainda possível traçar uma característica em comum que unifique todas essas manifestações de “esclarecimento” e que o defina de forma objetiva?

Algumas diferenças pertinentes a serem consideradas, por exemplo, são os filósofos iluministas ateus, que fizeram surgir um pensamento iluminista crítico à religião e que se diferenciam clara e profundamente dos iluministas religiosos, que imprimiram em suas obras as próprias crenças¹, ainda que tenham permanecido, geralmente, também críticos à rígida ortodoxia cristã². Além disso, houve iluministas pessimistas e otimistas³, no que tange aos pressupostos acerca de uma “natureza humana”; houve também filósofos realistas e empiristas⁴, o que indica o quão diversificado e abrangente foi o período das Luzes, justificando a dificuldade em atribuir uma definição que demarque o que de fato pode ser chamado de “Iluminismo”.

Além de diferenças de posições filosóficas, o próprio termo referente ao esclarecimento foi concebido de formas diferentes por filósofos de países distintos, como afirma Catherine Larrère, que pontua as nuances entre o significado dos termos em francês e alemão, salientando como as concepções diferem de acordo com o contexto social e regional dos termos, ainda que se refiram ao mesmo período histórico e atividade questionadora:

A distinção Lumières/Aufklärung é central, porque as duas palavras não significam a mesma coisa, uma vez que aquela, é um estado, e esta, um processo. Foi o alemão que cunhou o *Iluminismo*, [...], *Illustracion*, que são traduções da palavra *Aufklärung*, o nome “Luzes”, em francês, tendo tido menos eco (às vezes falamos de *Luces* em espanhol).⁵

¹ Kant foi um pensador iluminista de destaque que, embora preservasse a defesa da liberdade religiosa e crença em deus, se opunha à ortodoxia cristã acadêmica, como analisa NADAI, Bruno. *As condições do esclarecimento, o conflito entre filosofia e religião e a ideia kantiana de universidade*, p. 56. Outros pensadores, como Hume e Diderot, eram ainda mais enfáticos quanto às críticas ao pensamento religioso.

² LARRÈRE, Catherine. *Iluminismo Francês*, p. 8, menciona como Diderot defendia que a filosofia não deveria ser uma “sucessora” da teologia, ou seja, deveria exercer a atividade de pensamento de forma autônoma.

³ O “otimismo” rousseauiano é criticado por Nietzsche em relação à ideia de “progresso” tipicamente romântica, em *Crepúsculo dos Ídolos*, “Incursões de um extemporâneo”, §6 e em relação a uma profunda rejeição à noção de “natureza humana” moralizada em *Humano, Demasiado Humano*, §463 e em *Aurora* §17 e §538.

⁴ O iluminista escocês Thomas Reid foi um influente realista, proponente do “realismo direto” de acordo com FREITAS, Vinícius França. *A noção de ‘senso comum’ em Thomas Reid*, p. 220. Hume, por sua vez, é o exemplo mais memorável dentre os empiristas iluministas.

⁵ LARRÈRE, Catherine. *Iluminismo Francês*, p. 7.

A concepção francesa de *Lumières* supera a metáfora da luz natural e universal de origem divina, que herdara do racionalismo clássico. Passa a significar a passagem da iluminação divina à luz da razão crítica, que implica necessariamente a aceitação da pluralidade e do confronto dos saberes, o que, obviamente não elimina a presença do pensamento religioso na filosofia. A tolerância religiosa é amplamente aceita entre os iluministas franceses, mesmo dentre adversários das religiões. A qualidade plural do Iluminismo francês encontra sua expressão máxima no antagonismo entre duas de suas figuras maiores: Voltaire e Rousseau. Embora partilhassem o compromisso com o progresso da civilização e ambos utilizassem a literatura como ferramenta de dispersão de seus ideais, suas visões sobre a natureza, a sociedade e o caminho para o aprimoramento humano eram radicalmente distintas e profundamente antagônicas, o que reflete a natureza diversificada das Luzes.

O Iluminismo alemão, por sua vez, confere ênfase específica à conquista moral da autonomia de pensamento, fortemente marcado pelas contribuições de Kant. Como observa Larrière⁶, os progressos do período são compreendidos de forma coletivizada, já que houve uma significativa mudança acerca da noção de “sociedade civil”, desde Kant, que “já não significa tanto a república, como corpo político instituído, mas a variedade de ações pelas quais os homens produzem e trocam todos os tipos de bens”⁷, enfatizando como o esclarecimento, dessa perspectiva, depende tanto da moralidade individual quanto a moralidade que exerça ordem na esfera social, de forma muito mais gregária.

Diante da notória plurivocidade do fenômeno iluminista, não se pode compreendê-lo como um movimento homogêneo. É em razão dessa natureza complexa que Nietzsche estabelece uma relação dupla com as Luzes, ora defendendo vigorosamente seu princípio de autenticidade e coragem intelectual, ora rejeitando de forma absoluta a moralização e o dogmatismo metafísico que, em sua avaliação, corromperam esse impulso original. Essa rejeição direciona seus ataques mais contundentes precisamente a Kant e a Rousseau. Nietzsche identifica nos dois pensadores a cristalização do erro que transformou o projeto inicial de libertação em novos sistemas normativos, tanto no formalismo da razão prática kantiana quanto na idealização da natureza e da política em Rousseau, os quais teriam estabelecido ortodoxias tão coercitivas quanto aquelas que um certo Iluminismo pretendia dissolver.

II. Ousar saber como um princípio iluminista: pontos de convergência entre as Luzes e Nietzsche

O estudo da relação de Friedrich Nietzsche com o Iluminismo é comumente obscurecido por uma classificação simplista, que situa o autor como um crítico irrestrito e irracionalista da modernidade e de seus fundamentos. Essa visão, no entanto, colapsa diante de uma análise cronológica e textual mais atenta, que revela um engajamento

⁶ Ibidem, p. 10.

⁷ Ibidem, p. 11.

complexo, ambivalente e evolutivo com as *Lumières* e o *Aufklärung*. Como destaca Bilate⁸, é preciso reconhecer um período de "extrema admiração" manifesta em obras como *Humano, demasiado humano* e *Aurora*.

Com base na análise de Bilate⁹, a apropriação alemã da noção de "combater a ignorância" por meio da "iluminação" radicalizou-se de modo singular. Tal radicalização ultrapassou até mesmo a confiança absoluta na razão, característica que marcou outros contextos nacionais, embora figuras como o próprio Kant tenham celebrado o potencial libertador do livre-pensar iluminista. Essa confiança no conhecimento racional contra o obscurantismo, que define em grande medida o movimento, encontrou na Alemanha as condições específicas para um desenvolvimento singular, o cultivo de um pensamento que volta a razão criticamente sobre si mesma, questionando seus próprios fundamentos e limites.

Embora Nietzsche tenha salientado que "o crescente Iluminismo abalou os dogmas da religião e instilou uma radical desconfiança"¹⁰, ele mantém-se atento e crítico ao racionalismo dogmático perpetuado pelas ideias que popularizaram *Aufklärung* entre pensadores como Kant, além da propagação de um ideal de "progresso" histórico e civilizatório incompatível com a realidade, como salienta ao afirmar que "nesses sonhos perigosos ainda ecoa a superstição de Rousseau, que acredita numa miraculosa, primordial, mas, digamos, soterrada bondade da natureza humana"¹¹. Tais passagens já demonstram o quão evidente é a posição nietzschiana quanto aos segmentos do Iluminismo que poderiam ser elogiados ou rejeitados. Enquanto o *sapere aude* (ousar saber) ecoado por Kant é elogioso quanto à tomada de ação e iniciativa de lançar-se ao saber, a filosofia moral e política herdada pelo filósofo genebrino é rejeitada incisivamente. Para Nietzsche, a autonomia moral kantiana, ao se fundamentar em uma noção genérica de "bondade", converte-se em um obstáculo ao cultivo das formas mais elevadas e nobres da existência humana¹².

É importante destacar que a busca de um conhecimento confiável não é restrita a um período específico, embora tenha sido cultivada com mais rigor e menos superstições a partir da Idade Moderna. Mais especificamente, o Iluminismo, tal como se deu, pôde ser muitas vezes mais compreendido como uma característica do que uma corrente filosófica, uma vez que afirma a diferença e o desenvolvimento a partir de uma nova concepção de experiência e da tomada de escolhas pela mudança¹³. O cerne do Iluminismo é um engajamento ativo com a história. Ele une a coragem de pensar por si mesmo (o imperativo de "ousar saber") com a transformação social que daí decorre (a tomada de ação autônoma e o exercício da liberdade individual), porque leva a sério a ideia de que a humanidade pode, e deve, se transformar e amadurecer com o decorrer do tempo.

⁸ BILATE, Danilo. *Nietzsche, a honestidade e o projeto natimorto do Novo Aufklärung*, p. 278.

⁹ *Ibidem*, p. 279.

¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano*, §150.

¹¹ *Ibidem*, §463.

¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Além do Bem e do Mal*, §48.

¹³ DUARTE, Luiz Sérgio. *Mudança, permanência e razão*, p. 104.

Ainda que essa concepção estivesse arraigada à noção de “progresso” rejeitada por Nietzsche, é inegável como o autor era um notável admirador da *diferença*. É de seu interesse a iniciativa de “ousar saber”. Por diversas vezes, ele utiliza o termo “rebanho” para se referir às massas, ao povo sujeito à mimetização e perpetuação de valores enfraquecidos pela moralidade cristã, soterrados pela ignorância e falta de autenticidade: “Nenhum pastor e um só rebanho! Cada um quer o mesmo, cada um é igual: quem sente de outro modo vai voluntariamente para o hospício”.¹⁴ Além de compreender o rebanho como uma massa de sujeitos uniformes, o autor enfatiza que o rebanho possui uma necessidade em particular de caminhar coletivamente sob os mesmos padrões e valores:

Instinto de rebanho. — Em toda a parte onde encontramos uma moral encontramos uma avaliação e uma classificação hierárquica dos instintos e dos atos humanos. Essas classificações e essas avaliações são sempre a expressão das necessidades de uma comunidade, de um rebanho [...] A moral ensina a este a ser função do rebanho, a só se atribuir valor em função deste rebanho [...] A moralidade é o instinto gregário no indivíduo.¹⁵

Ora, é precisamente a vida em “rebanho” com sua forma de pensar gregária que o “ouse saber” do Iluminismo combate.

Defendemos, portanto, que a filosofia de Nietzsche incorporou de modo seletivo e crítico alguns princípios nucleares do Iluminismo do século XVIII, tais como a apologia do conhecimento crítico e o cultivo da originalidade intelectual. Contudo, essa assimilação foi, aparentemente, parcial. Elementos centrais do projeto iluminista, sobretudo aqueles que caracterizaram sua vertente francesa e revolucionária, como a fé no progresso linear, o ideal de uma moralidade universal e a crença em uma razão abstrata e niveladora, foram alvo de sua rejeição mais intempestiva e contundente. Essa parcialidade, no entanto, não necessariamente denota uma contradição, por não anular o conteúdo crítico e questionador elaborado pelo autor ao longo de sua obra e por assimilar a multiplicidade e potencialidade das Luzes em suas diversas manifestações.

III. Sob a luz e entre as chamas: como Nietzsche se apropriou de determinadas qualidades do Iluminismo

Nietzsche elogia determinadas qualidades das Luzes, principalmente, em suas obras de fase intermediária, acentuando, como explica Bilate, que o “triunfo das Luzes seria o fato de o homem voltar a explicar o mundo de forma mais natural, isto é, explicar o real fazendo referência apenas ao real mesmo, explicar a *physis* pela *physis*”¹⁶.

Em relação a esses elogios com tom mais “moderado”, Julião¹⁷ indica que a posição de Nietzsche sobre a razão iluminista não foi uniforme, mas variou conforme o período

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falava Zaratustra*, Prólogo, 5.

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*, III, §116.

¹⁶ BILATE, Danilo. *Nietzsche, a honestidade e o projeto natimorto do Novo Aufklärung*, p. 254.

¹⁷ JULIÃO, Nicolao. *As considerações de Nietzsche sobre o Iluminismo*, p. 3.

de sua produção intelectual. Em suas obras publicadas entre 1878 e 1882, conhecidas como fase intermediária, ele não somente deixou de criticar a razão das Luzes, mas a utilizou de forma afirmativa para combater princípios românticos que ele próprio havia cultivado anteriormente. Essa suposta “flutuação” do pensamento nietzschiano quanto ao romantismo pode ser justificada pelo rompimento entre o filósofo alemão e Wagner¹⁸, período marcado por uma radicalização da filosofia crítica à moralidade proposta por Nietzsche.

Porém, em que medida uma intensificação da crítica pode ser concebida como uma contradição? Os “princípios românticos” mencionados por Julião referem-se aos “sentimentos” de forma generalizada, sem contemplar o contexto da crítica do autor, que se opõe enfaticamente contra o sentimentalismo típico do cristianismo e da moral escrava decorrente desse dogma, sobretudo quanto ao “altruísmo”¹⁹. A intensificação da crítica nietzschiana ao sentimentalismo forjado pela moralidade, pela automaticidade social e que não provém de inspirações afetivas genuínas é calcado em sua crítica moral sem estabelecer uma necessária contradição com a proposta que o filósofo já construía na fase intermediária de sua produção filosófica, com a diferença de que passa a se tornar mais irônico, mais enfático e preocupado em delinear um estilo próprio de escrita. Julião assume que Nietzsche teria deixado de criticar o Iluminismo para enaltecê-lo, no entanto, desconsidera que o filósofo apenas elogiou os aspectos que considerava mais “nobres” das Luzes e que convergiam com a posição filosófica que ele já havia estabelecido desde sua fase mais jovem²⁰.

Julião prossegue afirmando que, como a perspectiva de Nietzsche acerca do Iluminismo não é sistematizada pelo autor, suas considerações sobre o movimento são “esparças, fragmentadas, pessoais, e aparentemente contraditórias”²¹. Ele também indica que em sua fase intermediária, Nietzsche reivindica Voltaire contra Kant e Rousseau, mas que no período de maturidade admite que o Iluminismo não poderia ser dissociado da Revolução Francesa e suas heranças. A respeito disso, Bilate acrescenta que:

Nesse sentido, considerado como o movimento cultural que cria as condições para o livre-pensar, o *Aufklärung* é um projeto que Nietzsche afirma diversas vezes, entre 1878 e 1882, dever ser retomado: “Levar adiante a bandeira do Iluminismo” (Idem 2005, 34 [HH, §26]). Mas essa retomada deve limpar as marcas da Revolução Francesa, sobretudo de Rousseau, que ficaram incrustadas no movimento original – as marcas da violência, da loucura e da voluptuosidade revolucionárias: “Quem isso compreende, também saberá de qual mistura é preciso extraí-lo, de qual turvação é preciso filtrá-lo: para prosseguir a obra do Iluminismo

¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano II*, §3.

¹⁹ Esse aprofundamento da crítica ao altruísmo começa em *Aurora*, §147 e começa a ganhar contornos já no ano seguinte de sua publicação, em 1882, na *Gaia Ciência*, III, §119, atrelado ao ressentimento. Mais adiante, é aprofundado em relação à moral fraca, em §345, no livro V, publicado posteriormente, em 1887.

²⁰ Nietzsche publica, em 1874, a terceira de suas *Considerações Extemporâneas* (“Schopenhauer como educador”), exaltando o conhecimento e a educação como princípios fundamentais para a construção de homens que possuam a “totalidade harmônica” que objetiva. Esses escritos sustentam o argumento de que Nietzsche nunca foi um “irracionalista”, pois sempre demonstrou preocupar-se com o entendimento e aprimoramento do saber, da criticidade e da autenticidade.

²¹ JULIÃO, Nicolao. *As considerações de Nietzsche sobre o Iluminismo*, p. 4.

em si mesma e sufocar no berço a revolução a posteriori, fazer com que não tenha sido" (AS, §221).²²

Os indícios de que Nietzsche desejava promover um novo *Aufklärung* se estendem como projeto que não teria sido completamente abandonado em sua maturidade, como explica Bilate: "Se até 1882 Nietzsche fala diversas vezes da necessidade de se retomar o projeto das Luzes, a partir de 1884 ele passa a esboçar essa retomada e cogita por diversas vezes escrever um livro que levasse o título sugestivo de 'novo *Aufklärung*'"²³. É importante enfatizar também que as passagens em que Nietzsche critica o Iluminismo devem ser lidas com cuidado, considerando particularidades do estilo de escrita do filósofo, como o uso das aspas²⁴ (por exemplo, no fragmento póstumo 40[70] de agosto-setembro de 1885) e quando o substantivo *Aufklärung* é seguido da conjunção aditiva que o liga às "ideias modernas" da Revolução Francesa ou à qualidade "democrática" desses ideais, como é evidente no prólogo de *Além do Bem e do Mal*.²⁵

Rejeitando a interpretação de que Nietzsche é vago ou contraditório quanto ao Iluminismo, defendemos que adjetivá-lo como "novo" não estabelece uma oposição direta entre a proposta nietzschiana e o *Aufklärung* original. Com base nos textos citados do autor, considera-se suficiente sustentar a interpretação de que Nietzsche objetivava operar uma apropriação seletiva das *Luzes*, a fim de resgatar e intensificar seu núcleo crítico, em específico, concomitantemente rejeitando o pensamento coletivista, otimista e ingênuo que nasce da Revolução Francesa. Como consequência, rejeita de modo decisivo a moralização do processo de esclarecimento que, na interpretação do filósofo, teria debilitado o potencial transformador da busca ativa por um conhecimento de fato autêntico e com potencial transformador.

Conclusão

O Iluminismo e Nietzsche possuem uma característica em comum: dificilmente podem ser reduzidos a rótulos sem que percam suas maleabilidade e criticidade originais. A relação do filósofo com o *Aufklärung* caracteriza-se por uma recepção filosófica seletiva, crítica e que mantém consistência com seu projeto filosófico antimetafísico e "imoralista". No decorrer deste artigo desenvolvemos argumentos que indicam que a postura do autor não foi irracionalista, tampouco assumiu oposição aos valores cultivados em sua obra. Indicamos também como o filósofo não demonstrou abandono de suas ácidas críticas às *Luzes*, ao contrário, manteve-se de acordo com a crítica à moralidade escreva que sempre abominou e reconheceu as potencialidades do "ousar saber" e o que delas poderia ser proveitoso; manteve e intensificou os princípios fundamentais do projeto iluminista, como a coragem de romper com o pensamento

²² BILATE, Danilo. *Nietzsche, a honestidade e o projeto natimorto do Novo Aufklärung*, p. 253.

²³ Ibidem, p. 255.

²⁴ Ibidem, p. 256.

²⁵ Bilate ainda acrescenta, em uma nota de rodapé, que em fragmentos póstumos (de 1870 e 1871, 1872 e 1874, por fim, 1885), Nietzsche trata de superar do "*Aufklärung*" como superação do "Romantiker"; a destruição do "*Aufklärung*" como oposição à Revolução, o nojo pelo "*Aufklärung*" é o nojo à "confiança plebeia" e a crítica ao "die geistige Aufklärung" como crítica ao "Volks-Aufklärerische", respectivamente.

convencional. Logo, classificá-lo como um "anti-iluminista" constitui um reducionismo que ignora a natureza de seu projeto. Conclui-se afirmando que as mudanças de ênfase em sua trajetória intelectual não revelam inconsistência, apenas demonstram o refinamento progressivo de sua crítica e a consolidação de seu projeto filosófico.

Referências bibliográficas

- BILATE, Danilo. Nietzsche, a honestidade e o projeto natimorto do Novo Aufklärung. *Philosophos*, Goiânia, v.16, n. 2, 2011, p. 247-267. Disponível em: <https://doi.org/10.5216/phi.v16i2.10314> Acesso em: 24 dez. 2025.
- DUARTE, Luiz Sérgio. Mudança, permanência e razão. *Revista de Teoria da História*, Goiânia, v. 26, n. 2, 2023, p. 104-120. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/78200> Acesso em: 23 dez. 2025.
- FREITAS, Vinícius França. A noção de 'senso comum' em Thomas Reid. *Discurso*, v. 50, nº 1, 2020, p. 219-237. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2020.171580> Acesso em: 27 dez. 2025.
- LARRÈRE, Catherine. Iluminismo Francês. Trad. Antônio Carlos dos Santos. *Discurso*, v. 54, nº 2, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2024.230753> Acesso em: 24 dez. 2025.
- LOPES, Flávio Renato de Aguiar. Iluminismo ou Iluminismos? *Revista Vernáculo*, nº 27, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.5380/rv.v0i27.31092> Acesso em: 26 dez. 2025.
- JULIAO, José Nicolao. As considerações de Nietzsche sobre o Iluminismo. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*, v. 7, nº 1, 2014, p. 01-20. Disponível em: <https://doi.org/10.59488/tragica.v7i1.27020> Acesso em 27 dez. 2025.
- NADAI, Bruno. As condições do esclarecimento, o conflito entre filosofia e religião e a ideia kantiana de universidade. *Stud. Kantiana*, v.18, nº 2, 2020, p. 55-81. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/studiakantiana/article/download/90175/49360> Acesso em: 27 dez. 2025.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução: Antônio Carlos Braga. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal - 45, São Paulo: Editora Escala, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral*. Uma polêmica. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: Prelúdio de uma filosofia do futuro*. Trad. De Márcio Pugliesi. São Paulo: Hemus S. A., 2001.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém*. Trad. de Mário da Silva. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora: reflexões sobre os pensamentos morais* Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos. Ou como filosofar com o martelo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano*. Vol: I. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano*. Vol: II. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.





DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v18i3.71976>

Revista Trágica

Volume 18 - Número 03 ISSN 1982-5870

Educação e virtude republicana: Mary Wollstonecraft, Condorcet e os limites do projeto educativo ilustrado

Education and republican virtue: Mary Wollstonecraft, Condorcet, and the limits of the Enlightenment educational project

Ana Vitória Tannús Bernardes  

Mestranda em Filosofia do Direito na UFMG.

Belo Horizonte, MG, Brasil. Contato: anavi.bernardes03@gmail.com

Maria Clara de Oliveira Gonçalves 

Graduanda em Direito na UFMG.

Pesquisadora de Iniciação Científica em Filosofia do Direito
Belo Horizonte, MG, Brasil. Contato: mariaestudac@gmail.com

Resumo: Este trabalho analisa a filosofia política de Mary Wollstonecraft e Condorcet à luz das promessas e das omissões do projeto ilustrado, com ênfase na instrução pública como condição da cidadania republicana. Esses dois pensadores, fortemente ancorados nos ideais das Luzes, denunciam as limitações sociais e institucionais que impedem o exercício efetivo da razão pela sociedade, especialmente por parte das mulheres e das classes desfavorecidas. Ao reivindicar uma educação universal, gratuita e laica, Condorcet rompe com o elitismo presente em grande parte do pensamento ilustrado, propondo um modelo de república igualitária fundada na autonomia intelectual. Wollstonecraft, por sua vez, desloca o debate ao evidenciar que a exclusão das mulheres do espaço público tem raízes não apenas legais, mas também culturais e pedagógicas. Sua crítica à dependência moral e simbólica como forma de dominação revela um republicanismo exigente, comprometido com a virtude, a igualdade e a participação ativa. A análise conjunta dessas perspectivas permite repensar o legado das Luzes não apenas como herança, mas como campo de disputas, no qual os conceitos de liberdade, razão e cidadania seguem sendo rearticulados a partir de suas margens históricas.

Palavras-chave: Mary Wollstonecraft; Condorcet; Iluminismo; Educação ilustrada; Republicanismo.

Abstract: This study analyzes the political philosophy of Mary Wollstonecraft and Condorcet in light of the promises and omissions of the Enlightenment project, emphasizing public instruction as a prerequisite for republican citizenship. Both thinkers, firmly rooted in Enlightenment ideals, denounce the social and institutional limitations that obstruct the effective exercise of reason by society, particularly regarding women and the underprivileged classes. By advocating for universal, free, and secular education, Condorcet breaks with the elitism prevalent in much of Enlightenment thought, proposing a model of an egalitarian republic founded on intellectual autonomy. Wollstonecraft, in turn, shifts the debate by demonstrating that the exclusion of women from the public sphere has not only legal roots but also cultural and pedagogical ones. Her critique of moral and symbolic dependence as a form of domination reveals a demanding republicanism committed to virtue, equality, and active participation. The joint analysis of these perspectives allows for a reimagining of the Enlightenment legacy not merely as an inheritance, but as a field of contention, in which the concepts of liberty, reason, and citizenship continue to be rearticulated from their historical margins.

Keywords: Mary Wollstonecraft; Condorcet; Enlightenment; Enlightenment Education; Republicanism.

Introdução

A filosofia política do século XVIII se destaca como um marco da defesa da racionalidade e de fundamento para grandes mudanças estruturais na sociedade europeia. Dentre inúmeros grandes nomes desse tempo, este trabalho busca lançar luz sobre dois pensadores que injustamente não receberam na história o prestígio e o grande reconhecimento que deveriam. Trata-se de Mary Wollstonecraft (1759-1797), intelectual inglesa e ativista em defesa de sujeitos oprimidos, e Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, Marquês de Condorcet (1743-1794), matemático e filósofo que atuou de forma incessante na Revolução Francesa e na defesa da universalidade dos direitos naturais. A inglesa, com a *Reivindicação dos direitos da mulher*, de 1792, é considerada uma das pioneiras do feminismo por sua defesa veemente da igualdade entre os gêneros e, como afirma Maria Lygia Quartim de Moraes, “é hoje reconhecida oficialmente com sua introdução formal no panteão dos abolicionistas ingleses”.¹ O francês, por sua vez, foi responsável pela escrita da Proposta de Constituição para a França de 1793, posteriormente chamada de “constituição girondina”, que não foi aceita pelos revolucionários, ainda que fosse uma notável defesa pelo fim das desigualdades entre os cidadãos, inclusive entre homens e mulheres.

No horizonte das Luzes, em que a razão e a instrução pública eram concebidas como fundamentos de uma sociedade emancipada, ambos os autores partem da crítica às estruturas de dominação jurídicas, sociais ou culturais para propor um republicanismo exigente, no qual a liberdade não se reduz à ausência de interferência, mas implica a superação de formas arbitrárias de dependência. Essa perspectiva amplia o debate ilustrado ao articular direitos, virtude e educação como condições indissociáveis para a autonomia individual e a participação cívica.

Ao colocar a educação no centro do projeto republicano, Wollstonecraft e Condorcet desafiam o elitismo e as exclusões de sua época. Enquanto Condorcet defende uma instrução pública universal, gratuita e laica como instrumento de igualdade e progresso, Wollstonecraft evidencia que a exclusão das mulheres não é apenas legal, mas também cultural e pedagógica. Nesse sentido, Moraes afirma que:

O marquês Nicolas de Condorcet (1743-1794), filósofo, matemático e enciclopedista, defendia publicamente as mesmas teses que Mary Wollstonecraft e Olympe de Gouges, como testemunha seu *Sur l'admission des femmes au droit de cité*. Indignado com a exclusão das mulheres na Assembleia Constituinte, ele enfatiza o absurdo de se falar em igualdade de direitos enquanto metade do gênero humano é privada de cidadania.²

A análise conjunta de suas obras revela não apenas a radicalidade de suas propostas, mas também os limites e tensões de um projeto ilustrado que buscava fundar a liberdade sobre bases racionais e morais.

¹ MORAES, Maria Lygia Quartim de. *Prefácio*, p. 8.

² *Ibidem*, p. 10.

Liberdade republicana

Mary Wollstonecraft tem conquistado, com justiça, um lugar central no pensamento político moderno, não apenas como uma pioneira do feminismo, mas como uma autora que soube articular, com notável profundidade, ideias fundamentais do republicanismo. Sua obra mais conhecida, *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, de 1792, foi mais do que uma defesa dos direitos das mulheres, foi uma reinterpretação dos ideais republicanos clássicos à luz da experiência feminina.

Philip Pettit chama atenção para o fato de que Wollstonecraft, embora inovadora e multifacetada, incorpora muitos elementos da tradição republicana, particularmente a liberdade como não-dominação.³ A ideia de que a liberdade verdadeira não é apenas estar livre de interferência, mas sim ausência de poder arbitrário de interferência nas escolhas de uma pessoa, é essencial para compreender o alcance político de sua proposta.

Ela recusa qualquer argumento que restrinja esses ideais exclusivamente aos homens e afirma, com clareza, que a liberdade só se realiza de fato quando protegida tanto da opressão privada quanto da dominação institucional. A liberdade, para ser real, precisa ser garantida por leis moldadas de forma inclusiva: um ponto que hoje soa quase óbvio, mas que foi radical em sua época.

A discussão sobre os direitos, em sua filosofia, ganha uma dimensão especialmente interessante quando observada a partir da leitura de Susan James, pois ela os conecta à virtude dentro de uma estrutura republicana de liberdade⁴. Isso acontece porque Wollstonecraft situa sua obra em um estágio do discurso sobre direitos que buscava conciliar os direitos naturais com a primazia da concepção republicana de liberdade. Para ela, a liberdade é uma condição para a virtude, e não se pode ser livre sem possuir certos direitos. Por esse motivo, é possível afirmar que o feminismo inaugurado pela inglesa era

Um feminismo que defendia a República laica e a cidadania plena para todos. Um feminismo como movimento de radicalização da democracia. E, para além da esfera dos discursos, um feminismo de sujeitos do próprio desejo, de superação da dependência financeira.⁵

Wollstonecraft não trata os direitos como meras formalidades jurídicas ou concessões pontuais; ela os concebe como condições efetivas para a ação moral: poderes efetivos para agir. Aqui, sua influência espinosista do republicanismo⁶ aparece com clareza: um direito que não pode ser exercido é um direito vazio, em outras palavras, o direito à educação só ajuda as mulheres a viverem livremente se elas realmente possuírem o poder de se educar. Contudo, essa visão pode provocar a instabilidade dos direitos e a ausência de conteúdo moral. Wollstonecraft, no entanto, procura resolver essa tensão apelando para uma base moral sólida: um direito natural e inalienável à liberdade, dado por Deus. Trata-se de uma

³ PETTIT, Philip. *Thought of Mary Wollstonecraft*, p. 135.

⁴ Cf. JAMES, Susan. *Mary Wollstonecraft's Conception of Rights*.

⁵ MORAES, Maria Lygia Quartim de. *Prefácio*, p. 16.

⁶ JAMES, Susan. *Mary Wollstonecraft's Conception of Rights*, p. 157.

ancoragem metafísica que reforça sua teoria em um tempo em que os direitos ainda careciam de positivação clara.

Lena Halldenius reforça outro aspecto marcante do republicanismo de Wollstonecraft: sua concepção crítica de representação no contexto do republicanismo, argumentando que a filósofa a vê como uma ferramenta para a igualdade em sociedades desiguais⁷. Para ela, a representação política não pode se reduzir a um ideal simbólico e abstrato, muito menos a um mito de unidade popular como nos modelos de Hobbes, Rousseau ou Kant. Wollstonecraft não se deixa seduzir pela retórica do “povo uno”⁸ e aponta os perigos que essa abstração esconde: a perpetuação das desigualdades sob o pretexto de um bem comum construído pelos privilegiados.

A representação política para Wollstonecraft não é simbólica, mas prática, ou seja, uma participação direta no governo. O argumento de que os membros do parlamento representam o interesse de uma nação unificada é uma cortina de fumaça. Mulheres e classes trabalhadoras precisam ter seus próprios interesses representados por representantes que compartilhem suas perspectivas, pois serem governados sem voz é ser governado arbitrariamente, ou seja, ser privado de liberdade. Nas palavras da inglesa:

[...] na forma como se encontra o conjunto do sistema de representação neste país, somente uma conveniente manivela para o despotismo, elas não precisam reclamar, já que são tão bem representadas quanto uma numerosa classe de mecânicos trabalhadores, que paga pelo sustento da realeza quando mal consegue o pão para alimentar os filhos.⁹

O modelo de Wollstonecraft acerca da liberdade republicana, enfatizando a importância das normas sociais, do preconceito e da virtude no alcance da independência foi explorado por Alan Coffee e demonstra que para a autora, ameaças sociais e culturais como preconceito, ignorância e estigma são formas de poder arbitrário, assim como leis injustas¹⁰. Abordar essas ameaças é “logicamente anterior” a abordar as ameaças legais e políticas.

A crítica à dependência, seja material, seja simbólica, é central em seu pensamento. Ao contrário de concepções neorrepublicanas que veem a virtude como meramente instrumental, Wollstonecraft insiste que a virtude, entendida como a capacidade de agir racionalmente e de buscar o bem comum, é indispensável à liberdade republicana¹¹. Aqui, ela se distancia de visões mais instrumentalizadas da virtude presentes no neorrepublicaníssimo contemporâneo. Para ela, não há liberdade possível sem virtude, e não há virtude onde reina a dependência.

A independência só é possível em um ambiente deliberativo que seja virtuoso, substancialmente livre de preconceitos e mal-entendidos. A razão pública, traduzida como considerações cooperativamente admissíveis, é essencial para identificar o bem comum.

⁷ Cf. HALLDENIUS, Lena. *Representation in Mary Wollstonecraft's Political*.

⁸ *Ibidem*, p. 174.

⁹ WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher*, p. 187.

¹⁰ Cf. COFFEE, Alan. *Reason, and the Virtuous Republic*.

¹¹ *Ibidem*, p. 184.

Por outro lado, ideias exclusivas como a incapacidade das mulheres de raciocinar não são legítimas, pois impedem a representação.

Nesse sentido, Wollstonecraft oferece uma crítica profunda à corrupção moral produzida por relações de dominação. Não são apenas os dominados que sofrem: os dominadores também se degradam moralmente. O senhor se cerca de bajuladores e perde o senso do bem comum; o escravo, ou a mulher privada de autonomia, não tem razões para se comprometer com normas sociais que a excluem. Essa crítica continua atual e ressoa, por exemplo, nos debates sobre privilégio estrutural e cultura de exclusão.

Wollstonecraft não propõe um ideal de liberdade apenas negativo, como ausência de dominação. Ela vai além, ao sugerir que a liberdade precisa de um ambiente cultural que promova o autogoverno e a participação ativa. A razão pública, baseada em justificações acessíveis e compartilháveis, é o meio pelo qual se constrói esse espaço comum. E, nesse ponto, ela é contundente: ideias preconceituosas, como a suposta incapacidade feminina para a razão, não são admissíveis nesse debate, pois já nascem comprometidas com a exclusão.

Por fim, seu republicanismo é exigente: ele impõe a todos, especialmente aos marginalizados, a responsabilidade de participar da vida cívica, não apenas para conquistar representação, mas para moldar, coletivamente, a própria cultura pública. É essa exigência de engajamento e virtude que dá densidade à sua proposta. Wollstonecraft nos obriga a reconhecer que liberdade verdadeira exige mais do que leis justas; exige um esforço contínuo de construção cultural, onde todas as vozes possam ser ouvidas e respeitadas.

Condorcet, por sua vez, concebe a república como um sistema político baseado na igualdade política e na deliberação pública. Para ele, a representação não é mera delegação, mas um processo racional coletivo. Segundo Pietro Costa: “a representação não serve para registrar uma vontade política já existente e entregá-la nas mãos do soberano; ela é muito mais um instrumento que permite a formulação *ex nihilo* da vontade soberana”.¹² Essa concepção marca um distanciamento de modelos em que o parlamento atua como simples reflexo da vontade dos eleitores. Para Condorcet, o representante é alguém que delibera racionalmente pelo bem comum, como parte de uma coletividade racional. O Estado, que deve garantir o direito ao conhecimento a todos igualmente, encontra, na teoria de Condorcet, barreiras à sua atuação na formação dos cidadãos. O francês afirma que “a educação, se a considerarmos em toda a sua extensão, não se limita apenas à instrução positiva, ao ensino das verdades de fato e de cálculo, mas abarca todas as opiniões políticas, morais e religiosas”.¹³

Desse modo, Condorcet defende que as questões subjetivas, que se encontram no bojo da educação de forma ampla, deveriam ser ensinadas unicamente pela família. A instrução pública, que se refere a ensinamentos científicos, deve ser, por sua vez, garantida pelo Estado, e o poder público não pode interferir nos ensinamentos morais dos indivíduos.

O que Condorcet quer assegurar, acima de tudo, é a liberdade e a razão própria de cada um. Assim, ainda que sejam ensinadas questões morais, políticas e religiosas no seio familiar, o indivíduo, quando adulto, tem a possibilidade de questionar os ensinamentos

¹² COSTA, Pietro. *Soberania, representação, democracia*, p. 159.

¹³ CONDORCET. *Cinco memórias sobre a instrução pública*, p. 44.

ou manter-se fiel a eles. O mesmo não aconteceria, porém, se fossem ensinados pelo Estado, pois teriam assim, na percepção de Condorcet, um peso de verdade inquestionável.¹⁴ Em razão disso, ele insiste na importância de o Estado manter neutralidade em matéria religiosa e moral, para que o ensino não se converta em doutrinação.¹⁵

Condorcet também sustenta que a razão é critério de validade das leis. Para ele, submeter-se à vontade da lei é obedecer à razão, porque a razão dita que, na escolha a ser tomada em cada caso, o indivíduo deve ser guiado por uma regra geral. Como enuncia em uma de suas mais célebres cartas,

[...] submeter minha vontade a uma lei da qual não aprovo não é agir contra minha razão, mas sim obedecê-la, porque a razão dita que, nesse caso, eu devo ser guiado não pela minha própria razão, mas por uma regra geral, universalmente obrigatória. Dessa forma, a lei não exige, de fato, que seus opositores sacrifiquem sua liberdade ou razão. Ela se torna uma ameaça à liberdade apenas quando se estende para além das questões que, por sua natureza, devem estar sujeitas a uma regra geral.¹⁶

É importante reconhecer que Condorcet não entende a vontade geral como algo dado ou espontâneo, mas como resultado de um processo racional, no qual os indivíduos julgam os assuntos públicos como se deliberassem em nome de toda a coletividade, o que Urbinati chama de o “como se” aplicado à política:

[...] ao introduzir o julgamento público nas estruturas democráticas, Condorcet superou a falha não igualitária do argumento do filósofo alemão. Ele procurou fazer com que o esquema do ‘como se’ orientasse o exercício do direito de soberania usufruído por todos os cidadãos.¹⁷

Essa formulação aproxima Condorcet da ética kantiana, mas vai além, ao incluir a estrutura institucional da deliberação democrática no imperativo categórico. Nesse sentido, enquanto Kant teme que a decisão majoritária possa contradizer a liberdade, considerando inclusive a democracia como uma espécie de “despotismo”, Condorcet aposta na possibilidade de uma razão pública construída por meio da deliberação e da instrução. O que os une é a recusa da arbitrariedade e a defesa de uma legislação que derive de princípios racionais, e não da vontade particular dos governantes ou da maioria momentânea.

Interessante notar que tanto Kant quanto Condorcet se distanciam da ideia de soberania vinculada à restrição da liberdade, como defendia Hobbes. Para o filósofo do *Leviatã*, uma vez que há um pacto, é preciso que haja um poder coercitivo que obrigue o cumprimento de seus termos, ainda que isso implique na renúncia a toda liberdade que os indivíduos possuíam no estado de natureza. Nesse sentido, para Hobbes, o contrato social

¹⁴ Cf. REIS, Patrícia. *A instrução pública na filosofia de Condorcet*, p. 139.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 141.

¹⁶ CONDORCET. *Letters from a Freeman of New Haven to a Citizen of Virginia on the Futility of Dividing the Legislative Power among Several Bodies*, p. 292.

¹⁷ URBINATI, Nadia. *Representative democracy: principles and genealogy*. University of Chicago Press, 2006, p.199.

é um contrato de autorização, um processo pelo qual uma multidão se torna coesa, uma única pessoa.¹⁸

Educação e igualdade

Mary Wollstonecraft, uma das vozes pioneiras do feminismo moderno, via na educação o principal instrumento para a emancipação das mulheres e para a construção de uma sociedade mais justa e racional. Em sua obra mais conhecida, *Reivindicação dos Direitos da Mulher* (1792), Wollstonecraft traça uma série de críticas à educação, especialmente a feminina, de sua época, ao mesmo tempo em que propõe um modelo educacional reformado, baseado na razão, na virtude e na igualdade.

Para Wollstonecraft, a educação vigente não promovia o desenvolvimento intelectual das mulheres, mas sim sua subordinação. Desde cedo, as meninas eram treinadas para agradar, seduzir e depender dos homens, sendo ensinadas a cultivar uma aparência delicada e uma sensibilidade superficial¹⁹. A mente feminina era sacrificada em nome da beleza e do comportamento dócil, e as mulheres, ao invés de serem educadas como futuras cidadãs ou mães conscientes, tornavam-se “objetos insignificantes de desejo”, infantilizadas e privadas de autonomia.

A autora comparava esse tipo de educação àquela recebida por soldados ou por jovens ricos, que também cresciam imersos em superficialidade, indolência e dependência. Tanto homens quanto mulheres, quando privados do exercício pleno da razão, tornavam-se incapazes de desenvolver um caráter moral sólido. Wollstonecraft rejeitava a ideia, sustentada por pensadores como Rousseau, de que a mulher deveria ser naturalmente fraca, passiva e governada por emoções. Para ela, isso não era uma descrição da natureza feminina, mas sim o produto de uma formação defeituosa.

Contra essa estrutura educacional viciosa, Wollstonecraft propunha uma verdadeira revolução. Defendia uma educação racional e universal, baseada no desenvolvimento da razão, fundamento da virtude e da felicidade. Em sua visão, homens e mulheres deveriam ser educados juntos²⁰, submetidos à mesma disciplina e currículo, a fim de cultivar as mesmas qualidades morais e intelectuais. A igualdade de gêneros na educação não implicava apagar as diferenças naturais entre os sexos, mas assegurar que todos, independentemente do gênero, tivessem a oportunidade de desenvolver suas capacidades como seres humanos racionais.

Ela propunha ainda a criação de escolas nacionais públicas, gratuitas e mistas, acessíveis desde os cinco anos de idade, com um currículo amplo que integrasse leitura, escrita, matemática, história natural, filosofia, política e religião. Essa educação deveria fortalecer tanto o corpo quanto a mente, estimulando o pensamento crítico, o exercício físico e o desenvolvimento do caráter. Nesse sentido, ela defendia que “a educação pública, de qualquer tipo, deveria ser dirigida para formar cidadãos”.²¹

¹⁸ Cf. HOBBS, Thomas. *O Leviatã*.

¹⁹ WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher*, p. 26.

²⁰ *Ibidem*, p. 209.

²¹ *Ibidem*, p. 206.

Um dos objetivos centrais dessa formação era capacitar as mulheres para se tornarem mães racionais e independentes, conscientes de seu papel na formação moral e intelectual das futuras gerações. Para a filósofa iluminista, a dignidade da mulher não poderia se sustentar apenas na aparência ou na submissão, mas sim na razão e na virtude. A verdadeira modéstia, dizia ela, não era uma timidez da ignorância, mas uma sobriedade do pensamento, fruto do autoconhecimento e da reflexão.

Por fim, ela via a educação como uma arma contra os preconceitos e as superstições que aprisionavam o pensamento feminino. A ignorância, sustentada por sistemas educacionais distorcidos, não era apenas um problema individual, mas uma ameaça ao progresso moral da sociedade como um todo. Educar mulheres como seres racionais e autônomos não só as tornaria mais felizes e plenas, como contribuiria para o aperfeiçoamento coletivo da humanidade²².

Em suma, Mary Wollstonecraft denunciava a educação tradicional como um mecanismo de opressão e moldagem da inferioridade feminina, e propunha uma educação igualitária, racional e libertadora. Para ela, apenas por meio da instrução verdadeira seria possível restaurar a dignidade da mulher e construir uma sociedade baseada na justiça e na razão.

De uma maneira semelhante, a proposta republicana de Condorcet está diretamente vinculada à instrução pública, que visa não apenas formar indivíduos instruídos, mas cidadãos capazes de exercer funções públicas com base em critérios de justiça e razão. Como afirma o francês,

Quanto mais os homens são preparados pela educação para raciocinar corretamente, compreender as verdades que lhes são apresentadas e rejeitar os erros destinados a vitimizá-los — quanto mais uma nação vê sua iluminação crescer e se estender a um maior número de indivíduos — maior deve ser a esperança de se obter e manter boas leis, uma administração sábia e uma constituição verdadeiramente livre.²³

A instrução, nesse contexto, é condição da autonomia e da cidadania ativa, pois permite que os indivíduos julguem os assuntos públicos de maneira crítica e racional. A centralidade da razão como critério de legitimidade vincula-se diretamente à concepção de vontade geral em ambos os autores. Para Condorcet, a deliberação pública orientada pela instrução promove uma razão coletiva sempre revisável, permitindo que o exercício da soberania se dê com base em argumentos, e não apenas em maiorias aritméticas.

A perspectiva de Rousseau a respeito da educação é bem distinta e reflete muito de sua filosofia. Para ele, a educação tem a finalidade política de formar os cidadãos para terem amor à pátria e virtude cívica. As crianças devem ser ensinadas a respeitar as leis do Estado acima de tudo e a preservar o bem comum, e isso será ensinado a partir da "religião civil", uma religião do Estado, "constituída", como explica Maria das Graças de Souza, "de uma profissão de fé que prescreva apenas comportamentos de sociabilidade que contribuam para o fortalecimento do espírito público".²⁴

²² Ibidem, pp. 221-222.

²³ CONDORCET. *The Nature and Purpose of Public Instruction*, p. 108.

²⁴ SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história*, p. 176.

Condorcet, como presidente do comitê de instrução pública da Assembleia Nacional, redige um projeto de lei com uma proposta efetiva de educação pública. Antes disso, em abril de 1792, ele já havia publicado uma série de textos em jornais a respeito do tema, que foram nomeados de *Cinco memórias sobre a instrução pública*.

Diferente de Rousseau, o objetivo principal de Condorcet com a educação não é formar cidadãos que amem a pátria e respeitem as leis dos Estados, mas indivíduos livres que possam conhecer e exercer seus direitos e desenvolver suas capacidades naturais. Por isso, o ponto de partida da educação, para Condorcet, é a igualdade.

Esse otimismo com relação ao potencial pedagógico das instituições políticas republicanas aproxima os dois pensadores em seu projeto ilustrado comum. O progresso implica, para ambos, uma superação da menoridade, religiosa, política ou moral, por meio da razão. A crítica à dominação religiosa e à tutela imposta ao pensamento reforça a aposta na autonomia como valor político fundamental. Ao afirmar que “toda a sociedade se beneficia com a existência de pessoas instruídas”,²⁵ Condorcet defende que o saber, longe de ser privilégio, deve ser a base da liberdade pública.

Nesse sentido, é dever do Estado garantir que nenhuma dependência entre dois indivíduos exista em razão da desigualdade de educação. A esse dever, ele inclui o ensino básico da leitura e da escrita para impedir a dependência causada pelo analfabetismo, bem como o ensino das leis, visto que aqueles que têm conhecimento sobre a legislação gozam mais de seus direitos do que aqueles que a desconhecem e, dessa forma, eles “não lutarão com armas iguais”.²⁶

Não se trata aqui de incentivar o conhecimento erudito em todas as áreas do conhecimento, mas de garantir que o saber necessário para se impedir a dominância seja ensinado a todos, sem distinção. Assim, os sábios, os gênios, terão o conhecimento elevado das matérias que lhes incumbe, mas todos os outros terão a capacidade de saber o elementar sobre o assunto para não serem enganados e dominados.

É importante reconhecer, aqui, a relação essencial que a educação e a garantia de um Estado livre tem para Condorcet. Ele enxerga a instrução pública não como mera construção de planejamento escolar, mas como formação de uma sociedade que saberá reconhecer e evitar quaisquer manifestações tirânicas de poder, dado que a desigualdade em níveis educacionais é vista por ele não apenas como um problema social, mas também como uma das principais causas da tirania. Nas palavras de Maria das Graças de Souza, “o homem ignorante entrega-se cegamente a guias que ele não tem condições de escolher nem de julgar. Este é um estado de dependência servil”.²⁷

É nessa perspectiva que o francês defendia que o Estado deveria garantir educação de qualidade a todos os cidadãos, envolvendo a instrução para ler, escrever e calcular, visto que, com isso, a mente dos estudantes seria livre o bastante para participar da vida política. Como afirma Minchul Kim, “a educação pela participação e uma imprensa livre evitariam que as pessoas se tornassem vítimas da demagogia e da tirania”.²⁸ É interessante notar que

²⁵ CONDORCET. *Cinco memórias sobre a instrução pública*, p. 148.

²⁶ *Ibidem*, p. 62.

²⁷ SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história*, p. 179.

²⁸ KIM, Minchul. *Condorcet and the Viability of Democracy in Modern Republics, 1789–1794*, p. 190.

Condorcet estabeleceu diálogo com os Founding Fathers norte-americanos, mas discorda deles em alguns aspectos. Para o francês, a participação ativa dos cidadãos era essencial para preservar a ordem e a paz social, além de configurar-se como uma segunda educação aos cidadãos, incentivando a virtude cívica, termo recorrente no vocabulário republicano. Cristina Consani afirma que

A democracia representativa, na forma como delineada pelos Founding Fathers, por exemplo, foi uma tentativa de tornar o processo de decisão o mais indireto possível, a fim de evitar a interferência das paixões e interesses pessoais nas formações da vontade geral.²⁹

Diferente dos norte-americanos, Condorcet não acreditava que a participação popular era um problema, mas que ela poderia se tornar problemática se não houvesse regras para sua regulação. Seu objetivo não era impedir a participação popular, mas prevenir a participação imprudente. Em suma, a garantia e a preservação dos direitos naturais dos cidadãos estão diretamente vinculadas com a educação ou o esclarecimento destes, visto que

Quanto mais esclarecidos os homens se tornam, maior é o alcance deste direito individual, pois a única razão pela qual as leis não são todas simples consequências dos direitos do homem bem compreendidos, e que algumas de suas cláusulas sejam ditadas por considerações arbitrárias de prudência ou de interesse comum, é que os homens ainda não são suficientemente esclarecidos.³⁰

Considerações finais

A reflexão conjunta sobre Wollstonecraft e Condorcet permite compreender a educação como eixo normativo do republicanismo moderno, não apenas como transmissão de saberes, mas como formação de sujeitos autônomos. Ao reivindicar igualdade de acesso à instrução e participação ativa na deliberação pública, ambos reforçam a ideia de que a liberdade política depende da razão cultivada socialmente, e não apenas de direitos formais. Assim, a cidadania republicana é pensada como prática coletiva, sustentada por instituições e valores que promovem a virtude e combatem a dominação.

Enquanto Condorcet demonstra que a desigualdade de instrução é a principal fonte de tirania, transformando o direito formal em letra morta para os desassistidos, Wollstonecraft expande essa crítica ao evidenciar que a exclusão feminina não era um mero detalhe, mas uma falha estrutural que comprometia a própria virtude da República. Ambos convergem na ideia de que a “razão esclarecida” não é um elemento natural reservado a uma elite ou a um sexo, mas uma potência que exige condições materiais e pedagógicas universais para florescer, deslocando a educação do campo da caridade para o centro da justiça política.

²⁹ CONSANI, Cristina Foroni. *O papel da deliberação democrática no plano constitucional de Condorcet*, p. 64.

³⁰ CONDORCET. *Letters from a Freeman of New Haven to a Citizen of Virginia on the Futility of Dividing the Legislative Power among Several Bodies*, p. 278.

A denúncia de Wollstonecraft contra a educação que infantiliza e a insistência de Condorcet na independência da instrução em relação aos dogmas do Estado permanecem como provocações fundamentais. Contudo, suas propostas também expõem os limites do projeto ilustrado: a confiança no poder emancipador da instrução e da razão convive com a persistência de exclusões estruturais e com tensões entre universalidade e particularidade. Ainda assim, o legado de Wollstonecraft e Condorcet permanece atual ao problematizar a relação entre direitos, educação e liberdade. Repensar sua filosofia é, portanto, um convite a reconhecer que a democracia exige não apenas leis justas, mas também uma cultura política comprometida com a igualdade e a autonomia de todos.

Referências bibliográficas:

- COFFEE, Alan. Reason, and the Virtuous Republic. In: BERGES, Sandrine; COFFEE, Alan (eds.). *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*. Oxford University Press, 2016.
- CONDORCET. *Cinco memórias sobre a instrução pública*. Tradução e apresentação Maria das Graças de Souza. São Paulo. Editora Unesp, 2008.
- CONDORCET. Letters from a Freeman of New Haven to a Citizen of Virginia on the Futility of Dividing the Legislative Power among Several Bodies. In: MCLEAN, Iain et al. (Ed.). *Condorcet: Foundations of social choice and political theory*. Edward Elgar Publishing, 1994.
- CONDORCET. The Nature and Purpose of Public Instruction. In: *Condorcet: selected writings*. Edited by Keith Michael Baker. Bobbs-Merrill Company, 1976.
- CONDORCET. Letters from a Freeman of New Haven to a Citizen of Virginia on the Futility of Dividing the Legislative Power among Several Bodies. In: MCLEAN, Iain et al. (Ed.). *Condorcet: Foundations of social choice and political theory*. Edward Elgar Publishing, 1994.
- CONSANI, Cristina Foroni. O papel da deliberação democrática no plano constitucional de Condorcet. *ethic@-An international Journal for Moral Philosophy*, v. 9, n. 1, p. 59-75, 2010.
- COSTA, Pietro. *Soberania, representação, democracia*. Ensaios de história do pensamento jurídico. Curitiba: Editora Juruá. 2010.
- HALLDENIUS, Lena. Representation in Mary Wollstonecraft's Political. In: BERGES, Sandrine; COFFEE, Alan (eds.). *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*. Oxford University Press, 2016.
- HOBBS, Thomas. *O Leviatã*. Org. de Richard Tuck; tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva, Claudia Berliner; revisão de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- JAMES, Susan. Mary Wollstonecraft's Conception of Rights. In: BERGES, Sandrine; COFFEE, Alan (eds.). *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*. Oxford University Press, 2016.
- KIM, Minchul. Condorcet and the Viability of Democracy in Modern Republics, 1789-1794. *European History Quarterly*, v. 49, n. 2, p. 179-202, 2019.

-
- MORAES, Maria Lygia Quartim de. Prefácio. In: WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher*. Tradução: Ivania Pocinho Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.
- PETTIT, Philip. Thought of Mary Wollstonecraft. In: BERGES, Sandrine; COFFEE, Alan (eds.). *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*. Oxford University Press, 2016.
- REIS, Patrícia. A instrução pública na filosofia de Condorcet. *Sofia*, v. 6, n. 3, 2017.
- SOUZA, Maria das Graças de. *Ilustração e história: o pensamento sobre a história no Iluminismo francês*. São Paulo: Discurso Editorial, v. 2, 2001.
- URBINATI, Nadia. *Representative democracy: principles and genealogy*. University of Chicago Press, 2006.
- WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher*. Tradução: Ivania Pocinho Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v18i3.71977>

Revista Trágica

Volume 18 - Número 03 ISSN 1982-5870

“Da física à ética”: materialismo e ateísmo no *Diálogo entre um Padre e um Moribundo*, do Marquês de Sade

“From physics to ethics”: materialism and atheism on the Marquis de Sade's
Dialogue between a Priest and a Dying Man

Guilherme Grané Diniz  

Doutor em regime de Cotutela em Filosofia pela USP
e em Literaturas Francesas pela Sorbonne Université.
Professor de Filosofia Geral e Jurídica na Escola Paulista de Direito.
São Paulo, SP, Brasil. Contato: guilhermegranediniz@gmail.com

Resumo: O *Diálogo entre um Padre e um Moribundo* é uma das primeiras obras do Marquês de Sade. Nela, Sade incorpora uma série de temas caros ao pensamento do séc. XVIII para rearticulá-los em uma filosofia materialista e ateia. Especialmente, operacionaliza através de sua mobilização peculiar da forma dialógica uma articulação entre razão e desejo. Nosso objetivo será comentar detalhadamente esse opúsculo, a fim de identificar como Sade articula nele argumento filosófico e discurso literário. Isso deve mostrar que, ao contrário do que supõe certa visão ingênua sobre o romance filosófico das Luzes, a relação entre Filosofia e Literatura não é um simples dado dessa obra, mas uma escolha fundada filosoficamente. Para atingir esse objetivo, identificaremos e comentaremos, sucessivamente, a argumentação materialista de Sade e sua crítica do pensamento cristão. Enfim, concluiremos sobre a implicação entre essas perspectivas teóricas e a opção pela escrita dialógica.

Palavras-chave: Marquês de Sade; *Diálogo entre um Padre e um Moribundo*; Materialismo; Ateísmo; Diálogo filosófico.

Abstract: The *Dialogue between a Priest and a Dying Man* is one of the Marquis de Sade's earliest works. In it, Sade incorporates a series of themes dear to 18th-century thought, rearticulating them in a materialistic and atheistic philosophy. In particular, he uses his peculiar mobilisation of the dialogical form to operationalise an articulation between reason and desire. Our objective will be to comment in detail on this pamphlet in order to identify how Sade articulates philosophical argument and literary discourse in it. This should show that, contrary to what a certain naive view of the philosophical novel of the Enlightenment supposes, the relationship between philosophy and literature is not a simple given in this work, but a philosophically grounded choice. To achieve this goal, we will identify and comment, successively, on Sade's materialist argument and his critique of Christian thought. Finally, we will conclude on the implication between these theoretical perspectives and the choice of dialogical writing.

Keywords: Marquis de Sade; *Dialogue between a Priest and a Dying Man*; Materialism; Atheism; Philosophical dialogue.

Introdução

Em um poema póstumo (um dos muito poucos que Sade escreveu), provavelmente de 1787, Sade diz:

Contente e glorioso em meu epicurismo,
Eu pretendo expirar no seio do ateísmo.
E que o infame Deus com o qual querem me alarmar
Só seja imaginado por mim para blasfemar
Sim, vã ilusão, minh'alma te detesta,
E para melhor te convencer, aqui protesta:
Eu gostaria que por um momento você pudesse ser
Para gozar do prazer de melhor te ofender¹.

Estranho ateísmo esse seu: “não há sequer um ateu entre seus contemporâneos que poderia clamá-lo para si”². Sade, que tanto se empenhou, que dedicou sua vida e milhares de páginas à denúncia das contradições do teísmo, não teria chegado a uma contradição semelhante: odiar tanto Deus a ponto de desejá-lo? Em seus romances, os libertinos se comprazem reiteradamente na blasfêmia. Ao mesmo tempo, reconhecem que a blasfêmia dirigida contra um Deus imaginário não pode ser mais do que uma palavra vazia, um protesto pueril contra o imaginário coletivo. No limite, pode até mesmo conter implícita nela um resquício de fé, ao buscar negar tão enfaticamente a existência do Ser Supremo. A verdadeira blasfêmia, então, não é a ateia; e o verdadeiro ateísmo não poderia ser apenas a negação da existência de Deus, mas deve desejá-la para melhor se efetivar. É preciso passar do ateísmo a um antiteísmo. Jean Deprun define essa articulação como sendo a passagem “da física à ética”³ na obra de Sade. Isto é, a passagem de uma reflexão “metafísica”⁴ acerca da natureza – a constatação ateísta da inexistência de deus – a uma crítica ética do papel da religião – o desejo antiteísta de blasfêmia.

Sendo uma peça central do pensamento sadiano, essa passagem nos permite compreender o funcionamento de uma forma extrema do materialismo e do ateísmo iluminista. Se o ateísmo de pensadores como Holbach e (em certo sentido) Hume – para não falar de Diderot – tem se tornado um pouco mais bem compreendido, desfazendo a imagem das Luzes como um movimento ainda apegado à ideia de uma religião natural, essa vertente radical que vai de Meslier a Sade ainda não é perfeitamente conhecida⁵. Sua observação, então, nos permitirá aprofundar a compreensão das implicações éticas do pensamento das Luzes. Nossa proposta não será observar essa passagem de maneira

¹ SADE, Marques de. *La Vérité*, p. 81.

² LE BRUN, Annie. *Soudain un Bloc d'Abîme*, p. 61.

³ DEPRUN, Jean. *Sade Philosophe*, p. LXIV.

⁴ A “metafísica” aqui deve vir entre aspas, pois, no limite, se trata, justamente, de indicar que Sade reduz toda metafísica à física. É importante indicar que esse movimento conceitual sadiano não se limita a uma mudança de ênfase. Trata-se de mostrar que as preocupações metafísicas tradicionais com a essência, a natureza ou com Deus só poderiam ser adequadamente entendidas no âmbito de uma física do pensamento, conforme, em tempo, demonstraremos. Isto é, a física sadiana não pode ser pensada como coexistente com uma metafísica que lhe engloba, mas como uma mudança do registro filosófico e científico no qual se disputam certos conceitos.

⁵ Cf. MARTIN, Philippe. *L'athéisme naît-il au XVIIIe siècle?*

difusa na obra sadiana, mas nos concentrarmos sobre um texto que, em muitos sentidos, inaugura sua obra: o *Diálogo entre um Padre e um Moribundo*,⁶ escrito na prisão de Vincennes em 1782, e publicado postumamente em 1926.⁷ O texto é breve, de modo que esse movimento "da física à ética" é o todo de sua alçada filosófica. Podemos, assim, propor como nosso objetivo aqui realizar uma análise linear e integral da estruturação do texto, centrada nessa articulação.

Nosso texto terá também um segundo e principal objetivo. Mesmo que se possa explicar conceitual e teoricamente a passagem do ateísmo ao antiteísmo, isso talvez não baste para satisfazer a perplexidade da qual partimos. A argumentação pela necessidade simultânea de crença e descrença, de ódio e desejo face a deus, pode muito bem ser a justificação do injustificável. Para além dos méritos conceituais desse diálogo, é preciso entender exatamente como ele se propõe a gerar essa convicção no leitor. O diálogo é um mecanismo retórico que permite fazer o leitor partilhar da própria situação diegética das personagens. Dentro e fora do texto seguem-se os mesmos argumentos, discutem-se as mesmas posições, formulam-se e respondem-se às mesmas objeções⁸. Mas se o argumento não é suficiente para levar ambos – personagem e leitor – à conclusão pretendida, será preciso de algum outro artifício, que fuja à ordem tradicionalmente própria ao discurso filosófico. Esse é o aspecto literário, e, mais especificamente, erótico, da obra do Marquês de Sade. Entender a construção filosófica do antiteísmo passa por compreender a construção das condições enunciativas de possibilidade dessa formulação⁹. Será um dos objetivos de nosso texto explorar a relação entre a ontologia materialista, a ética ateia e a forma literária nesse opúsculo sadiano.

1. Apresentação da tese e crítica da fé racional

Seguindo a indicação do título, a ação encenada no *Diálogo entre um padre e um moribundo* é um rito de extrema unção. Os personagens não recebem nomes além das designações de suas posições nessa cena, e não há outros personagens além desses dois do título. O diálogo é breve, mas filosoficamente denso. Ele segue uma certa estrutura de organização dos temas e argumentos que é bastante significativa, pois realiza, justamente, esse percurso "da física à ética" mencionado. Podemos dividir o texto segundo a seguinte organização: após uma breve exposição, na qual é dado o contexto e a tese que será defendida, passa-se a uma definição da ideia de Deus e, então, às críticas e respostas a essa ideia. Vencidos os argumentos mais gerais contra a fé racional, o debate passa a versar especificamente sobre o cristianismo. Enfim, como conclusão serão extraídas as consequências morais do ateísmo materialista, e o narrador toma a palavra para dar, em uma nota, o desfecho. Tendo já comentado o contexto dramático no qual o

⁶ É verdade que esse diálogo não é a primeira obra de autoria do Marquês de Sade, que já havia escrito antes algumas peças de teatro amadoras. Essas, além de não terem chegado até nós, certamente foram inócuas do ponto de vista da libertinagem – filosófica e sexual – que caracteriza sua escritura: ele as fazia encenar pela família, perante a comunidade local e outros nobres.

⁷ DELON, Michel. *Dialogue entre un prêtre et un moribond – Notice*, p. 1.118.

⁸ BLANC, Henri. *Sur le statut du dialogue dans l'œuvre de Sade*, p. 313.

⁹ GOMES, Livia Cristina. *O corpo por fazer*, pp. 14-15.

diálogo ocorre, vamos passar sistematicamente pelos pontos subsequentes, onde o debate filosófico efetivamente ocorre.

O diálogo se abre com o início do rito, o convite do Padre à confissão do Moribundo: “Chegado esse instante fatal no qual o véu da ilusão não se rasga senão para deixar ao homem seduzido o quadro cruel de seus erros e de seus vícios, o senhor não se arrepende, meu filho, das desordens multiplicadas às quais vos levaram a fraqueza e a fragilidade humana?”¹⁰. A administração do sacramento apenas pode começar após o ato de penitência, o reconhecimento da parte do moribundo de que se arrepende de seus pecados. Nossa personagem, no entanto, joga com a equivocidade da ideia de redenção:

O Moribundo: Sim, meu amigo, eu me arrependo.

O Padre: Ah, bem! Aproveite desse feliz remorso para obter dos Céus, neste curto intervalo que lhe resta, a absolvição geral de seus pecados. E tenha em mente que não é senão pela mediação do santíssimo sacramento da penitência que lhe será possível obtê-la do Eterno.

O Moribundo: Eu não te entendo, assim como você não me compreendeu¹¹.

Logo a personagem esclarece o equívoco: arrepende-se não das ações que cometeu, mas das que se absteve. O que dá margem ao debate, em última análise, é essa equivocidade do arrependimento, por conta da qual padre e libertino podem dispor do mesmo discurso com sentidos radicalmente diferentes. A equivocidade, conforme veremos, é o principal motor do diálogo, e, em certa medida, da própria obra de Sade. Nesse simples trocadilho está esboçada uma posição filosófica que ele desenvolve tanto nesse diálogo quanto em outros textos posteriores: que entre moralidade e imoralidade não há uma ruptura tão forte quanto os defensores da moral gostariam de fazer parecer¹².

Desde essa primeira troca do diálogo, Sade colocará em operação um mecanismo retórico característico de toda sua obra. Roland Barthes¹³ reconhece essa operação ao analisar uma outra passagem, presente na *Nova Justine*: “Oh, santo Deus! Escondam a boceta, minhas senhoras’, diz ele a Dorotéia e a Justine, que ele viu prestes a lhe apresentarem altares tão pouco dignos de seu culto”¹⁴. Barthes entende que uma das principais características do discurso libertino é certa economia do equívoco: não é preciso criar uma terminologia moral e sexual nova para descrever as ações perversas ou o porquê de sua perversidade. Os moralistas e religiosos já analisaram à exaustão as formas e motivos possíveis da perversão. O libertino pode cooptar esse discurso tal e qual – no caso, a ocultação “pudica” do sexo – mas invertendo seu sentido moral. O libertino não aceita praticar a via “natural” do coito, posto que essa é a forma prescrita da sexualidade. Na relação heterossexual – verdadeira exceção entre os libertinos sadianos – é preciso o ocultamento da vulva como negação da possibilidade do sexo sancionado. Nisso, além da economia no discurso, gera-se mais um efeito de prazer: a

¹⁰ SADE, Marques de. *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, p. 3.

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem, p. 11.

¹³ BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*, p. 809.

¹⁴ SADE, Marques de. *La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la Vertu*, p. 852.

perversão do pensamento moral, que é como que forçado a falar aquilo que gostaria de fazer calar¹⁵.

É na explicação desse equívoco que o moribundo enuncia a tese a ser defendida:

Criado pela natureza com gostos muito vivos, com paixões muitos fortes; unicamente posto neste mundo para me entregar a elas e satisfazê-las, e esses efeitos de minha criação não sendo senão necessidades relativas às primeiras intenções da natureza, ou, se você preferir, derivações essenciais de seus projetos a meu respeito, todos em razão de suas leis, não me arrependo senão de não ter reconhecido sua onipotência, e meus únicos remorsos não dizem respeito senão ao uso medíocre que fiz das faculdades (criminosas, segundo você, inteiramente simples, segundo eu) que ela me dera para servi-la. Eu às vezes resisti a ela, eu me arrependo; cegado pelo absurdo de teus sistemas, combati por eles toda a violência dos desejos que recebi por uma inspiração bem mais divina, e me arrependo¹⁶.

É importante enfatizarmos essa questão da equivocidade. Como exigido pelo rito religioso, ele de fato se arrepende e “confessa” seu pecado. Ato contínuo, ao esclarecer o sentido do seu arrependimento, subverte o discurso religioso: o arrependimento tem por objeto a falta perante a natureza, e não perante deus. Na verdade, o “pecado” que o Moribundo confessa é ter resistido à natureza pois fora “cegado pelo absurdo de teus sistemas”: fica implícito que o Moribundo já esteve no lugar do Padre. É como se o discurso libertino fagocitasse o discurso religioso, operando suas categorias em uma lógica reversa. Entre o Padre e o Moribundo há um diálogo possível, mas esse diálogo é agonístico: trata-se de uma disputa retórica pelo sentido do discurso religioso. Isso é fundamental, pois nos indica qual é o espaço ocupado pelo discurso filosófico: não exatamente aquele dos conceitos, definições e argumentos, mas a retórica e, no limite, a literatura.

Do ponto de vista da ordenação filosófica do discurso, essa primeira fala já indica todo o esquema do pensamento sadiano (ao menos como ele se dá nesse texto): o Moribundo começa pelo postulado de uma metafísica da natureza, que se desdobra em uma teoria das faculdades. O ser humano – com seus desejos, gostos, tendências etc. – é um ser natural. Sabe-se disso porque o desejo atua em um corpo que é dotado de estruturas fisiológicas, gestadas e operantes segundo leis físicas e químicas – isto é, causais – próprias do mundo natural. Isso não quer necessariamente dizer que os desejos sejam inatos. Pelo contrário: “a sexualidade em Sade não sai da biologia: ela é um fato social”¹⁷. Afirmar simultaneamente a naturalidade e a sociabilidade da sexualidade sadiana não é uma contradição. Como diz o Moribundo, suas taras são “necessidades relativas às primeiras intenções da natureza ou [...] derivações essenciais de seus projetos a meu respeito, todos em razão de suas leis”¹⁸. O que está em jogo é a própria dualidade natureza/sociedade. Na medida em que a vida social, com seus desejos, suas regras e transgressões etc., é uma derivação das leis naturais, não há de se falar em oposição.

¹⁵ DIDIER, Béatrice. *Sade et le Dialogue Philosophique*, p. 73.

¹⁶ SADE, Marques de. *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, p. 4.

¹⁷ BEAUVOIR, Simone de. *Faut-il Brûler Sade?*, p. 43.

¹⁸ SADE, Marques de. *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, p. 4.

Uma vez que se reconhece a ancoragem natural dos gostos e desejos, sua suposta anti-naturalidade já não pode ser um critério para condená-los. Passa-se, assim, da teoria das faculdades a uma ética: há arrependimento, há “confissão”, mas ela é arrependimento em relação à natureza, e não a deus.

É justamente essa a primeira questão que o Padre e o Moribundo discutirão. Em sua resposta a essa tese, o Padre introduzirá a ideia da “natureza corrompida” (que, conforme veremos, é um dos articuladores centrais do diálogo): “onde lhe levam seus erros, onde lhe conduzem seus sofismas! O senhor atribui à coisa criada toda potência do Criador, e essas infelizes inclinações lhe desviaram. O senhor não vê que elas são somente efeitos dessa natureza corrompida, à qual o senhor atribui a onipotência?”¹⁹. Ideia de claro matiz cristão, ela visa invalidar o recurso à natureza como fonte normativa da moralidade (recurso, por sinal, muito difundido no pensamento setecentista). A “natureza corrompida” é pensada em oposição a um Criador, cuja perfeição e intenção são o próprio parâmetro para constatar a corrupção. A “natureza corrompida” é parte de um discurso dualista, no qual o mundo natural e as ideias e valores associados a ele são necessariamente marcadas de maneira negativa. Apesar de não tão desenvolvida quanto a resposta do Moribundo, nesse conceito de “natureza corrompida” podemos perceber também uma ordenação conceitual do pensamento: a crença em deus e seus atributos permite formular um parâmetro normativo que, por sua vez, dá ensejo a uma moralidade anti-naturalista. Talvez pudéssemos dizer que o Padre opera em um registro pré-cartesiano²⁰ da ordenação do pensamento: da existência de deus à existência do mundo. Notamos que existe, até esse ponto, uma aparente simetria dos discursos do Padre e do Moribundo, que delimita o campo do debate: o libertino nega e o religioso afirma a visão dualista do mundo; o Moribundo reclama e o Padre afasta o papel normativo da Natureza.

O Moribundo levantará duas objeções a essa visão dual de mundo. Primeiramente, sendo o Criador onipotente, a criação de uma “natureza corrompida” não poderia se dever à sua incapacidade de criá-la perfeita ou impedi-la de se corromper. A resposta do Padre será o livre-arbítrio: “Qual mérito teriam tido os homens se Deus não lhes tivesse deixado seu livre-arbítrio? E que mérito teriam eles tido em fruí-lo se não tivesse havido sobre a terra a possibilidade de fazer o bem e de evitar o mal”²¹. Ora, essa doutrina não parece se sustentar perante a onisciência divina. Sade, aqui, deixa de lado uma longa e complexa tradição filosófica que ele, ao menos em partes conhecia: a tentativa de fazer conviverem livre-arbítrio e onisciência divina foi uma constante que marcou todo o pensamento medieval.

O Padre, no entanto, segue uma via mais atual em sua resposta: o jansenismo. Trata-se, em suma, de uma doutrina que visava também responder a essa questão através da ideia de que a salvação dependia do arbítrio divino na condução das ações humanas, fatalmente pecaminosas devido à sua natureza decaída²². Deus sabe de partida

¹⁹ Ibidem

²⁰ Não querendo indicar, com isso, que Sade seja um cartesiano. O objetivo aqui é indicar a mudança na estruturação do discurso filosófico, a partir da qual se pode pensar os atributos de Deus – inclusive sua cognoscibilidade – antes de pensar sua existência.

²¹ Ibidem.

²² Cf. DIDEROT, Denis. *Jansénisme*.

o resultado das condutas individuais, e é essa sabedoria e guia que constituiriam, na verdade, o livre arbítrio. Os "objetivos imensos e infinitos de Deus sobre o homem"²³ são, justamente, o projeto salvífico individual preparado para cada um. Essa defesa do livre-arbítrio, evidentemente, envolve o reconhecimento, em última análise, da insuficiência do conhecimento humano: podemos estimar quais as ações morais corretas ou não, quem será ou não salvo, até mesmo tentar supor quais os mecanismos materiais de nossa liberdade, mas, no limite, esses são conhecimentos que competem apenas a Deus.

Um dos filósofos medievais que participou dessas disputas sobre a relação entre livre-arbítrio humano e onisciência divina foi Guilherme de Ockham. Sem buscarmos reconstituir toda a complexa teoria do autor, ela passa por um ponto que será retomado por Sade (e por diversos outros pensadores materialistas dos sécs. XVII e XVIII) que é comumente chamado de princípio de parcimônia: "desde que bastam as causas existentes na parte intelectual, em vão se admitem outras causas"²⁴. Resumidamente, pode-se dizer que, uma vez que dispomos de elementos suficientes para explicar um fenômeno, não é adequado adotarmos uma explicação mais complexa, sobretudo se elas envolvem a suposição de causas desconhecidas.

Ockham, é claro, não era um pensador ateu. Seu princípio de parcimônia visava, pelo contrário, resolver limites e dificuldades no pensamento cristão. No entanto, esse seu princípio se tornará uma ferramenta muito importante para a argumentação ateu até hoje. A objeção do Moribundo subverte sutilmente a ordem do argumento do Padre, dando, assim, a dimensão de sua modernidade:

que necessidade você tem de uma segunda dificuldade, quando não pode explicar a primeira? E dado que é possível que a natureza sozinha tenha feito aquilo que você atribui a seu Deus, por que quer você ir buscar lhe um mestre? A causa do que você não compreende é, talvez, a coisa mais simples do mundo. Aperfeiçoe sua física, e você compreenderá melhor a natureza; apure sua razão, bane seus prejuízos, e você não terá mais necessidade de seu Deus²⁵.

Notem que a resposta não trata primeiramente da inexistência de deus. Aplicando o princípio de parcimônia, ela trata da própria ordenação do pensamento. De fato, muitas vezes a crítica sadiana à visão religiosa de mundo não passa por um debate direto acerca da existência ou não de Deus. Antes, Sade pretende seguir a lógica imanente da produção e justificação do conhecimento para mostrar como a tentativa de pensar um primeiro motor não pode se justificar segundo os critérios da razão científica. Nem o Padre nem o Moribundo conhecem diretamente a existência ou a inexistência de deus; mas o conhecimento da física desautoriza a suposição do Padre.

O passo subsequente no argumento, então, enfatizará esse problema do conhecimento. O Moribundo buscará mostrar que "é perfeitamente impossível acreditar no que não se compreende"²⁶, no caso, deus. Quer dizer: não se trata de mostrar que

²³ SADE, Marquês de. *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, p. 4.

²⁴ OCKHAM, G. *Problemas epistemológicos*, p. 349.

²⁵ SADE, Marquês de. *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, p. 5.

²⁶ *Ibidem*.

deus não existe, mas que a crença, além de intelectualmente inútil, é faticamente impossível. Isso se daria devido à involuntariedade da crença. Trata-se de um argumento que fora desenvolvido por David Hume²⁷, e que chega a Sade via o *Sistema da Natureza*, do Barão D'Holbach²⁸. Na tentativa de indagar sobre os limites do conhecimento humano, Hume afirmará essa distinção entre a crença e a ficção. Em nossa imaginação, podemos criar qualquer tipo de ideia ou objeto, desde que não implique em contradição: podemos imaginar cavalos alados, alienígenas, teorias conspiratórias diversas etc. No entanto, não somos capazes de voluntariamente nos levarmos a crer nessas ficções. A crença, Hume entende, depende das impressões diretas dos sentidos. Tendo conhecido cavalos e seres alados, posso compor em minha mente a ideia de um cavalo alado, mas, nunca tendo tido nenhum tipo de contato sensível direto com o cavalo alado, sou incapaz de acreditar que ele exista. Se um dia visse tal criatura, por outro lado, seria levado inevitavelmente a acreditar nela, mesmo que racionalmente pudesse vir a ser convencido de que não deveria (p. ex., reconhecer que estava alucinando). Hume não era (professamente) ateu, mas entendia que o conhecimento racional das matérias religiosas era, de fato, impossível: a crença no sobrenatural é, na melhor das hipóteses, somente crença, a ser instaurada por alguma forma igualmente sobrenatural de intuição desses assuntos. Na falta disso, pode-se até dizer que se crê, mas essa crença será vazia²⁹.

O Moribundo proporá, nesse sentido, uma alternativa: “tudo que está para além dos limites do espírito humano é ou quimera ou inutilidade”³⁰. A questão da inutilidade se refere, novamente, ao princípio de parcimônia: “Uma vez que você me tenha posto seu Deus em um andaime em cima de tudo isso, eu estaria mais avançado? E não me faltaria ainda o mesmo tanto de esforço para compreender o obreiro que para definir a obra?”³¹. A questão do “quimerismo”, por sua vez, é mais interessante. Em seu sentido literal, Quimera é uma criatura da mitologia grega que teria uma cabeça de leão, corpo de cabra e cauda de dragão. Excelente imagem para pensar a ficção de que trata Hume: ideia que tem origem em dados do mundo sensível, mas que, não correspondendo a nada no mundo real, é insuficiente para induzir à crença. Para Sade, no entanto, a quimera cumpre uma função mais importante do que a simples ficção. A ideia de um ser tal qual uma quimera pode ser produtiva de um ponto de vista intelectual ou estético, mas ninguém mudaria sua rotina por medo de topar com uma! A quimera religiosa, mais que simples ficção, consiste na afirmação da crença em um objeto ficto que mobiliza a ação do indivíduo, atribuindo-se, então, a ela, implicações morais e políticas³². Começamos, aqui, a deslindar a questão com a qual introduzimos o texto: o sentido da passagem entre ateísmo e antiteísmo na obra de Sade.

Em suma, o Moribundo apresenta dois critérios possíveis para o assentimento a uma ideia: a crença, derivada dos sentidos, e a necessidade explicativa, derivada da razão. Não tendo conhecimento direto de Deus, se fosse o caso que a ideia de Deus ajudasse a explicar questões metafísicas, ela seria útil e interessante. No entanto, ela

²⁷ HUME, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, pp. 455-457.

²⁸ D'HOLBACH, Barão. *Sistema da Natureza*, p. 429.

²⁹ HUME, David. *Dialogues concerning natural religion*, pp. 88-89.

³⁰ SADE, Marquês. *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, p. 5.

³¹ *Ibidem*, p. 5-6.

³² Cf. FOUCAULT, Michel. *La grande étrangère*, p. 194.

apenas repõe a ignorância em outro lugar: não se sabia sobre a origem e operações da natureza; agora não se sabe sobre a origem e as operações de Deus. Que possa haver uma causa primeira, não é com isso que o Moribundo está a disputar (outros libertinos sadianos discordarão dessa ideia também). Mas atribuir a essa causa sabedoria seria antropomorfizá-la³³, supor que a existência como um todo é dotada de fins, objetivos, de um sentido.

O Moribundo expõe essa ideia de maneira sucinta, através de uma analogia:

O Moribundo: Não é necessário que a pólvora fique em chamas quando nela se põe fogo?

O Padre: Sim.

O Moribundo: E que sabedoria você encontra nisso?

O Padre: Nenhuma

O Moribundo: É então possível que haja coisas necessárias sem sabedoria, e possível, por consequência, que tudo derive de uma causa primeira, sem que haja nem razão nem sabedoria nessa primeira causa.

O Padre: Onde o senhor pretende chegar?

O Moribundo: A te provar que tudo pode ser o que é e o que você vê, sem que nenhuma causa sábia e razoável lhe conduza, e que efeitos naturais devem ter causas naturais, sem que seja necessário de supô-las antinaturais³⁴.

Essa analogia opera em conjunto com o princípio de parcimônia. A questão não é exatamente sobre o conhecimento das operações intrínsecas da matéria, mas qual suposição acerca disso é ou não autorizada. Uma vez que reconhecemos a possibilidade de pensar a causalidade sem concomitantemente pensarmos a intenção, então devemos evitar a suposição de que esta exista sempre que identificarmos uma relação causal, mesmo que a causa em questão seja a primeira de todas.

Talvez pudéssemos explicar essa crítica do antropomorfismo segundo uma linguagem aristotélico-tomista. Em Sade, haveria uma crítica da passagem sub-reptícia entre causa material e os outros registros da causalidade. Uma vez que experienciamos de dentro a copresença das causas final, formal e material, parece intuitivo imaginar que elas sempre se apresentem juntas. Esse antropomorfismo se presta muito bem a uma visão religiosa de mundo: assim como para que um indivíduo ponha fogo na pólvora é preciso que ele tenha a intenção de fazê-lo e alguma forma de compreensão acerca das interações entre a pólvora e o fogo, para que a pólvora seja inflamável seria necessário que um deus assim quisesse e dispusesse. Ao negar o valor dessa interrelação entre as diferentes maneiras de causalidade para além da ação humana (logo mais veremos que ela também é negada nesse âmbito), Sade buscaria negar a ontologia pressuposta no teísmo.

Em outras obras, Sade oferecerá uma versão mais detalhada do argumento. Vejamos, por exemplo, na *História de Juliette*:

³³ Apesar de diversas vezes o Moribundo falar nas "vontades", "intenções" etc., da natureza. Sade se mostrou, a essa altura de seu pensamento, incapaz de purgar seu vocabulário desse antropomorfismo.

³⁴ SADE, Marquês de. *Dialogue entre un Prêtre et un Moribond*, p. 6.

Nenhum ser aqui embaixo é expressamente formado pela natureza; nenhum é feito por seu desígnio; todos são os resultados de suas leis e operações, de um tal modo que, em um mundo construído como o nosso, necessariamente haveria de existirem criaturas como aquelas que vemos; do mesmo modo que, sem dúvida, existem criaturas muito diferentes em um outro globo... nesse formigueiro de globos, do qual o espaço é preenchido. Mas essas criaturas não são nem boas, nem belas, nem preciosas, nem criadas; elas são a espuma, elas são o resultado das leis cegas da natureza.³⁵

Um criador que invente sua obra segundo sua vontade investe sobre ela valores: um escultor busca fazer esculturas que julgue serem belas, um artesão buscará produzir objetos adequados às finalidades a que se destinam etc. Atribuindo-se a Deus o papel de criador, o valor que Ele vê nos objetos que cria – a adequação desses objetos à Sua intenção – torna-se objetivo e absoluto³⁶. Daí a ideia, previamente introduzida, de “natureza corrompida”: os fins segundo os quais o Criador cria a natureza são sua causa final, e, conseqüentemente, o parâmetro normativo que permite reconhecer sua corrupção. Eliminar essa intencionalidade da natureza criadora não impede que valores sejam atribuídos ao mundo, mas faz com que nenhum deles possa ter pretensão à objetividade.

Um importante corolário dessa cegueira da natureza é a negação do livre arbítrio, implicando na impossibilidade da conversão:

Ela é, meu amigo, essa alma, o que agradou à natureza que ela seja, quer dizer, o resultado dos órgãos que lhe agradou me formar em razão de seus fins e suas necessidades. E, dado que ela tem uma igual necessidade de vícios e de virtudes, quando lhe agradou levar-me aos primeiros, ela o fez, quando ela quis os segundos, ela me inspirou o desejo, e eu me entreguei igualmente³⁷.

Uma vez que tudo é materialmente determinado, também fazem parte desse vasto conjunto de causas e efeitos as ideias e pensamentos. De fato, faz sentido, do que se disse antes, imaginar que a crença esteja causalmente ligada à impressão sensível. Esse é um dos aspectos mais relevantes do materialismo sadiano. Enquanto outros autores tentarão salvar o âmbito das ideias, do pensamento racional ou das operações mentais em geral contra o determinismo, Sade reconhecerá que as convicções, vontades e ações também estão sujeitas às mesmas relações causais que qualquer outro tipo de ser³⁸. Assim como o vapor ou a chama são resultados de conjunções específicas da matéria, também as ideias e pensamentos são resultado da atividade material dos órgãos.

Se nem a fé nem a descrença podem ser entendidas como fruto de uma escolha consciente, é certo, no entanto, que entre elas não há um paralelismo perfeito³⁹. A descrença é o resultado natural da rede de causas e efeitos materiais. Nisso, ela é uma apreensão conceitualmente adequada de sua própria origem. Já a crença seria

³⁵ SADE, Marquês de. *Histoire de Juliette*, pp. 870-871.

³⁶ Sobre o tema, cf. SARTRE, Jean-Paul. *L'Existentialisme est un Humanisme*.

³⁷ SADE, Marquês de. *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, p. 6.

³⁸ MONZANI, Luiz R. *Sade – ou a individualidade desejanete*, p. 78.

³⁹ Esse é um outro ponto que varia, a depender da obra de Sade que observarmos.

necessariamente falsa, no sentido de que nega reconhecer a própria teia causal que lhe determina. Há duas consequências filosóficas de nota aqui. Se quisermos retomar o vocabulário aristotélico-tomista com o qual temos pensado esses aspectos da obra de Sade, poderíamos dizer que a crítica do antropomorfismo (extensão da relação entre causa final e causa material para além do âmbito da ação humana) se resolve em uma crítica de toda a teoria causal: não há causa final ou causa formal mesmo no caso das ações humanas, pois nossas ideias apenas são determinadas materialmente. Mesmo que eu possa conceber um fim para minhas ações, ou buscar agir segundo uma concepção conceitual prévia, esses são apenas os efeitos aparentes, os epifenômenos mentais de uma determinação material⁴⁰. Um segundo ponto é que esse limite do paralelismo impede que a teoria do Moribundo seja ela também um dualismo. Não é como se o Moribundo concebesse a relação entre deus e natureza apenas no sentido inverso do Padre: a natureza cria seus seres e suas ideias, mas, dentre eles, há uma ideia desnaturada, a ideia de um Deus que se opõe à natureza corrompida. Antes, a ideia de deus também é natural, pois é consequência de sua própria rede de causas e efeitos materiais.

Isso permite que a quimera religiosa seja reintegrada positivamente na materialidade da vida libertina. Vejamos o seguinte trecho da *História de Juliette*:

Algum tempo depois disso, Clairwil veio me propor um jogo bastante singular. Nós estávamos na quaresma: “Vamos fazer nossas devoções”, me diz ela. – “Você está louca?” – “Não: é uma fantasia muito extraordinária que concebi há algum tempo, e que não quero fazer senão com você. Entre os carmelitas tem um religioso de trinta e cinco anos, belo como o dia, que eu cobiço há seis meses; eu quero absolutamente ser fodida por ele, mas por um meio bem agradável: nós vamos nos confessar a ele; nós esquentaremos sua cabeça pelos detalhes mais lúbricos; ele ficará duro; eu estou persuadida de que, por iniciativa própria, ele nos fará propostas; ele nos indicará o modo de vê-lo⁴¹.

Clairwil, que fora instrutora da heroína, a convida para uma brincadeira. Zombar do cristianismo e realizar orgias blasfemas é parte do repertório ordinário dos libertinos. Mas aqui há algo diferente em jogo. A pupila não pode deixar de fazer notar à mestra de sua estranheza com a proposta: “Aqui eu acreditei dever fazer observar à minha amiga que a primeira parte de seus projetos me parecia ter mais charmes e mais realidade que a segunda. ‘Uma vez que nós não acreditamos em Deus, minha cara, lhe disse eu, as profanações que você deseja não são mais que criancices’”⁴². Esse espanto de Juliette com Clairwil é pertinente. Narrar ações e situações lúbricas para um padre em um confessionário, em se tratando de Clairwil, uma das mais notórias libertinas da França, é uma verdadeira confissão. Ela não se contenta em brincar com qualquer pedaço de pão, mas deseja uma hóstia consagrada. O prazer libertino pode ganhar com a suposição, em

⁴⁰ CASTRO, Clara. *Marquês de Sade: o Sensualismo em sua forma máxima*, p. 101.

⁴¹ SADE, Marquês de. *Histoire de Juliette*, p. 582.

⁴² *Ibidem*.

algum grau, da validade dos artigos de fé religiosa, pois ela permite atribuir um sentido lúbrico a ações que, de outro modo, seriam indiferentes.

Esse princípio opera aqui, apresentando-se em outro de seus aspectos:

O Padre: Desse jeito, me parece pouco necessário falar ao senhor sobre religião.

O Moribundo: Por que não? Nada me entretêm como a prova do excesso onde os homens puderam levar, nesse ponto, o fanatismo e a imbecilidade. São tipos de desvios tão prodigiosos, que o quadro, segundo eu, por mais que horrível, é sempre interessante⁴³.

Por que o Moribundo se esforça tanto, em seu leito de morte, para converter um padre que constantemente lhe ofende e ameaça? Por que não encerra logo a conversa e parte, enfim, para os ritos que verdadeiramente lhe interessam? Porque discorrer e discutir sobre suas ideias é um dos grandes prazeres libertinos! A ação não esgota o repertório da libertinagem. Pelo contrário: a libertinagem possui um conteúdo simbólico e intelectual importante. Convicto de seu ateísmo, o Moribundo não se engaja no debate com o intuito de efetivamente contrastar e avaliar opiniões. Mesmo o convencimento não é exatamente seu objetivo, posto que é o Padre que lhe provoca a esse discurso. É como se o Moribundo supusesse o valor do discurso argumentativo, mas mobilizando-o para fins que não lhe são “próprios”: é algo que faz para se obter diversão, prazer, ou até mesmo excitação sexual.

2. A crítica do cristianismo

A passagem do argumento sobre a existência de Deus a um debate sobre o cristianismo não é apenas uma especificação dos termos do debate – em vez de tratar de Deus, discutir um Deus em especial – mas uma efetiva alternativa à questão do Moribundo: em vez de investigar pela via da razão, trata-se de pensar a verdade revelada. São três argumentos que serão oferecidos: de ordem antropológica, moral e epistemológica. Os argumentos epistemológico e antropológico são menos importantes para o que estamos buscando defender aqui, de modo que vamos passar diretamente ao moral:

Ah, meu amigo! Se fosse verdade que o Deus que você prega existisse, teria ele necessidade de milagres, de mártires e de profecias para estabelecer seu império? E se, como você diz, o coração do homem fosse sua obra, não seria lá o santuário que ele teria escolhido para sua lei? Essa lei igual, posto que emanaria de um deus justo, se encontraria de uma maneira irresistível igualmente gravada em todos e de uma ponta do universo à outra. [...] O que eu vejo no lugar disso no universo? Tantos deuses quantos países, tantas maneiras de servir esses deuses quantas diferentes cabeças ou diferentes imaginações. E essa multiplicidade de opiniões nas quais me é fisicamente impossível de escolher seria, segundo você, a obra de um deus justo?⁴⁴

⁴³ SADE, Marquês de. *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, p. 7.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 9.

Tendo mostrado que as formas de conhecer a revelação – os milagres, o testemunho dos mártires e a confirmação das profecias – são insuficientes para induzir causalmente à crença, o Moribundo pode questionar a escolha divina por maneiras tão incertas de se revelar. A relatividade antropológica das crenças e dos valores torna inaceitável a ideia de Deus por lhe fazer faltar ou o poder de se fazer conhecer e crer por todos, ou a sabedoria sobre a forma melhor de propiciar o conhecimento ou a justiça de se revelar igualmente a todos seus filhos. Em suma: Deus seria ou mau, ou ignorante, ou impotente.

Esse último ponto é bastante relevante, pois aqui se articula a questão ética: excluída a hipótese absurda de Deus ser incapaz de causar a crença universalmente, a suposição de que a verdade sobre Deus estaria ligada a uma revelação que apenas ocorreria em tempo e lugar determinados implica na constatação de que, em última análise, Deus não é moral. Nesse sentido, o Moribundo conclui: “teu Jesus não vale mais que Maomé, Maomé que Moisés, e todos os três que Confúcio, que, no entanto, dita alguns bons princípios, enquanto os outros três deliram”⁴⁵. Nenhuma religião é verdadeira, mas algumas dessas quimeras podem, pelo menos, ser moralmente úteis. Em *A Filosofia na Alcova*, Sade expõe de maneira mais direta esse critério de corte no valor das religiões: “Uma vez que acreditamos que um culto é necessário, imitemos aquele dos romanos. As ações, as paixões, os heróis, eis quais eram seus veneráveis objetos. Tais ídolos elevavam a alma, eles o eletrizavam, eles faziam mais: eles lhe comunicavam as virtudes do ser respeitado”⁴⁶. Não se supõe que o confucionismo ou o paganismo romano veiculem qualquer verdade acerca da existência de Deus ou dos deuses, mas eles ainda podem valer algo, uma vez que não se fundam sobre uma série de dogmas e artigos de fé, mas sobre preceitos éticos e morais com implicações práticas. Essa é outra expressão do quimerismo, e que também nos permite compreender o papel do argumento na própria obra de Sade.

Não encontrando o que retorquir aos argumentos do Moribundo, o Padre passará ao último ponto que ainda poderia justificar sua extrema unção: a possibilidade de recompensas e punições após a morte:

Mas, enfim, o senhor admite alguma coisa após esta vida? É impossível que seu espírito não tenha por vezes se agradao em trespassar a espessura das trevas do destino que nos espera. E qual sistema poderia ter melhor lhe satisfeito senão o de uma multidão de penas para aquele que vive mal e uma eternidade de recompensas para quem vive bem?⁴⁷

Há duas mudanças sutis no discurso do Padre. Primeiramente, reconhecendo a habilidade filosófica do libertino, ele abandona o tom imperativo das definições categóricas e ameaças para fazer uma legítima pergunta. No mais, o argumento pelo pós-vida não será mais formulado em termos de definições acerca da natureza do mundo. Trata-se de uma pergunta sobre prazer e satisfação que o Moribundo possa ter

⁴⁵ Ibidem

⁴⁶ SADE, Marquês de. *La Philosophie dans le Boudoir*, p. 113.

⁴⁷ SADE, Marquês de. *Dialogue entre un Prêtre et un Moribond*, p. 10.

tido com a indagação filosófica e suas conclusões. Padre e libertino passam a falar a mesma língua, e essa é a da libertinagem. Esse ponto não pode ser subestimado. Viu-se desde o princípio que a disputa entre Padre e Moribundo não se resume à discussão sobre se Deus existe ou não e quais seus corolários, mas um certo agonismo retórico. Partilhando de um mesmo corpo de conceitos, a disputa é sobre qual sentido, qual sintaxe, prevalecerá. Por não notar essa sobredeterminação, o Padre cede o passo ao Moribundo e permite que o debate se formule em seus termos.

A resposta do Moribundo, então, tratará exatamente do que o Padre lhe perguntou: qual a ideia que mais lhe satisfaz!

Qual, meu amigo? Aquele [sistema] do nada. Jamais ele me amedrontou, e eu não vejo nele nada que não seja consolador e simples; todos os outros são obra do orgulho, este apenas é da razão. No mais, ele não é nem assustador nem absoluto, esse nada. Não tenho sob meus olhos o exemplo das gerações e regenerações perpétuas da natureza? Nada perece, meu amigo, nada se destrói neste mundo; hoje homem, amanhã verme, depois de amanhã mosca, não é isso existir sempre?⁴⁸

Já comentamos sobre a parcimônia como critério para selecionar entre teorias concorrentes. Aqui entra um novo critério: essa teoria é consoladora, não amedronta nem assusta. A satisfação mantém seu sentido lógico, mas também adquire um elemento sensível, que até então estava ausente no discurso do Padre:

Mas esse é um processo que se reencontra em todos os seus romances, esse endurecimento progressivo da opinião em uma convicção que se instala como quem fixa uma decoração. Donde a incrível pressão exercida por Sade, que não solta seu leitor. O que quer que se faça, ele está lá e continua lá, por um motivo bem simples: o que sua cabeça lhe prova, seu corpo redescobre, mas também aquilo que seu corpo prova, sua cabeça redescobre⁴⁹.

Ao contrário de outros personagens sadianos, que entendem que o fim da existência é absoluto, o Moribundo entende que o nada da morte não é assustador pois é relativo, parcial. A descrença no pós-vida é mitigada por uma espécie de metempsicose materialista (outro aspecto do epicurismo sadiano mencionado naquele poema com que abrimos). Ideia que está estritamente ligada à visão materialista do mundo:

A ideia de transmigração, cultuada pela doutrina da metempsicose, defende a espiritualidade e a imortalidade da alma. É Pitágoras quem toma conhecimento do dogma na Índia com os brâmanes e traz a doutrina para a Grécia nos seguintes termos: existe um número preciso de almas, elas ficam presas no corpo por um certo tempo; quando o corpo morre, a alma é liberada e se dirige às regiões superiores. Onde se purga; conforme sua natureza – se é boa, má, ou detestável – ela retorna à sua origem ou volta a animar o corpo de um homem ou de um animal⁵⁰.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ LE BRUN, Annie. *Soudain un bloc d'abîme*, p. 82.

⁵⁰ CASTRO, Clara. *Sade entre Epicuro e Zenão*, p. 108.

Há, é claro, diferenças importantes entre essa formulação antiga e a sadiana. Primeiramente, em vez de uma teoria da transmigração da alma, Sade tem em mente as descobertas iluministas sobre a conservação da matéria. Essa transmigração material tem, assim, a pretensão de ser a consequência filosófica de um princípio científico empiricamente estabelecido. Uma vez que esse pós-vida é material e imanente ao mundo, no limite, o que o Moribundo está a negar é a própria dualidade entre vida e morte. Ambos são apenas estados diversos na ordenação da matéria, sem nenhuma diferença substancial. Em segundo lugar, na visão antiga⁵¹, os mortos optam por ser cisnes, rouxinóis, alguns voltam a serem humanos etc. Quem, podendo optar, desejaria ser inseto ou verme? Mas a paz do libertino está em entender que ser verme ou ser mosca não é pior nem melhor que ser homem: se todo o existir é materialmente indiferente, não há hierarquia a se estabelecer entre as formas dessa existência.

Conclusão: consequências éticas do materialismo

O diálogo termina em uma nota do narrador. Findo o debate, chegada a hora da morte do Moribundo, a conclusão será a prática dos preceitos debatidos: "O moribundo toca seu sino, as mulheres entram, e o predicante torna-se em seus braços um homem corrompido pela natureza, por não ter sabido explicar o que seria a natureza corrompida"⁵². A noção de "corrupção" é, em todo diálogo, um articulador importante. Inicialmente, é empregado em sentido moral, indicando a degradação espiritual da natureza face aos desígnios originais do criador. Ao mesmo tempo, a noção tem um sentido físico, podendo indicar a decomposição dos corpos. Constatando que não há uma alma imaterial e livre, que suas escolhas, desejos e ações também são causalmente determinados, e que o pós-vida é tão somente a extensão da existência material, o Padre já não pode mais realmente crer nem mesmo almejar a pureza moral que sua religião prega. Pelo contrário, sua alma é tão sensível quanto a de qualquer outro aos movimentos lúbricos das moças. Sua natureza sexuada corrompe sua alma assim como um corpo morto é corrompido pelas forças desagregadoras da decomposição, assumindo as formas naturalmente corruptas do verme e da barata.

O Padre torna-se moribundo do espírito, e o Moribundo, padre da carne, ministrante de um sacramento libertino. A passagem da física à ética se resolve na passagem do discurso à ação. Marcelo Alves Primo, em seu resumo crítico do diálogo, tem razão em concluir que "a defesa de uma postura serena perante a morte significa a subversão discursiva absoluta, dando um papel primordial à ação em vez de se limitar a tentativas de explicações conceituais acerca do significado da natureza corrompida do homem"⁵³. Sendo do âmbito da quimera, o cristianismo e suas propostas de arrependimento, conversão e salvação não podem ser mais que palavras vãs, privadas de ancoragem no mundo material. Quando muito, podem interagir negativamente com esse. O ateísmo parte do discurso para desembocar no engajamento ativo com a matéria,

⁵¹ PLATÃO. *República*, p. 494.

⁵² MARQUÊS DE SADE, Donathien-Alphonse-François. *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, p. 11.

⁵³ ALVES PRIMO, Marcelo. *Filosofia, literatura e descrença no Diálogo entre um padre e um moribundo do Marquês de Sade*, p. 107.

com o corpo. Nisso está o passo mais fundamental do pensamento sadiano, que apenas será plenamente explicitado em textos posteriores (notoriamente, na *História de Juliette*): a materialidade do próprio discurso. Nas palavras de Clara Castro:

Essa energização é acentuada pela habilidade de mesclar o prazer físico ao intelectual, conduzindo assim ao refinamento de ambos. É o que sugere a superiora, quando afirma que sua eloquência aumentará proporcionalmente à obtenção do gozo dos colegas: “Téléme e Ducroz, fiquem perto de mim, quero lhes manusear os caralhos enquanto falo; [...] quero que a energia que eles encontrarão sob meus dedos passe para o meu discurso”. A comoção elétrica em cadeia, além de ser mantida, é, dessa forma, intensificada⁵⁴.

Na medida em que as faculdades cognoscentes do homem são, em si, naturais, elas estão também fundadas sobre o corpo e a causalidade. O argumento forte convence de maneira irrecusável não apenas – talvez nem principalmente – pela força lógica, mas pela força causal: a ideia “satisfaz”. Daí que critérios como o desejo, o prazer, a “consolação”, possam constar como fundamentos para o debate filosófico; que o Moribundo possa debater teorias por simples prazer, e não para convencer ou conhecer. Nisso, é claro, é a Filosofia mesma quem muda de face. Não é mais um discurso da razão teórica, mas deve se abrir ao prazer do debate e das ideias. É preciso que ela seja romanesca e, mais ainda, erótica (sem que, por isso, deixe de ser Filosofia).

O que Béatrice Didier conclui acerca da *Filosofia na Alcova* vale, em menor grau, para o *Diálogo entre um Padre e um Moribundo*:

Assim, na *Filosofia* [na Alcova] estoura de maneira manifesta, ao mesmo tempo, a força de destruição, de desconstrução do diálogo filosófico, e também sua verdade função, que é instaurar uma outra linguagem (lembramos, nos diálogos platônicos, da importância das definições dos termos). Esse texto de Sade é exemplar, e único em sua obra, pois é centrado exclusivamente na aquisição da linguagem libertina⁵⁵

Conforme dizíamos, o que prima nesse diálogo é a disputa pela semântica e pela sintaxe da moral: santos e depravados dispõem das mesmas palavras para dizerem coisas opostas. Haveria um simples paralelismo se se tratasse apenas de construir dois léxicos mutuamente excludentes: quando se em “arrependimento”, o Padre pensa em Deus e o Moribundo pensa na Natureza; “corrupção” se refere à natureza para um, à alma para o outro, e assim por diante. O triunfo da linguagem libertina está em abandonar a pretensão à univocidade⁵⁶: “arrependimento”, “natureza”, “corrupção”, “deus”, cada um desses termos pode significar mais de uma coisa ao mesmo tempo, e o libertino saberá usar os sentidos conforme melhor lhe aprouver. A linguagem libertina não nega, mas fagocita a linguagem moral ordinária, e, nisso, é uma negação muito mais radical dela⁵⁷.

⁵⁴ CASTRO, Clara. *Os Libertinos de Sade*, p. 85.

⁵⁵ DIDIER, Béatrice. *Sade et le dialogue philosophique*, p. 73.

⁵⁶ GOMES, Livia Cristina. *O corpo por fazer*, p. 196.

⁵⁷ BARTHES, Roland. *Le neutre*, p. 68.

Se Didier se refere, na citação acima, à *Filosofia na Alcova*, e não a esse diálogo, é porque Sade, nele, ainda não tinha conseguido formular de maneira plena sua "linguagem libertina". A cena retratada no diálogo será retomada e expandida em diversos outros momentos da obra de Sade. Por exemplo, na novela *Florville e Courval*, Mme. de Verquin – também ateia e materialista – defenderá uma ideia semelhante à do Moribundo:

A morte é apenas para ser temida, minha criança, por aqueles que creem; sempre entre o inferno e o paraíso, incertos de qual se abrirá para eles, essa ansiedade lhes desola. Para mim, que não espero nada, para mim que tenho a certeza de que não serei mais infeliz após a minha morte do que fui antes da minha vida, vou adormecer tranquilamente no seio da natureza, sem arrependimento e sem dor, sem remorsos e sem inquietudes. Pedi para ser colocada sob meu berço de jasmim, já se prepara meu lugar. Lá estarei, Florville, e os átomos emanados deste corpo destruído servirão para nutrir... para germinar a flor, de todas, a que eu mais amei. "Pegue" – continuou ela, batendo em minhas bochechas com um buquê dessa planta – "ano que vem, ao cheirar estas flores, respirarás em seu seio a alma de tua velha amiga. Lançando-se em direção às fibras do teu cérebro, elas te darão ideias felizes, elas te forçarão a pensar ainda em mim"⁵⁸.

Verquin visa "forçar" a pudica Florville a pensar nela, a ser feliz. Do mesmo modo, o Moribundo constrange o Padre a concordar consigo e se entregar à lubricidade. Mas esse constrangimento não implica no estupro⁵⁹, não há nele o emprego da força física. Mobilizando a natureza corporal de suas vítimas – pelo cheiro da flor, pela persuasão – os libertinos são capazes de dominar causalmente sua vontade. A alma – com suas ideias, conceitos e crenças – não é senão átomos que estimulam as fibras do cérebro; estímulos que determinam causalmente uma ação.

A especificidade da ética libertina está no fato de que essa articulação é mobilizada como forma de cumplicidade, de amor: os libertinos obrigam Florville e o Padre a serem felizes. O oposto do Padre, que apesar de seus votos de "é te amar tanto quanto a mim te aconselhar aquilo em que creio"⁶⁰, demonstra mostrar bem pouco a si e ao próximo com sua doutrina triste e pavorosa. O materialismo é uma metafísica que permite pensar uma ética e uma epistemologia onde o prazer e a felicidade tomam o lugar da verdade. Daí a lógica que orienta o poema sadiano com o qual abrimos este breve texto. O ateísmo sadiano apenas pode ser adequadamente pensado segundo uma lógica do gozo: é mais prazeroso blasfemar contra o verdadeiro Deus que contra sua ideia quimérica. E se não conseguimos sustentar simultaneamente essa crença e descrença, é o papel da poesia ao menos manter em aberto o campo dessa "revolta lógica"⁶¹ contra a não-contradição: "ao destruir a ideia de causa primeira, o pensamento humano se abre o universo e desemboca no infinito. E essa invenção da liberdade lógica,

⁵⁸ SADE, Marquês de. *Les Crimes de l'Amour*, p. 238.

⁵⁹ Dispensa comentários o fato de que, em outras obras, será esse o expediente libertino.

⁶⁰ SADE, Marquês de. *Dialogue entre un prêtre et un moribond*, p. 7.

⁶¹ LE BRUN, Annie. *Soudain um bloc d'abîme*, p. 62.

autorizando negar a própria noção de limite no que concerne o exercício do pensamento discursivo, ela não tem tudo para inflamar uma cabeça como a de Sade?”⁶²

Se o *Diálogo entre um padre e um moribundo* é uma obra interessante, não é tanto pelo rigor argumentativo na crítica da religião. O mérito filosófico do texto reside na rica articulação entre física e ética propiciada por uma estética materialista. Essa articulação é que permite entender o efetivo papel da argumentação na construção da filosofia sadiana: trata-se de mais um objeto de prazer, operando materialmente sobre o leitor em estrito paralelo com a maneira como a libertinagem opera sobre o corpo. Nesse sentido, Alves Primo se engana ao concluir que “lendo acuradamente o *Diálogo*, é possível perceber que o marquês ultrapassa as fronteiras de seus aspectos estilísticos literários e privilegiando [sic] o conteúdo do seu materialismo ateu”⁶³. Sade não ultrapassa, ele apaga essa fronteira. A reiteração insistente nos argumentos ateus, sua lógica ambivalente, quando não contraditória, não tem por fim primeiro convencer. Está em jogo o prazer na análise, no debate, na enunciação transgressora desses argumentos, no mesmo registro das obsessões sexuais que caracterizam a obra posterior de Sade: o ateísmo não é o conteúdo, mas a própria forma de uma escritura privada de O Sentido; uma escritura sem Lógica, portanto, sem Deus. A passagem da física à ética se completa por uma poética da libertinagem: imaginação literária aplicada sobre os objetos da ciência, evidenciando a beleza na corrupção material dos corpos e na corrupção argumentativa dos espíritos.

Referências bibliográficas

- ALVES PRIMO, Marcelo Sant’Anna. Filosofia, Literatura e Descrença no *Diálogo entre um Padre e um Moribundo do Marquês de Sade*. *Revista Ética e Filosofia Política*, n.º XXIV, vol. I, 2021, pp. 106-116.
- BARÃO D’HOLBACH. *Sistema da Natureza*. São Paulo: Martins Fontes. 2010.
- BARTHES, Roland. Sade, Fourier, Loyola. *Œuvres Complètes*, vol. III. Paris: Éditions du Seuil, 2002.
- BARTHES, Roland. *Le Neutre*. Paris : Éditions du Seuil. 2002.
- BEAUVOIR, Simone de. *Faut-il Brûler Sade?*. Paris: Gallimard. 1972.
- BLANC, Henri. Sur le Statut du Dialogue dans l’Œuvre de Sade. *Dix-Huitième Siècle*, n.º 4, 1972, pp. 301-314.
- CASTRO, Clara. Marquês de Sade: o Sensualismo em sua Forma Máxima. *Cadernos de Filosofia Política*, n.º 15, 2009, pp. 85-103.
- CASTRO, Clara. *Os Libertinos de Sade*. São Paulo: Iluminuras. 2015.
- CASTRO, Clara. Sade entre Epicuro e Zenão. *Cadernos de Filosofia Política*, n.º 26, 2015, pp. 106-122.
- DELON, Michel. Dialogue entre un Prêtre et un Moribond – Notice. MARQUÊS DE SADE, Marques de. *Œuvres*, vol I. Paris: Gallimard, 1990.

⁶² Ibidem, p. 63.

⁶³ ALVES PRIMO, Marcelo. *Filosofia, literatura e descrença no Diálogo entre um padre e um moribundo do Marquês de Sade*, p. 107.

- DEPRUN, Jean. Sade Philosophe. MARQUÊS DE SADE, Marques de. *Cœuvres*, vol I. Paris: Gallimard, 1990.
- DIDEROT, Denis. Jansénisme. In DIDEROT, Denis ; D'ALEMBERT, Jean. *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, etc.* Chicago: University of Chicago, ARTFL Encyclopédie Project, 2022. <https://encyclopedia.uchicago.edu>. Último acesso: 18/12/2025.
- DIDIER, Béatrice. Sade et le Dialogue Philosophique. *Cahiers de l'Association Internationale des Études Françaises*, n° 24, 1972, pp 59-74.
- FOUCAULT, Michel. *La Grande Étrangère*. Paris: EHESS. 2013.
- GOMES, Livia Cristina. *O Corpo por Fazer: Sade e a Equivocidade Enunciativas Três Versões de Justine*. 2017. 246 f. Tese (Doutorado em Teoria Literária e Literatura Comparada) - Universidade de São Paulo - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo.
- HUME, David. An Enquiry Concerning Human Understanding. HUTCHINS, Robert Maynard (org.). *Britannica Great Books of the Western World*, vol. 35. Chicago: Encyclopedia Britannica. 1952.
- HUME, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Indianapolis: Hackett. 1998.
- LE BRUN, Annie. *Soudain un Bloc d'Abîme*. Paris: Gallimard. 1993.
- SADE, Marques de. Dialogue entre un Prêtre et un Moribond. *Cœuvres complètes*, vol. I. Paris: Gallimard, 1990.
- SADE, Marques de. Histoire de Juliette ou les Prosperités du Vice. *Cœuvres complètes*, vol. III. Paris: Gallimard, 1998.
- SADE, Marques de. La Nouvelle Justine ou les Malheurs de la Vertu. *Cœuvres complètes*, vol. II. Paris: Gallimard, 1995.
- SADE, Marques de. La Vérité. *Cœuvres Complètes*, vol. XIII. Paris: Tête-de-Feuille, 1973.
- SADE, Marques de. Les Crimes de L'Amour. *Cœuvres Complètes*, vol. X. Paris: Tête-de-Feuille, 1973.
- MARTIN, Philippe. L'athéisme naît-il au XVIIIe siècle?. BRECHON, Pierre; ZWILLING, Anne-Laure. *Indifférence religieuse ou athéisme militant?*. Grenoble: Presses universitaires de Grenoble, 2020.
- MONZANI, Luiz Roberto. Sade - ou a Individualidade Desejante. *AdVerbum*, n° 1, vol. 1, 2006, pp. 69-85.
- OCKHAM, Guilherme de. Problemas Epistemológicos. In: AQUINO, Tomás de et al. *Os Pensadores*. vol. VIII. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- PLATÃO. República. Lisboa: Fundação Kalouste Gulbenkian, 2001.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'Existentialisme est un Humanisme*. Paris: Nagel. 1970.



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v18i3.72065>

Revista Trágica

Volume 18 - Número 03 ISSN 1982-5870

Devorar o humano: o Marquês de Sade e a ética do canibalismo

Devouring the human: the Marquis de Sade and the ethics of cannibalism.

Marco Menin 

Professor Associado na Università degli Studo di Torino, Turim, Itália.*

Contato: marco.menin@unito.it

Tradução de Danilo Bilate

Resumo: Trata-se de investigar a questão do canibalismo na obra de Sade, não como mero recurso literário, mas como consequência lógica de uma ontologia materialista radical. Ao fazê-lo, constata-se uma ética imoralista surpreendente que obedece aos princípios da natureza, notadamente, o de sua transformação perpétua no duplo movimento de aniquilamento e criação.

Palavras-chave: Antropofagia; Filosofia da carne; Materialismo radical

Abstract: This study investigates the issue of cannibalism in Sade's work, not as a mere literary device, but as a logical consequence of a radical materialist ontology. In doing so, it reveals a surprisingly immoralist ethic that obeys the principles of nature, notably that of its perpetual transformation in the dual movement of annihilation and creation.

Keywords: Cannibalism; Philosophy of the Flesh; Radical Materialism.

* Esta contribuição é um resultado científico do projeto PRIN 2022 PNRR "DIET-ETHICS – How early modern ideas shaped european food ethics" (P2022KFEYS). Financiado pela União Europeia – Next Generation EU, Missão 4, Componente 1, CUP Master B53D23031120001, CUP: D53D23021340001

O canibalismo sempre representou um nó crucial na reflexão sobre a ética alimentar, não tanto por sua difusão efetiva quanto pela carga simbólica e moral que ele veicula. Não é tanto o ato de consumir carne humana que suscita uma reprovação universal, mas antes a transgressão radical que ele implica: uma violação das fronteiras não apenas cultural ou morais, mas também ontológicas.¹ Comer seus semelhantes significa, com efeito, quebrar a distinção entre o homem e o que ele considera como diferente de si mesmo, reduzindo o corpo humano à matéria comestível, desprovida de toda sacralidade e de toda exceção. À luz dessa consideração, o tabu do canibalismo foi por muito tempo percebido como um dos últimos bastiões simbólicos defendendo a ideia da humanidade como uma categoria superior, distinta por natureza dos outros animais, que podem ser transformados em objetos de consumação. O nojo suscitado por esse fenômeno é, pois, mais moral do que biológico: o canibal não é apenas aquele que come carne humana, mas aquele que recusa uma certa narrativa do homem como valor sagrado e intangível.

No contexto das Luzes, a figura do canibal é reinvestida e transformada em uma ferramenta crítica e filosófica, até tornar-se um potente instrumento de questionamento dos fundamentos morais, religiosos e políticos da cultura ocidental. Como demonstrou Frank Lestringant, a gênese dessa figura encontra suas raízes em um mal-entendido original: o erro de Cristóvão Colombo que, em 1492, confundiu os habitantes das Antilhas com cinocéfalos, homens com cabeça de cachorro.² Dessa confusão etnográfica nasce um monstro semântico: o “canibal”, projeção dos medos e dos fantasmas europeus que, no espaço de um século, se transforma em mito. Com os *Ensaio*s de Michel de Montaigne (1580) – em particular o célebre capítulo *Dos canibais* (livro I, cap. 31) – se opera uma inversão filosófica e moral paradoxal: o canibal, até então figura abjeta e desumanizada, torna-se um espelho capaz de refletir as “torpezas” da cultura europeia, cristã e colonial. Montaigne parte de um recito sobre os Tupinambás do Brasil, se limitando a relatar com uma aparente neutralidade seus rituais guerreiros e suas práticas antropofágicas. Mas o coração de seu discurso reside na inversão crítica: “Nós podemos, portanto, chamá-los de bárbaros, em relação às regras da razão, mas não em relação a nós, que lhes ultrapassamos em todo tipo de barbárie”.³ Por esse gesto, Montaigne relativiza o conceito de cultura e desloca a barbárie do corpo do outro (que come carne humana) ao coração da modernidade europeia (que pratica a tortura, o extermínio e a escravidão ao nome da lei e da fé): “Eu penso que há mais barbárie em comer um homem vivo do que em comê-lo morto, em desmembrar, com tormentos e sofrimentos, um corpo ainda cheio de sentimentos, fazê-lo assar para o menu, fazê-lo ser mordido e ferido pelos cachorros e porcos [...], do que assá-lo e comê-lo depois que foi morto”⁴.

É essa passagem que inaugura o mito do “bom canibal”, destinado a se integrar e a se sobrepor, no século XVIII, ao modelo do “bom selvagem”. Trata-se de uma figura filosófica que encarna uma liberdade pré-política, não alienada pelo trabalho nem corrompida pela religião ou pelo poder. Assim, o canibal entra, em pleno direito, no vocabulário crítico dos filósofos, tornando-se uma figura

¹ A literatura crítica sobre o canibalismo é extremamente abundante. Entre as principais contribuições de caráter historiográfico, ver: VOLHARD, Ewald. *Kannibalismus*; DONNELLY, Mark P. & DIEHL, Daniel. *Eat Thy Neighbour: A History of Cannibalism*; AVRAMESCU, Cătălin. *An Intellectual History of Cannibalism*; VILLENEUVE, Roland. *Histoire du cannibalisme. De l'anthropophagie rituelle au sadisme sexuel*; SCHUTT, Bill. *Eat Me. A Natural and Unnatural History of Cannibalism*; MACCIONI, Antonio. *Cannibali. Dagli aztechi a Jeffrey Dahmer*.

² LESTRINGANT, Frank. *Le cannibale: Grandeur et décadence*, pp. 44-45.

³ MONTAIGNE, Michel de. *Essais*, p. 208.

⁴ *Ibidem*, pp. 207-208.

paradoxal das reivindicações anticoloniais, anti-eurocêntricas e anticlericais. Sua barbárie, observam os filósofos, é relativa: ele mata e consome seus semelhantes, mas ele não diviniza a carne, ele não transforma o ato em liturgia – contrariamente ao cristão na Eucaristia.⁵ Na polêmica contra a transsubstancialização, a comparação com a antropofagia indígena se torna uma arma de denúncia: se o Europeu come o corpo de seu Deus, quem é verdadeiramente o mais bárbaro? O canibal se revela assim mais coerente, mais sincero, ou até mesmo menos cruel do que uma cultura que, ao nome da salvação ou do progresso, justifica todas as formas de dominação. Contudo, como observa ainda Lestringant, essa imagem “filosófica” do canibal começa a se deteriorar com a expansão progressiva do imperialismo europeu: o antropófago, figura dialética e crítica, se torna um corpo mudo, reduzido à sua única função digestiva, esvaziada de toda voz e de toda capacidade de ação. Sua barbárie não serve mais a refletir a da Europa, mas é assimilada a um puro apetite bestial, desprovido de racionalidade e de pensamento.⁶

É sobre esse limite problemático que se concentra a reflexão de Sade. O marquês retoma, deforma e radicaliza a figura do canibal, colocando-a no centro de um sistema filosófico onde a ontologia se mistura com a pulsão, a matéria com a moral, o desejo com a destruição. Para Sade, o canibal não é mais apenas uma máscara exótica ou porta-voz paradoxal da alteridade: ele é o emblema mesmo da natureza humana, na sua verdade mais nua e mais implacável. Ele encarna o princípio fundamental que rege toda forma de existência: a assimilação do outro como ato de posse, de gozo e de aniquilamento. Nesse sentido, o canibalismo não é nem uma patologia marginal nem uma metáfora secundária, mas o nó operacional de uma filosofia da carne que funda a relação entre o sujeito e o mundo sobre a apropriação violenta do corpo de outrem.

O objetivo da presente comunicação é, pois, o de propor a antropofagia como princípio estruturante da ética sadiana, não como simples transgressão, mas como paradigma antropológico e ontológico. Ao apoio dessa hipótese, nós proporemos um modelo tipológico articulado em três fases, correspondendo à mesma quantidade de configurações teóricas e narrativas da figura do canibal: inicialmente, o canibal real, fruto cultural e pré-moral de uma sociedade “outra”, útil para desconstruir as certezas do humanismo ocidental; em seguida, o canibal por escolha, figura ideológica e filosófica que elege o consumo do outro como prática de liberdade absoluta; enfim, o canibal simbólico, no qual a antropofagia se torna a estrutura figurativa da ação da natureza, que não cria para conservar, mas para destruir, e que obriga cada ser vivo a devorar o que ele deseja.

1. O canibal “real”

Entre as obras de Sade, *Aline e Valcour* é, sem nenhuma dúvida, a onde a figura do canibal ocupa o lugar mais importante no recito. Romance epistolar publicado em 1793 (depois em 1795), composto durante sua prisão na Bastilha e assinada explicitamente por Sade, *Aline e Valcour* se apresenta como uma obra dupla: de inspiração rousseauista (a imitação formal e temática da *Nova Heloísa* é evidente) e, ao mesmo tempo, profundamente anti-rousseauista. Nesse escrito, Sade

⁵ A crítica da eucaristia formulada por Montesquieu nas *Cartas persas* se tornou célebre: pela voz de Rica, o autor apresenta o papa como “um grande mágico” capaz de fazer crer que “o pão que se come não é pão” e que “o vinho que se bebe não é vinho”, reduzindo assim o dogma da transsubstancialização a uma ilusão imposta pela autoridade. Se o termo canibalismo não aparece aí explicitamente, a redução irônica do rito à ingestão de um corpo humano divinizado introduz, no entanto, de modo implícito, uma analogia desconcertante com a antropofagia” (ver MONTESQUIEU. *Cartas persas*, Carta XXIV, pp. 91-92.

⁶ Ver LESTRINGANT, Frank. *Le cannibale: grandeur et décadence*, cap. XII.

subverte a forma do romance filosófico para conduzi-lo para territórios inexplorados e ambíguos, com frequência ferozmente irônicos.⁷ Na longa trigésima-quinta carta – uma unidade narrativa essencialmente autônoma, assimilável a um romance-memória inserido na trama principal – um dos protagonistas, Sainville, desembarca no reino imaginário de Butua, na África, à procura desesperada de sua bem-amada Leonora, levada à força durante suas aventuras rocambolescas.

É nesse contexto que se desenrola uma das cenas mais cruas e memoráveis do romance: o ataque de uma tribo de Jagas, inimigos dos habitantes de Butua, que culmina em um festim canibal de uma violência rara. Os guerreiros desmembram seis prisioneiros, assam suas carnes sobre ramos ardentes e as devoram com um ardor febril. O efeito impressionante da descrição sadiana, reforçado por uma construção paratática agitada e um léxico cru e sensorial, permanece gravado no espírito do leitor: “Não há absolutamente carnificina onde um boi seja compartilhado com tanta velocidade como esses infelizes o foram instantaneamente por seus vencedores [...]. Mal viram a flama, eles as engoliram com uma voracidade que me faz tremer”.⁸ O banquete é seguido de uma exibição macabra, durante a qual um prisioneiro ainda vivo é lentamente despelado, seus membros palpitantes consumidos em uma orgia de danças tribais, de sangue e de carne: “Esse pedaço de carne era engolido cru, tão logo ele era cortado; mas antes de levá-lo à boca, era preciso se sujar o rosto com o sangue que escorria. Era uma prova de triunfo”.⁹

À primeira vista, essa cena se inscreve na longa tradição literária da viagem que, de Montaigne a Rousseau, mobilizou a figura do selvagem para construir um alhures crítico face à cultura europeia. Que esse alhures seja real ou fictício, pouco importa: o que conta é sua função de inversão e de questionamento das certezas do Velho Continente. Assim, além do horror inicial vivenciado por Sainville, o leitor compreende rapidamente que Sade utiliza esse quadro narrativo como um dispositivo teórico. Através do jogo dialético constante entre os personagens e a superposição entre o nível narrativo e o nível filosófico das notas de rodapé, o autor confere ao canibalismo um valor argumentativo preciso. Essa reflexão se inscreve na esteira da vulgata das Luzes que o romance epistolar de Sade – do qual o subtítulo revelador, *O romance filosófico*, não é fortuito – volta, na sequência, a recolocar radicalmente em questão. A indignação cristã e paternalista de Sainville é rapidamente ridicularizada: sob a pressão do contexto, sua condenação moral se transforma em uma tomada de consciência anticolonial. Uma citação emblemática, tomada de Raynal, inverte a relação entre vítima e carrasco: “O homem sábio e sensível tem o direito bem mais precioso de desprezar aquele que o cativa [...]; sua fronte toca os céus, enquanto a cabeça orgulhosa do opressor se abaixa e se cobre de lama”.¹⁰

O canibal se torna assim uma figura polêmica que desconstrói o etnocentrismo europeu e coloca à nu a violência estrutural do imperialismo. Mas Sade não para nessa função puramente crítica. Sua escrita deforma, exacerba e desmistifica os fundamentos da ética comumente aceita, até

⁷ Sobre a sinergia entre forma literária e pesquisa filosófica no romance de Sade, ver ABRAMOVICI, Jean-Christophe. *Écrire et captiver. La lecture piégée d’Aline et Valcour*, pp. 34-42; DELON, Michel. *Aline et Valcour ou l’ambition philosophique*, pp. 53-59; DELON, Michel & SETH, Catriona Seth (org.). *Sade en toutes lettres. Autour d’Aline et Valcour*; FOWLER, James. *When Opposites Attract: Moral Polarity in Sade’s Aline et Valcour*, pp. 51-63; MENIN, Marco. *Sade’s Ethics of Emotional Restraint: Aline et Valcour Midway between Sentimentality and Apathy*, pp. 366-382.

⁸ SADE, Marquês de. *Aline et Valcour*, tomo I, pp. 551-552. Salvo indicação contrária, nossas citações das obras de Sade fazem sempre referência ao tomo e à paginação das *Ceuvres complètes*, em 3 volumes, editada por Michel Delon (Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1990-1998).

⁹ *Ibidem*, p. 552.

¹⁰ *Ibidem*, p. 553.

dissolvê-los ao colocar em cena a relatividade de todo valor. Imediatamente após as peripécias de Sainville, o leitor assiste a uma cena grotesca mais exemplar: o tirano Bem Mãacoro (que inflige a seus súditos, e em particular às mulheres, os piores maus-tratos) inspeciona minuciosamente o corpo nu de seu prisioneiro europeu a fim de avaliar seu potencial de consumo, sexual ou alimentar: “Ele examina meu corpo; ele o toca em todo lugar, mais ou menos da mesma maneira que um açougueiro examina um boi, e ele diz a Sarmiento que ele me achava magra demais para ser comida, e velha demais para seus prazeres...”.¹¹ A ironia da analogia entre o boi e o ser-humano – já esboçada na cena do desmembramento – se intensifica até culminar no episódio no qual Sainville afasta com horror um prato de carne humana oferecido por Sarmiento, um português igualmente capturado pelos “selvagens” e rapidamente adaptado aos costumes locais:

Trazem um pedaço de carne assada e meu santo homem [Sarmiento], tendo feito sua benção (a superstição não abandona nunca um português), me oferece um filé da carne que tinham acabado de colocar sobre a mesa. Um movimento involuntário tomou conta de mim. “Irmão”, eu disse, com um nervosismo que não me era possível esconder, “pela fé de um europeu, o alimento que você me serve, não seria por acaso uma porção de quadril ou de bunda de uma dessas mocinhas cujo sangue inundava mais cedo os altares do deus de teu mestre?”¹²

Nessa passagem, o uso irônico e subversivo que faz Sade do canibalismo aparece de maneira exemplar. O reflexo automático de abençoar a refeição da parte de um português convertido aos costumes tribais africanos constitui um primeiro elemento de desorientação. Sade estabelece assim um paralelo provocador e inquietante entre as superstições da religião cristã e as práticas atrozes da população africana imaginária: se um canibal reza antes de comer carne humana, essa prática não é mais irracional do que a do cristão que consome o corpo e o sangue de Cristo no sacramento eucarístico. O paradoxo se torna então um instrumento polêmico: longe de elevar o ser-humano, a religião aparece aqui como uma superstição dentre outras, incapaz de se distinguir racionalmente do que ela condena como barbárie.

A reação de Sainville, escandalizado com a ideia de que o suculento prato servido possa provir de uma vítima humana sacrificada, só faz confirmar que sua moral repousa sobre uma convenção cultural e não sobre uma lei universal. Sua indignação, que repousa exclusivamente sobre a “fé de europeu”¹³ é rapidamente ridicularizada pela resposta plácida e pragmática de Sarmiento: “Você se imagina vivendo aqui sem se submeter a esse regime?”¹⁴ O canibalismo não é, pois, percebido como um crime, mas como um simples costume local, regido por regras práticas e não por tabus morais. Sarmiento explica, com efeito, em um tom quase didático, que o problema não é ético, mas gastronômico e acrescenta que “nós não comemos carne das mulheres; ela é fibrosa e insossa”¹⁵. As mulheres, submetidas a todos os tipos de violências em Butua, não são deixadas de lado por respeito moral, mas porque sua carne é considerada como tendo qualidade inferior. A carne humana – de preferência a dos jovens homens mortos em combate – é, portanto, considerada como qualquer outro

¹¹ *Ibidem*, p. 557.

¹² *Ibidem*, pp. 560-561.

¹³ *Ibidem*, p. 562.

¹⁴ *Ibidem*, p. 561.

¹⁵ *Ibidem*, p. 562.

alimento: “Essa comida suculenta que você despreza é a coxa de um Jagas morto no combate de ontem, jovem, fresco, e cujo suco deve estar delicioso”¹⁶.

A avaliação moral se inverte então: o que parece monstruoso para Sainville é descrito por Sarmiento com o tom de um gastrônomo especializado, culminando em uma apresentação culinária acompanhada de sua receita: “Eu o cozinhei no forno, está suculento... olhe”.¹⁷ A normalização do canibalismo é ainda reforçada pela descrição do regime alimentar habitual do povo Jaga, que compreende milho, peixe, carne humana e, ocasionalmente, carne de macaco. A carne humana é vendida “nos açougues públicos”,¹⁸ similares aos açougues ocidentais, e a cultura alimentar local é enriquecida por bebidas fermentadas e técnicas de conservação refinadas: não se trata de uma sociedade primitiva ou caótica, mas de uma civilização com suas leis, seu comércio e seus conflitos. As trocas econômicas seguem uma lógica coerente com essa visão: o comércio repousa sobre a exportação de produtos alimentares tais como o arroz, a mandioca ou o milho, mas as transações degeneram por vezes em confrontos armados e “os comércios se tornam campos de batalha”.¹⁹ A carne humana se torna assim uma mercadoria como as outras: corpo, sangue, alimento e troca convergem em uma visão radicalmente materialista da existência. A conclusão desse raciocínio, explícito em uma nota de rodapé que faz contraponto ao discurso de Sarmiento, inverte o preconceito moral inicial: “A antropofagia não é certamente um crime [...]. É tão simples se alimentar de um homem quanto de um boi”.²⁰

O que torna essa operação de desmistificação ainda mais eficaz é a trajetória trágica de Sainville. Sua resistência moral – expressão de um humanismo europeu fundado na dignidade e no caráter sagrado do corpo humano – se revela impotente diante da brutalidade da realidade. É precisamente por causa de seus preconceitos que ele não reconhece o corpo nu de Leonora, sua bem-amada, quando ele a encontra reduzida a um objeto indistinto dentre outros cadáveres, desprovido de toda individualidade, transformado em simples mercadoria, privada das marcas garantidoras de sua identidade cultural e afetiva. A recusa do canibalismo por Sainville, longe de refletir uma superioridade moral, se revela como cegueira trágica: o signo da ruína do antropocentrismo, destinado, no universo sadiano, a ser sombreado pela indiferença da natureza.

Ao lado dessa função crítica e relativizante – típica da estratégia do “alhures filosófico” caro às Luzes – se desenha já em *Aline e Valcour* uma utilização mais profunda e “construtiva” da figura do canibal, própria ao pensamento de Sade. Nessa perspectiva, o antropófago se torna a expressão paradigmática do egoísmo integral e da lei do mais forte: uma síntese viva do que Sade entende pelo homem da natureza. Ele representa, com efeito, a humanidade em sua verdade mais nua: um ser dominado pelo desejo que não apenas é insensível ao sofrimento do outro, mas que só pode se realizar assim. Comer o outro não é nem um crime nem um tabu a denunciar, mas um ato coerente com a lógica natural da existência, fundada sobre a necessidade, a força e o prazer.

Nesse sentido, o canibal “real” não é nem um simples elemento narrativo nem uma provocação exótica, mas um modelo antropológico radical: uma lente pela qual se pode observar, sem mediação, a estrutura material e passional do ser-humano. No universo sadiano, essa verdade brutal não deve ser elidida, mas aceita com lucidez: apenas aquele que assume plenamente a

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem, p. 592.

¹⁹ Ibidem, p. 591.

²⁰ Ibidem, p. 563.

violência, o desejo e o egoísmo como traços originais do ser-humano pode verdadeiramente se dizer livre.

2. O canibal por escolha

Nesse quadro antropológico e simbólico esboçado por Sade, pode-se distinguir uma figura ainda mais radical que a do canibal “real”: a do canibal por escolha. Enquanto o primeiro aparece como o produto passivo de uma cultura específica, imerso em um costume coletivo, o segundo encarna um sujeito consciente, que escolhe a antropofagia como forma de liberdade individual e como afirmação ideológica. Os canibais descritos em *Aline e Valcour*, por exemplo, agem segundo hábitos ditados pelo contexto deles, incarnando um tipo de transposição – tão perversa ela seja – do homem natural rousseauista, que evolui em uma condição pré-moral, desprovido de plena consciência de si próprio e de seus atos. O canibalismo, nesse caso, deve ser compreendido antes como uma prática social do que como um elemento de uma reflexão ética construída.

A figura do “europeu canibalizado”²¹ Sarmiento é particularmente interessante nesse aspecto, pois ela se situa em uma posição intermediária e ambígua entre esses dois tipos de antropófagos. Inicialmente prisioneiro, sua adaptação ao regime alimentar de seus detentores poderia aparecer como uma simples estratégia de sobrevivência, um mimetismo cultural. Contudo, com o tempo, seu percurso toma um aspecto mais refletido, até se transformar em uma verdadeira conversão filosófica. Sua adesão ao canibalismo não é mais apenas reativa: ela marca a emergência de uma ética materialista e libertina, na qual o fato de se alimentar do outro se torna um ato deliberado, reivindicado como uma forma superior de prazer e de verdade. Sarmiento se aproxima assim da figura do canibal por escolha: ele não é mais vítima de um “mal-entendido cultural”, mas um sujeito capaz de subverter conscientemente os códigos da moral aceita.

Essa inversão mergulha o leitor na zona mais extrema do imaginário sadiano, em contraste flagrante com a vulgata das Luzes: essa na qual a antropofagia não é mais considerada como uma prática ritual real nem utilizada para recolocar em questão o colonialismo eurocêntrico, mas elevada ao nível de experiência erótica e estética da aniquilação, dissolvendo toda fronteira entre si e o outro. De maneira anacrônica, poder-se-ia falar de um tipo de vorarofilia consciente: o desejo de devorar ou de ser devorado, como ato de fusão absoluta e de possessão extrema. O canibalismo, nos textos ditos clandestinos tais como *Justine* ou *Os 120 dias de Sodoma*, se inscreve logicamente no sistema das paixões sadiano, onde cada pulsão é experimentada, analisada, codificada e legitimada em função do prazer. Assim, *Justine*, prisioneira do libertino Gernande, é submetida a um lento perecimento físico por sangrias cotidianas,²² enquanto em *Os 120 dias*, as vítimas são obrigadas a uma forma de autocanibalismo que apaga nelas todo resíduo de identidade.²³

Mas é apenas com o personagem Minski que o canibalismo sadiano alcança sua forma mais acabada e mais estruturada ideologicamente. Com ele, nós não estamos mais no domínio do folclore

²¹ Ibidem, p. 562.

²² Ver *La Nouvelle Justine*, tomo II, p. 852.

²³ Em *Les Cent Vingt Journées de Sodome* certas cenas impõem às vítimas uma forma explícita de autocanibalismo, destinadas a eliminar toda fronteira entre o corpo que sofre e a matéria consumível. Assim, no catálogo dos suplícios, um libertino “força a comer também de sua própria carne que ele acabara de cortar e de grelhar”, obrigando a vítima a incorporar literalmente sua própria destruição; em outro lugar, “ele lhe retirar vários pedaços de carne [...], as assa, e o obriga a comê-las com ele”, transformando o corpo humano em alimento partilhado, sem resto nem exceção (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, tomo I, p. 363 e p. 345).

ou da parafilia, mas no de uma doutrina estética e política do ato de comer um outro ser humano. Encontrado por Juliette quando em sua viagem à Itália – etapa fundamental em sua ascensão para a devassidão absoluta – Minski encarna um dos ápices simbólicos e narrativos de todo o percurso.²⁴ Ele não se contenta em praticar o canibalismo: ele o justifica racionalmente, o estetiza como um prazer superior e o legitima como um instrumento de dominação. O caráter excepcional do personagem de Minski está já assinalado por sua silhueta de ogro gigantesca, que concentra em si a monstruosidade física e moral: “A natureza proporcionou minhas faculdades físicas e meus gostos, aos favores com os quais a fortuna me gratificou”²⁵. Em Sade, segundo um método caro à epistemologia das Luzes, o monstro sobrerrepresenta a dimensão física para tornar mais legível a aberração moral²⁶: o corpo hipertrofiado de Minski reflete o excesso de seu *ethos* e de seu imaginário. Seu refúgio secreto nos Apennins – um castelo isolado e inacessível, que evoca inevitavelmente o de Silling – torna-se um espaço utópico de desordem, onde as leis comuns são suspendidas e onde o desejo pode enfim se efetuar de maneira sistêmica.

Nesse lugar altamente simbólico, Minski conta a seus visitantes que ele realizou – assim como Juliette – um longo aprendizado da libertinagem, que terminou na África, onde esse gigante de origem moscovita descobriu a verdadeira natureza do ser-humano. Em uma passagem fundamental – onde ressoam os usos e costumes do reino de Butua descritos em *Aline e Valcour* – ele descreve o comportamento dos indígenas com as mulheres: “O que você tem a loucura de chamar de depravação é sempre apenas o estado natural do homem [...]. Nós as fodemos, aliás, e o que se pode fazer de melhor com uma mulher do que fodê-la, senão se servir delas como de um boi... de um asno, ou de a matá-la para dela se alimentar?”²⁷. Trata-se aí de uma síntese eficaz da antropologia sadiana, em toda a sua brutalidade: o ser humano é egoísta, violento e cruel por natureza; todo comportamento “depravado” ou “perverso” é apenas a expressão coerente de suas necessidades naturais.²⁸ Nessa perspectiva, o prazer supremo se obtém não apenas na apropriação, mas na destruição do outro, que é assimilado – no sentido literal, no caso do canibalismo – a um puro objeto de uso.

O momento decisivo da apresentação de Minski a Juliette e a seu círculo consagra o apogeu teórico de sua ideologia: “Eu comia homens com esses: eu conservei esse gosto [...] eu só me alimento de carne humana”.²⁹ Ele eleva o canibalismo ao nível de modo de vida, reivindicando a carne de outrem como única fonte de prazer e de alimentação, selando assim a aliança fundamental entre sexualidade, poder e destruição. Em seus domínios – como, aliás, em todos os lugares onde os libertinos fazem suas “experimentações” filosóficas e narrativas sobre a natureza humana – o prazer toma uma forma sistêmica e totalizante: não se trata mais de uma simples transgressão, mas de uma verdadeira ordem, de uma norma interna a uma lógica estética e ética. O imaginário alimentar e o

²⁴ Sobre a importância da figura de Minski, ver VUKUSIC, Maja Zorica. *Verbete Minski (Ogre)*, pp. 394-398. Encontram-se igualmente reflexões estimulantes sobre esse personagem em LOTTERIE, Florence. *Sade et les fictions du despotisme. Roman de la courtisane et fable de la “parrêsia”*, p. 41-57, onde Minski é evocado como paradigma de microssociedade e de despotismo ficcional.

²⁵ *Histoire de Juliette*, tomo III, p. 701.

²⁶ Para estudos gerais sobre o fascínio do século XVIII pela esfera da patologia, ver VILA, Anne C. *Enlightenment and Pathology : Sensibility in the Literature and Medicine of Eighteenth-Century France*; BARROUX, Gilles. *Philosophie, maladie et médecine au XVIIIe siècle*; VASSET, Sophie & WENGER, Alexandre (org.). *Raconter la maladie*.

²⁷ *Histoire de Juliette*, tomo III, p. 702.

²⁸ Pode-se ver, sobre isso, a descrição do homem da natureza proposta pelo monge-filósofo Clément (*Malheurs de la vertu*, tomo II, p. 269).

²⁹ *Histoire de Juliette*, tomo III, p. 702.

imaginário erótico se superpõem completamente, como confirma a afirmação programática do gigante: “Eu como o que eu fodo”.³⁰ Minski não é, portanto, apenas um glutão pantagruélico, cujo apetite necessita, para ser satisfeito, de “oito ou dez pedaços de morcela feitos com sangue de virgens e duas tortas de culhões”.³¹ É um verdadeiro amante de carne humana, nos dois sentidos do termo (sexual e alimentar). Segundo ele, o regime antropofágico aumenta a potência sexual e renova a vitalidade: “É verdade que a extrema quantidade de carne humana da qual me alimento [...] aumentará muito seguramente suas faculdades libidinosas”.³²

Essa fusão entre a carne a consumir e a carne a possuir encontra a sua expressão mais explícita na descrição do harém-açougue do ogro. Minski dispõe de centenas de corpos jovens, classificados por sua função: “Não duvidem da extensão dessa casa, ela é imensa, e abriga duzentos pequenos meninos, na idade de cinco a dezesseis anos, que passam comumente da minha cama para o açougue, e mais ou menos o mesmo número de jovens destinados a me foder”.³³ A seleção e a transformação dos corpos são organizadas com o método da precisão: centenas de agentes recrutadores, cinquenta domésticas, uma logística na qual convergem economia sexual, organização alimentar e estrutura industrial. Sua residência se torna assim um ateliê total do prazer e da carne, onde o desejo não conhece nem limites nem tabus.

É no ritual da refeição que a lógica canibal sadiana encontra sua expressão mais acabada e mais simbólica. Toda a cena é concebida como uma alegoria viva da dominação absoluta sobre a carne: o mobiliário é composto de corpos humanos submissos – “essas poltronas, esses lustres [...] são compostos apenas por grupos de meninas, artisticamente arranjados”³⁴ – e os pratos são servidos diretamente sobre as costas e os seios, enquanto as velas, enfiadas nas partes genitais das meninas, iluminam a mesa. O gesto de Minski – que convida seus convidados a se desnudarem “para que, segundo as palavras da Escritura, a carne possa se repousar sobre a carne”³⁵ – sela a perfeita coincidência entre alimento e objeto erótico. Cada elemento participa de uma máquina minuciosa de violência e de prazer: o calor dos pratos de prata, que queima a pele das jovens meninas, provoca um “movimento convulsivo muito prazeroso”³⁶, transformando a dor em espetáculo e o prazer em sadismo ritualizado.

Nesse universo, a carne humana não é mais um simples alimento, mas se torna a matéria absoluta do desejo. Como afirma Minski, uma vez ultrapassada a repulsa inicial, “não é mais possível comer outra coisa”.³⁷ A carne do outro cria uma verdadeira dependência, pois ela concentra nela todas as funções simbólicas fundamentais da existência sadiana: possessão, dominação, gozo e destruição. À mesa como na cama, ela se torna a última fronteira, além da qual o desejo não encontra mais nenhuma oposição. Não é, pois, a transgressão que define o canibalismo, mas sua verdade filosófica: a redução do outro a uma matéria puramente disponível, consumível, apropriável.

³⁰ Ibidem, p. 704. Sobre a relação estreita entre erotismo e alimentação na obra de Sade, remetemos aos estudos a seguir: BOMEL-RAINELLI, Béatrice. *Sade ou l'alimentation générale*, pp. 199-210; St-MARTIN, Armelle. *De l'alimentation chez Sade: clivages sociaux et (in)distinction féminine*, pp. 13-29; GALLINGANI, Daniela. *Le banquet de Sade ou Extrêmes culinaires*, pp. 1-11; DINIZ, Guilherme Grané. *Le pain et la bombe: coprophagie et métaphore organique chez Sade*; CHÂTELET, Noëlle. *Le libertin à table*, pp. 67-85.

³¹ *Histoire de Juliette*, tomo III, p. 720.

³² Ibidem, p. 704.

³³ Ibidem, p. 703.

³⁴ Ibidem, p. 706.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem, p. 704.

Nessa perspectiva, Minski não é nem uma figura marginal nem uma aberração patológica, mas o ponto de chegada coerente do pensamento sadiano: um verdadeiro filósofo da carne, que coloca em obra com uma extrema lucidez a lógica materialista, atea e radical do prazer. Sua monstruosidade não deve ser compreendida como um desvio ou loucura, mas como a configuração necessária de uma razão que leva até o limite a lei da natureza. É Minski que reivindica essa posição teórica, ao declarar que “é preciso muita filosofia para me compreender.... eu o sei: eu sou um monstro, vomitado pela natureza, para cooperar com ela nas destruições que ela exige”.³⁸ Sua figura marca assim a passagem da narração à teoria: em sua visão, cada corpo é reduzido à matéria bruta, disponível para o gozo, a posse e a destruição – em uma perspectiva que dissolve todo resíduo de ética universalista para afirmar a brutalidade necessária do desejo.

É sobre esse limite que se abre a última parte de nossa reflexão. Se, através da figura do canibal “primitivo”, Sade desfaz a ilusão dos valores morais europeus e, com Minski, transforma o canibalismo em uma doutrina ético-política do desejo, em sua forma mais radical – puramente figurativa e metafórica – o ato de comer o outro se torna a imagem paradigmática da condição humana. Encarnação do egoísmo integral, do aniquilamento erótico e da vontade de dominação, o canibalismo se libera, na obra sadiana, de toda referência concreta para se revelar como a estrutura profunda da relação entre os indivíduos e a lei mesma da Natureza.

3. Uma natureza canibal.

À luz dos casos analisados, vê-se claramente que o canibalismo, na obra de Sade, não é apenas um tema narrativo ou uma prática transgressiva, mas constitui um princípio estruturante de sua visão do mundo. Não se trata simplesmente de uma figura exótica ou inquietante, mas de um dispositivo conceitual que modela a reflexão sadiana sobre o desejo, a natureza e a ética. Surpreendentemente, esse aspecto se manteve largamente marginal no debate crítico. Uma exceção notável é o estudo pioneiro de Beatrice C. Fink, que propõe uma leitura metonímica da antropofagia nos textos de Sade.³⁹ Retomando uma intuição de Roland Barthes⁴⁰ – segundo a qual cada universo literário é regido por um “motivo-metáfora” central, capaz de condensar suas lógicas profundas –, Fink identifica no canibalismo esse “objeto total” capaz de refletir e de estruturar o conjunto do sistema imaginário sadiano. Se para Barthes esse papel era representado pelo esperma, para Fink é a carne humana que constitui a verdadeira chave de acesso ao universo sadiano.

Essa proposta interpretativa, tão original e estimulante que é, todavia, nos parece parcial. Ao colocar o canibalismo no nível de figura retórica, Fink subestima o seu alcance ontológico: em Sade, a antropofagia não é apenas uma perversão espetacular nem uma metáfora do erotismo, mas revela um princípio estruturante de sua filosofia da Natureza. O desejo, para se realizar, implica a destruição da alteridade; ele se desdobra em uma dinâmica libertino-vítima onde o outro deve ser aniquilado, segundo uma relação parasitária e assimiladora.

³⁸ Ibidem, p. 705.

³⁹ FINK, Béatrice C. *Sade and Cannibalism*, pp. 403-412; da mesma autora, *Lecture alimentaire de l'utopie sadienne*, pp. 175-191.

⁴⁰ Segundo Barthes, uma obra literária não se deixa reduzir a uma simples adição de temas, mas se organiza como um sistema coerente de figuras estruturando em profundidade seu universo de sentido: “O esperma é, em Sade, uma substância privilegiada: ele assume uma função ao mesmo tempo centrípeta – uma metonímia centrada – e centrífuga – uma disseminação à letra” (BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*, p. 12).

A identificação – lexical tanto quanto simbólica – do libertino com o canibal atravessa o conjunto da obra, o que confirma a sua pertinência filosófica. Que o ato tenha lugar ou não importa pouco: a metáfora basta bem frequentemente para colocar à nu a conversão do outro em objeto, em carne consumível. Em *Aline e Valcour* – para voltar ao texto que nos serviu de ponto de partida –, a personagem Clementina, traída e deixadas aos seus carrascos, exprime com um desespero lúcido essa tomada de consciência: “Monstro! [...] você tinha que reconhecer minha ternura me deixando para um antropófago?”⁴¹ Aqui, o canibal não é um membro de uma tribo africana, mas o europeu mesmo – cultivado e calculador – cuja “política infernal”⁴² reduz sua bem-amada a uma mercadoria sacrificial. O canibalismo, nessa perspectiva, não está mais limitado às fronteiras culturais: ele se torna uma qualidade do poder, a expressão de um desejo de dominação inerente à natureza humana.

O mesmo mecanismo ocorre em *Os crimes do amor*, a outra grande obra que Sade publicou sob seu nome, quando vivo.⁴³ Na novela *Juliette e Raunai*, o horror não é mais projetado em um alhures bárbaro, mas se manifesta no coração mesmo da história europeia. A violência religiosa do massacre de Saint-Barthélemy é descrita como indiscernível, por sua brutalidade e seu caráter ritual, da “ferocidade digna dos canibais”.⁴⁴ Não há aqui nem ironia nem hipérbole: Sade desmistifica a civilização cristã revelando suas raízes antropófagas, isto é, a pulsão destruidora que alimenta sua política e sua fé.

Essa contaminação simbólica entre poder, sexualidade e alimentação – reforçada pela identificação fisiológica entre os órgãos sexuais e os órgãos alimentares-excretores – se torna ainda mais explícita no recito das desventuras de Justine, onde o léxico antropofágico retorna com insistência. Basta pensar no exemplo do assassinato bárbaro da jovem Cecília, cujo cadáver é profanado por libertinos cruéis. Ainda que a perversão descrita seja a do necrófilo, o vocabulário permanece totalmente ancorado na prática do canibalismo: “Nunca os povos mais cruéis, nunca os mais ferozes antropófagos alcançaram esse grau de horror e de crueldade. Ela expira no fim; e os banquetes do terraço, sobre os quais falamos precedentemente, enterraram para sempre o crime abominável que acabara de ser cometido com tanta audácia quanto frenesi”.⁴⁵ Quando, imediatamente após suas desventuras, a heroína tenta fugir, ela se reencontra face a face com o seu perseguidor que ela qualifica sem hesitação de “esse antropófago”.⁴⁶ O libertino não é apenas um homem cruel ou violento: é um canibal moral, um ser que abole toda distinção entre destruição erótica e destruição alimentar. A cena da tortura bárbara infligida contra a virtuosa Madame de Gernande leva essa superstição a seu paroxismo. No curso da hemorragia mortal, os carrascos misturam sexo e crueldade em um crescendo ritual onde toda individualidade é apagada. Os corpos – como o que se observa na cena do banquete orquestrado por Minski – se tornam ao mesmo tempo instrumentos de prazer e da matéria a manipular, entre maus-tratos e mutilações: “Fez-se tanto enfim que a coitada criança foi logo reencontrar Cecília. Enterram-na perto dela; e novos planos incendiaram logo a imaginação desses canibais”.⁴⁷ Os termos utilizados para descrever essa orgia sanguinária – “monstros”, “canibais”, “celerados” – não são fortuitos: a antropofagia não é simplesmente evocada, mas literalmente encarnada. No fim desse episódio, o canibalismo,

⁴¹ *Aline et Valcour*, tomo I, p. 785.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Ver SEMINET, Philippe. *Sade in His Own Name: An Analysis of “Les Crimes de l’amour”*.

⁴⁴ SADE, Marquês de. *Les Crimes de l’amour*, p. 57.

⁴⁵ *La Nouvelle Justine*, tomo II, p. 925.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 954.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 930.

simbólico, se torna literal: “O corpo dessa bela mulher é colocado no meio da mesa; serve-se em sua volta o mais magnífico jantar”.⁴⁸ É aqui que se coloca em cena o triunfo do prazer em sua forma mais extrema, expressa por um léxico obstinadamente ancorado no domínio da alimentação: “Eis como ele é bom, o crime; é saboreando-o, é deleitando-se com seus efeitos [...]”.⁴⁹ A refeição se torna um tipo de sacramento blasfematório invertido, no qual não se come o corpo de Deus para se salvar, mas o da vítima, para gozar.

Essa lógica de assimilação e de aniquilamento encontra a sua formulação mais clara na dissertação filosófica de Minski, centrada não apenas sobre a refutação da ideia montesquiana de justiça,⁵⁰ mas igualmente sobre uma visão radicalmente destruidora da Natureza. Seu discurso se opõe frontalmente a duas representações maiores da natureza herdadas das Luzes. De uma parte, à imagem rousseauista de uma natureza originariamente boa e harmoniosa, tal como é enunciada no início de *Emílio, ou Da educação*: “Tudo é bom saindo das mãos do Autor das coisas, tudo degenera entre as mãos do homem”.⁵¹ De outra parte, à concepção dos materialistas clássicos, e em particular do barão de d’Holbach, para quem a natureza constitui uma ordem racional, estável e inteligível, regida por leis necessárias: “A natureza age por leis simples, uniformes e invariáveis, que a existência nos coloca em condição de conhecer”.⁵² Contra esses dois modelos – um moralmente otimista, o outro mecanicista e racionalizador – Minski elabora uma concepção da Natureza que não é mais a de uma mãe benfeitora, mas a de uma força cega, indiferente e voraz, que não cria para preservar, mas para destruir:

Eu sou um monstro, vomitado pela natureza [...]; suficientemente poderoso para não precisar de ninguém [...] suficientemente instruído para pulverizar todos os cultos, para ofender todas as religiões e me foder de todos os deuses [...] suficientemente orgulhoso para detestar todos os governos [...]. Com o dinheiro faz-se tudo que se quer [...]. Capturas, roubos, incêndios, assassinatos, tudo o que se apresenta de criminoso a mim, eu o executo, porque a natureza me deu o gosto e a faculdade de todos os crimes e porque não há nenhum deles que eu não adore.⁵³

Nessa perspectiva, a destruição do outro se torna uma necessidade ontológica; e o libertino, longe de ser um rebelde contra a ordem natural, é seu mais fiel intérprete. Sempre na *História de Juliette*, esse mesmo conceito é claramente explicado pelo “filósofo mitrado”⁵⁴, o papa Braschi: “O princípio da vida, em todos os seres não é outro senão o da morte [...]. Sem destruição, sem alimento na terra e, por conseguinte, não mais possibilidade ao homem de poder se reproduzir”⁵⁵. Nesse universo materialista e desprovido de transcendência, toda pulsão de prazer – em particular as pulsões sexuais e alimentares, que compartilham do mesmo aparelho fisiológico – conduz

⁴⁸ Ibidem, p. 935.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ A dissertação filosófica de Minski se inscreve explicitamente contra a definição clássica da justiça proposta por Montesquieu, segundo a qual “a justiça é uma relação de conveniência que se encontra realmente entre duas coisas: essa relação é sempre a mesma” (MONTESQUIEU, *Cartas persas*, carta LXXXIII, p. 203). Ao contrário, Minski nega a existência de toda relação necessária ou universal entre os seres, reduzindo a justiça a uma ficção forjada pelos fracos e substituindo a ordem racional por uma lógica de força, de apropriação e de destruição.

⁵¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile, ou De l’éducation*, p. 245.

⁵² D’HOLBACH, Barão de. *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral*, tomo I, p. 6.

⁵³ *Histoire de Juliette*, tomo III, p. 705.

⁵⁴ Ibidem, p. 870.

⁵⁵ Ibidem, pp. 874-875

inevitavelmente à decomposição, pois o prazer só gera a vida para melhor levá-la a seu fim. É nesse contexto que ganha todo o sentido o que poderíamos chamar, de maneira provocante, como o “imperativo sadiano”: “Atormente, pois, aniquile, destrua, massacre, queime, pulverize, funde, varie enfim sob cem mil formas todas as produções dos três reinos, você só terá os servido, você só terá sido a eles útil”.⁵⁶

À luz dessas premissas teóricas, o canibalismo não é mais uma metáfora, mas um verdadeiro modelo epistemológico e operacional. Ele condensa sob uma forma sensível a filosofia da carne de Sade: uma lei natural que estrutura toda relação entre si e o outro, fundada sobre uma assimilação destruidora, sobre o desejo que consome o que ele deseja e deseja o que ele consome. Minski, como encarnação perfeita dessa lógica, representa o ideal sadiano de isolamento soberano, do poder absoluto e da destruição sistêmica. A decisão, surpreendente, de Juliette de mantê-lo vivo – drogando-o ao invés de envenenando-o – não procede, pois, de um movimento de piedade ou de compaixão, sentimentos inaceitáveis no universo ético de Sade,⁵⁷ mas do reconhecimento de sua utilidade na economia destruidora da Natureza: “Eu deixarei viver esse homem tão necessário aos crimes, não será o amigo do crime que destruirá seu sectário”.⁵⁸ Contudo, essa soberania absoluta tem também um reverso: o libertino, em sua tentativa de se elevar ao nível de máquina do prazer, acaba por se canibalizar. Incapaz de interromper a escalada de seus desejos, ele é condenado a uma existência que se consome na procura de prazeres sempre mais extremos, desumanizantes, finalmente irrealizáveis. No paradoxo trágico do universo sadiano, o homem que faz do outro carne a consumir se torna finalmente sua última presa. Essa dinâmica se manifesta tanto no nível simbólico quanto físico: basta pensar no aspecto esquelético e repugnante do presidente Curval – decano da sociedade de Silling – literalmente consumido pelo desejo, reduzido a um resíduo orgânico do prazer.⁵⁹ O mesmo ocorre com Juliette, cuja ascensão libertina se interrompe após o crime mais inominável: o assassinato de sua própria filha. Além desse gesto, não resta mais nada: como se, no final, a subjetividade se dissolvesse no êxtase aniquilador do crime total.

A “natureza canibal” pregou uma peça no ser-humano no que Vincenzo Barba definiu como uma “grande armadilha metafísica”⁶⁰: uma vontade autodestruidora inscrita na sua constituição biológica mesma, que o leva a direcionar seu desejo contra o que o engendrou. Contudo, como o demonstra Sade com uma lucidez impiedosa, esse movimento não pode nunca se realizar completamente, pois a matéria não se destrói, ela se transforma. O imperativo do prazer, que coincide com o do aniquilamento, se choca assim com o limite ontológico do universo sadiano. A destruição, privada de um “outro” a golpear, se volta sem cessar para sua própria origem. Tudo é Natureza: cada prazer, cada crime, cada resíduo de vida ou de decomposição; nada não pode lhe ser ofertado do exterior. A Natureza – canibal por essência – está, pois, condenada a se devorar a si própria.

Em conclusão, no contexto rico e contraditório das Luzes, a ética do canibalismo, tal como ela emerge na obra do marquês de Sade, representa uma marginalidade filosófica radical, não apenas em razão de seu conteúdo transgressivo, mas sobretudo porque ela leva ao extremo certas premissas fundamentais do materialismo do século XVIII. Em oposição às tentativas de conciliação entre

⁵⁶ Ibidem, p. 878.

⁵⁷ Ver MENIN, Marco. *Le cœur noir de la sympathie: le marquis de Sade et les inconvénients de la pitié*, pp. 331-348

⁵⁸ *Histoire de Juliette*, tomo III, p. 726.

⁵⁹ “Com mais ou menos sessenta anos de idade, e singularmente usado pelo deboche, ele não oferecia mais do que um esqueleto” (*Les Cent Vingt Journées de Sodome*, tomo I, p. 27).

⁶⁰ BARBA, Vincenzo. *Sade. La liberazione impossibile*, p. 255.

ateísmo, naturalismo e moral universal (como em d’Holbach ou Diderot), Sade propõe uma visão na qual a Natureza, longe de ser benfeitora ou racional, se revela indiferente, destruidora e canibal. Bem mais do que um simples escândalo literário, essa posição implica uma verdadeira filosofia da existência, na qual a consumação do outro se torna a metáfora e experiência de uma relação com o mundo fundada sobre o gozo, a dominação e a destruição. Nesse sentido, o canibalismo sadiano não constitui um desvio marginal, mas uma crise interna do projeto das Luzes, que revela seus pontos cegos e as suas consequências imprevisíveis. Devorar o humano: eis a verdade nua de uma Natureza que, privada de toda transcendência, se consome e se estende em seu apetite infinito.

Referências bibliográficas

- ABRAMOVICI, Jean-Christophe. Écrire et captiver. La lecture piégée d’*Aline et Valcour*, *Europe*, n° 835-836, 1998.
- AVRAMESCU, Cătălin. *An Intellectual History of Cannibalism*. Princeton: Princeton University Press, 2011.
- BARBA, Vincenzo. *Sade. La liberazione impossibile*. Florença: La Nuova Italia, 1978.
- BARROUX, Gilles. *Philosophie, maladie et médecine au XVIIIe siècle*. Paris: Honoré Champion, 2008.
- BARTHES, Roland. *Sade, Fourier, Loyola*. Paris: Seuil, 1971.
- BOMEL-RAINELLI, Béatrice. Sade ou l’alimentation générale, *Dix-huitième Siècle*, n° 15, 1983.
- CHÂTELET, Noëlle. Le libertin à table, ROGER, Philippe & CAMUS, Michel (org.). *Sade, écrire la crise*. Paris: Belfond, 1983.
- DELON, Michel. *Aline et Valcour ou l’ambition philosophique*, GRAITSON, Jean-Marie (org.). *Sade, Rétif de la Bretonne et les formes du roman pendant la Révolution française*. Liège: Éditions du C.L.P.C.F., 1993.
- DELON, Michel & SETH, Catriona (org.). *Sade en toutes lettres. Autour d’Aline et Valcour*. Paris: Desjonquères, 2004.
- DINIZ, Guilherme Grané. Le pain et la bombe: coprophagie et métaphore organique chez Sade, *Les Chantiers de la création*, n° 16, 2023, DOI: 10.4000/lcc.6244
- DONNELLY, Mark P. & DIEHL, Daniel. *Eat Thy Neighbour: A History of Cannibalism*. Stroud: Sutton, 2006.
- FINK, Béatrice C. Sade and Cannibalism, *L’Esprit créateur*, vol. 15, 1975.
- FINK, Béatrice C. Lecture alimentaire de l’utopie sadienne, ROGER, Philippe & CAMUS, Michel (org.). *Sade, écrire la crise*. Paris: Belfond, 1983.
- FOWLER, James. When Opposites Attract: Moral Polarity in Sade’s *Aline et Valcour*, *Neophilologus*, vol. 95, n° 1, 2011.
- GALLINGANI, Daniela. Le banquet de Sade ou Extrêmes culinaires, *Griseldaonline*, vol. 12, n° 1, 2012, DOI: 10.6092/issn.1721-4777/9300
- D’HOLBACH, Barão de. *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral*. 2 vol. Hildesheim: Olms, 1966.
- LESTRINGANT, Frank. *Le cannibale: Grandeur et décadence*. Paris: Perrin, 1994.
- LOTTERIE, Florence. Sade et les fictions du despotisme. Roman de la courtisane et fable de la “parrêsia”, REVERZY, Éléonore, FONKOUA, Romuald & HARTMANN, Pierre (org.). *Les*

- Fables du politique des Lumières à nos jours*. Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg, 2012.
- MACCIONI, Antonio. *Cannibali. Dagli aztechi a Jeffrey Dahmer*. Roma: Newton Compton Editori, 2025.
- MENIN, Marco. Sade's Ethics of Emotional Restraint: *Aline et Valcour* Midway between Sentimentality and Apathy, *Philosophy and Literature*, vol. 40, n° 2, 2016.
- MENIN, Marco. Le cœur noir de la sympathie: le marquis de Sade et les inconvénients de la pitié, *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte*, vol. 47, n° 3-4, 2023.
- MONTAIGNE, Michel de. *Essais*, dans *Œuvres complètes*, éd. par A. Thibaudet et M. Rat, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1962.
- MONTESQUIEU. *Lettres persanes [Cartas persas]*. Ed. Jean Starobinski. Paris: Gallimard, 1973.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Émile, ou De l'éducation*. In *Œuvres complètes*, tomo IV, Ed. Bernard Gagnebin e Marcel Raymond. Paris: Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1969.
- SADE, Donatien-Alphonse-François. *Œuvres complètes*. 3 volumes. Ed. Michel Delon. Paris: Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1990-1998.
- SADE, Donatien-Alphonse-François. *Les Crimes de l'amour*. Ed. Éric Le Grandic, apresentação de Michel Delon. Cadeilhan: Zulma, 1995.
- SCHUTT, Bill. *Eat Me. A Natural and Unnatural History of Cannibalism*. London: Profile Books – Wellcome Collection, 2017.
- SEMINET, Philippe. *Sade in His Own Name: An Analysis of "Les Crimes de l'amour"*. New York: Peter Lang, 2003.
- St-MARTIN, Armelle. De l'alimentation chez Sade: clivages sociaux et (in)distinction féminine, *Dalhousie French Studies*, n° 76, 2006.
- VASSET, Sophie Vasset & WENGER, Alexandre (org.). Raconter la maladie, *Dix-huitième siècle*, vol. 47/1, 2015.
- VILLENEUVE, Roland. *Histoire du cannibalisme. De l'anthropophagie rituelle au sadisme sexuel*. Rosières-en-Haye: Camion Noir, 2016.
- VOLHARD, Ewald. *Kannibalismus*. Stuttgart: Strecker & Schröder, 1939.
- VUKUSIC, Maja Zorica. Verbete "Minski (Ogre)", LACOMBE, Christian (org.). *Dictionnaire Sade*. Paris: L'Harmattan, 2021.
- VILA, Anne C. *Enlightenment and Pathology : Sensibility in the Literature and Medicine of Eighteenth-Century France*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.



Revista Trágica

Volume 18 - Número 03 ISSN 1982-5870

Resenha tardia sobre “*Écrasez l’infâme!*”: *philosopher à l’âge des Lumières* de Bertrand Binoche

Danilo Bilate  

Professor Associado de Filosofia da UFRRJ,
do PPGFIL-UFRRJ e do PPGF-UFRRJ.

Pesquisador CNPq PQ-C e JCNE/FAPERJ.
Seropédica, RJ, Brasil.

Contato: danilobilate@gmail.com

BINOCHE, Bertrand. “*Écrasez l’infâme!*”: *philosopher à l’âge des Lumières*. Paris: La Fabrique Éditions, 2018, 260 p.

Esta resenha tardia deve começar por explicar seu atraso: ela nasce da ocasião por homenagear mais uma vez um grande intelectual do porte de Bertrand Binoche, dessa vez dada pelo Colóquio cujo tema coincide com o do livro a ser comentado. Tal evento propiciou a publicação do dossiê temático no qual a resenha se insere e, ademais, dele participou o autor da obra resenhada.

O livro em questão se divide em quatro capítulos, além das habituais introdução e conclusão, sendo essa última extensa e, por isso, tendo o aspecto de um quinto capítulo. Já no início da introdução, o autor lembra da ausência de trabalhos de fôlego que tentem apresentar a filosofia das Luzes, desde a célebre obra de Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung* de 1932 (p. 09). A isso é dada a convincente explicação de que o cânone filosófico que se estabelece desde então – posto que ele está e sempre esteve em transformação, como sabemos – reservou a poucos autores do século XVIII lugar de destaque, com a exceção de Rousseau (p. 10). Binoche está aqui pensando sobretudo na França, como ele explicita ao dizer que tratará das *Lumières* e não dos “seus homólogos europeus”, não por dar a elas “qualquer privilégio”, mas apenas para precisar a sua “especificidade” que seria resumida pela tão conhecida fórmula voltairiana constante como citação-título do livro em pauta: “Esmagai a[o]¹ infame!” (p. 11). Trata-se de uma

¹ Não é possível, pelo contexto da formulação voltairiana “*Écrasez l’infâme!*”, saber a que o artigo se refere. Essa indeterminação se acentua pela característica da língua francesa de reduzir tanto o artigo feminino (“la”) quanto o masculino (“le”) ao simples “l” seguido de apóstrofo diante de palavras iniciadas em vogais. O ou a infame pode ser a religião, a igreja católica, o preconceito, a superstição etc.

função de combate, privilegiada pela “pequena experimentação historiográfica” (p. 13) proposta pelo autor: o que atacam as Luzes francesas, em que esse ataque explica seu posicionamento comum?

O primeiro capítulo, o mais importante talvez, dedicado ao tema do “Preconceito” se inicia com uma afirmação surpreendente que logo se explica maravilhosamente: “A ‘filosofia das Luzes’ não existe. Em primeiro lugar, o sintagma é anacrônico e os homens do século XVIII não o empregavam, pois teriam visto aí um pleonasma: as Luzes são a filosofia, e a filosofia, ao menos a que vale ser praticada, são as Luzes” (p. 17). Essa passagem autoexplicativa parece dizer uma evidência, mas a nossa surpresa se dá por ela contrastar com perspectivas historiográficas consolidadas. Que a evidência tome a frente de posições preguiçosas que teimam em se repetir, por automatismo. A expressão que denota uma unidade de pensamento faz crer haver um “conjunto doutrinal” que não se pode, todavia, encontrar. Faremos melhor em abandonar a crença em um “conjunto articulado de teses”, inexistente, para observar “uma conjuntura argumentativa totalmente singular” que se exerce como crítica, isto é, como luta contra o *preconceito* (p. 18). É esse o “inimigo” a ser combatido e, por isso, as Luzes são fundamentalmente “políticas” e têm como “tarefa” a de se “propagarem”. A força da metáfora da luminosidade se faz ver aqui e, também aqui, se explica, ao mesmo tempo, o esforço comum de seus representantes pela popularização (p. 22) e o caráter polêmico frequentemente presente em seus escritos (p. 23). Esse caráter político-combativo, que é a crítica (pp. 24-33), se faz ver por uma “coalisão” (p. 34), único ponto nodal dessa pluralidade de perspectivas teóricas que fazem não ser “surpreendente que se fale em francês *das* Luzes, no plural: é o plural constitutivo de uma coalisão” (p. 35). A negação da crítica que se opõe ao preconceito ou à superstição, que defende a necessidade de “pensar por si próprio”, é o que dá unidade a essa coalizão, enfim, a insurgência “contra toda docilidade” (p. 37). Fazer pensar passa a ser considerado mais importante do que demonstrar, o que ocorre frequentemente em autores que, como Diderot, negam suas próprias proposições (p. 38), criando o movimento dialético que, sabemos desde Sócrates, causa o pensamento do interlocutor. O que o socratismo não arroga é que sua dialética é conflito. Como Binoche lembra, esse é claramente o caso das *Lumières*: “É que a ‘razão’ não existe senão em ato, no conflito” (p. 40). Por isso o autor volta à citação de Voltaire que escolhe para seu título:

Destruir o/a infame, se tomamos a fórmula à sério, não é necessariamente destruir a autoridade da Igreja nem mesmo negar a existência de Deus, é assassinar uma certa relação com a verdade, fazer surgir um mundo onde o preconceito não dispõe mais do oxigênio que lhe era necessário para garantir seu império sobre os espíritos (p. 43).

O segundo capítulo trata de outro alvo da crítica iluminista: a superstição. A sua relação com o preconceito é tratada no primeiro subcapítulo (pp. 61-65). A sua relação com a religião que explica o frequente ateísmo – tácito ou declarado – dos pensadores da época é tratada no terceiro (pp. 83-104). Entre ambas as seções, é feita uma apresentação, eruditíssima como sempre nos trabalhos de Binoche, de ocorrências do termo “superstição” (pp. 66-82). O terceiro capítulo trata da noção de “Providência” e

como o leitor logo percebe, os capítulos vão se desdobrando em possibilidades do preconceito, objeto do primeiro capítulo. Bertrand Binoche ele mesmo o explica: “As Luzes se definem contra o preconceito. O preconceito se apresenta antes de tudo sob a forma religiosa, é a superstição. Quando se trata de compreender o que governa o mundo, natural ou moral, a superstição se nomeia Providência” (p. 107). Os problemas da finalidade (pp. 111-116) e do progresso (pp. 116-119) são então abordados. Na continuidade de ambos os estudos, é natural que se trate então da questão da “filosofia da história” (pp. 120-150).² O quarto capítulo (pp. 151-200) trata do tema da escravidão, outro alvo preferencial da crítica combativa iluminista. Se “filosofar, por definição, é se insurgir” (p. 156), é consequência óbvia insurgir-se contra as diferentes formas de escravidão, seja a concreta, seja a espiritual. Mais uma vez temos um desdobramento do problema do preconceito, pois esse é “a renúncia a usar de sua razão”, renúncia que “nutre a superstição, a qual, por sua vez, legitima os tiranos” (p. 157).

A maravilhosa conclusão do livro se inicia explicando um dos motivos pelos quais parte das Luzes foi marginalizada: confundiram-nas com o sensualismo para menosprezá-las (pp. 205-207). Poderíamos falar em materialismo, em ateísmo, todas classificações que remetem ao mesmo: uma crítica à metafísica tradicional. Outra forma de tentar menosprezar vários pensadores do século XVIII é tratá-los como meros escritores: romancistas, poetas, não seriam filósofos. Essa visão dogmática que divide disciplinas, notadamente filosofia e literatura, curiosamente se iniciou com Madame de Staël (p. 209), mas o que importa sobretudo notar é que “é por essa separação que se deve ver, na França, o motivo maior a explicar a marginalização das Luzes pela instituição filosófica francesa” (p. 210). Sabemos que o caso infelizmente não se restringe à França, o que amplia a importância da explicação de Binoche: “a separação das disciplinas é acompanhada do pressuposto segundo o qual a filosofia se apresenta sob a forma de grandes ‘sistemas’ com arquitetura fortemente elaborada” (p. 212). Daí a cisão lamentável entre supostos grandes e pequenos filósofos. Essa institucionalização de um cânone que marginaliza serve para calar, problema portanto que está longe de se restringir a espaços não-europeus. Essa censura institucional, abjeta, no fim das contas é antifilosófica: “Não basta se perguntar quem escreve livros, quais são seus títulos, quem os publica, quem os traduz e quem os lê: ainda é preciso abri-los para se fazer uma ideia do que pretendem demonstrar, sem o quê produz-se uma história da filosofia na qual, de fato, nunca se é questão de filosofia” (pp. 214-215). Essa marginalização se apoia em vários fatores, dentre os quais o kantismo que, como uma “sombra” (pp. 216-227), paira sempre como critério moral sustentado pela valorização da profundidade e da sistematização, “duas exigências [que] parecem valer contra as Luzes” (p. 216). E Bertrand Binoche finaliza com um parágrafo que sintetiza bem a linha mestra de sua obra, cuja citação entendo que esta resenha se encerra devidamente:

O que são portanto as Luzes? Sugiramos a resposta seguinte: uma nova apreensão da atividade filosófica inteira ordenada para destruir

² Tema caro a Bertrand Binoche que a ele dedicou dois livros: *As três fontes das filosofias da história (1764-1798)*, traduzido por mim e publicado no Brasil pela Zouk em 2019, *La Raison sans l’histoire* (Paris: PUF, 2007) e *Nommer l’histoire. Parcours philosophiques* (Paris: EHESS, 2018), além de diversos artigos e organizações de livros com textos de autores diversos.

coletivamente o “preconceito” e obrigada por esse fato a inventar para si novos modos de existência. Houve muitos. Eis porque dizemos *as* Luzes. E esse plural é uma maravilha (p. 235).