



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ**  
**INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**Sentimento e subjetividade em Rousseau e nos  
Primeiros Românticos Alemães**

**SUZANE DA SILVA ARAÚJO**

**Área de concentração:** Filosofia

**Linha de pesquisa:** História da Filosofia  
Moderna

**Orientador:** Prof. Dr. Pedro Paulo Coroa

**Nível:** Mestrado

**BÉLEM- PARÁ-BRASIL**

**2013**

**SUZANE DA SILVA ARAÚJO**

**Sentimento e Subjetividade em Rousseau e nos  
Primeiros Românticos Alemães**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós  
Graduação em Filosofia da Universidade Federal  
do Pará, para obtenção da conclusão do curso de  
pós-graduação em filosofia, campus Belém.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Pedro Paulo Coroa

**BÉLEM- PARÁ-BRASIL**

**2013**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)  
Sistema de Bibliotecas da UFPA

---

Araújo, Suzane da Silva, 1986-  
Sentimento e subjetividade em Rousseau e nos  
Primeiros Românticos Alemães / Suzane da Silva  
Araújo. - 2013.

Orientador: Pedro Paulo da Costa Coroa.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal  
do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências  
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
Belém, 2013.

1. Rousseau, Jean-Jacques, 1712-1778. 2.  
Emoções. 3. Subjetividade. 4. Romantismo. I.  
Título.

CDD 22. ed. 194

## DEDICATÓRIA

**Dedico *in memoriam* a minha  
querida e amada tia Marlina da  
Hora Araújo.**

**Resumo:** O objetivo desta dissertação é estabelecer as relações existentes entre Rousseau, Kant e os primeiros românticos alemães. A partir da perspectiva estabelecida pela *Terceira Crítica*, de Kant, nos voltaremos para as obras de Rousseau e do Romantismo (particularmente, as de Novalis e Schlegel) para extrair delas dois conceitos fundamentais, o de sentimento e o de subjetividade. Acreditamos, assim, poder esclarecer, por meio das próprias obras de Rousseau e dos primeiros românticos, o autêntico significado das noções de sentimento e de subjetividade, de modo a não só recuperar o verdadeiro valor filosófico de tais obras, mas, sobretudo, para mostrar o uso consciente delas na determinação de suas posturas frente ao pretenso racionalismo dominante no pensamento moderno.

**Palavras-Chaves:** sentimento; subjetividade; romantismo; modernidade;

**Abstract:** The objective of this thesis is to establish the relationship between Rousseau, Kant and the early German Romantics. From the perspective established by the Third Critique, Kant, we will turn to the works of Rousseau and Romanticism (particularly those of Novalis and Schlegel) to extract these two fundamental concepts, and the feeling of subjectivity. We believe, therefore, to elucidate, through their own works of Rousseau and the early romantics, the true meaning of the notions of sentiment and subjectivity in order to not only recover the true value of such philosophical works, but mainly to show the conscious use of them in determining their positions against the alleged rationalism dominant in modern thought.

**Keywords:** feeling, subjectivity; romanticism; modernity

## SUMÁRIO

Introdução.....	6
Capítulo I ó A descoberta moderna da subjetividade: Descartes e Kant.....	12
1 ó Descartes: Ciência e Subjetividade.....	13
1.1 ó A questão da dúvida.....	18
1.2 ó Solução cartesiana da dúvida: Epistemologia e Subjetividade.....	20
2 ó Kant: da subjetividade ao conhecimento.....	31
2.1 ó Subjetividade teórica em Kant.....	32
2.2 ó A subjetividade na Estética Transcendental.....	35
2.3 ó A subjetividade na Analítica Transcendental.....	37
2.4 ó A subjetividade na Dialética Transcendental.....	40
2.5 ó Sentimento e Subjetividade (KdU) .....	43
Capítulo II ó Rousseau: Subjetividade e sentimento.....	47
1. Subjetividade e Conhecimento: crítica a ciência moderna.....	48
2. O iluminismo na ótica de Rousseau.....	51
3. O <i>Primeiro Discurso</i> e a crítica a ciência moderna.....	58
4. Da retórica crítica a crítica conceitual.....	62
5. Subjetividade e Sentimento: do <i>Emílio</i> à <i>Nova Heloísa</i> .....	68
Capítulo III ó O Romantismo Alemão: Reflexão e Subjetividade.....	76
1. O Romantismo Alemão .....	78
1.1 ó O estilo romântico.....	80
2 ó Duas análises do romantismo.....	87
2.1 ó Walter Benjamin e Friedrich Schlegel.....	88
2.2 ó Torres Filho: O romantismo estudioso.....	94
Conclusão.....	99
Bibliografia.....	102

## INTRODUÇÃO

O objetivo geral de nosso trabalho é investigar as relações, reconhecidas por muitos autores, entre a matriz do pensamento de Jean-Jacques Rousseau e a orientação filosófica do movimento romântico, imediatamente posterior à *Crítica do Juízo*, de Immanuel Kant. Nossa pretensão é fazer uma reinterpretação das obras de Rousseau e, a partir daí, tentar explicar a repercussão de seu pensamento no romantismo alemão. Repercussão que será exposta, principalmente, em termos de semelhança na matriz reflexiva utilizada por Rousseau e os românticos, matriz fortemente identificada como de tendência irracionalista, o que tem marcado profundamente as imagens tanto do filósofo genebrino quanto um dos mais eminentes representantes do primeiro romantismo alemão, Friedrich Schlegel.

Dentro do espírito dessa nova abordagem, que tem a *Terceira Crítica* de Kant como referência, nos voltaremos para as obras de Rousseau e do Romantismo (particularmente, as de Novalis e Schlegel) para extrair delas dois conceitos fundamentais, o de **sentimento** e o de **subjetividade**. Para melhor realizar esses objetivos é que tomaremos como balizador sistemático de nosso estudo a análise kantiana desses dois conceitos, tal como esta é exposta na *Terceira Crítica*. Feito isso, acreditamos poder esclarecer, por meio das próprias obras de Rousseau e dos primeiros românticos, o autêntico significado das noções de sentimento e de subjetividade, de modo a não só recuperar o verdadeiro valor filosófico de tais obras, mas, sobretudo, para mostrar o uso consciente delas na determinação de suas posturas frente ao pretenso racionalismo dominante no pensamento moderno.

A problemática desta dissertação consiste em apontar a influência que Rousseau exerce sobre os primeiros românticos, levando em conta a intermediação da filosofia de Kant. Para tanto analisaremos o chamado novo registro sistemático de pensamento que é apresentado à Filosofia pela *Crítica do Juízo*, de Immanuel Kant. Julgamos que é justamente a obra de 1790 que desencadeia uma das principais temáticas ampliadas pelos românticos: a questão do sentimento e da subjetividade. E, é a afirmação da mudança de mentalidade do século iluminista para o período romântico que nos permite estabelecer relações entre Rousseau, Kant e o Romantismo Alemão.

São numerosos os textos, em livros e em artigos, que tratam da relação entre Rousseau e o Romantismo. Aparentemente, a diversidade de abordagens, seria uma demonstração tanto da enorme abrangência do pensamento do filósofo de Genebra como de um leque igualmente amplo de possibilidades na abordagem do Romantismo. Acontece que o que geralmente se infere dessas possibilidades variadas de leitura e interpretação tem como consequência o reforço de estereótipos, como, por exemplo, uma aversão à ideia de ordem, que atinge, em cheio, a Rousseau e a corrente de pensamento a que se dá o nome de Romantismo. Uma prova disso podemos encontrar em um artigo assinado por Anatol Rosenfeld, juntamente com J. Guinsburg, *“Romantismo e Classicismo”*, que inicia com a seguinte afirmação:

O Romantismo é, antes de tudo, um movimento de oposição violenta ao Classicismo e à época da Ilustração, ou seja, àquele período do século XVIII que é tido, em geral, como o da preponderância de um forte racionalismo<sup>1</sup>

Em outro artigo, no mesmo livro, Gerd Bornheim, ao falar da *“Filosofia do Romantismo”*, acentua como característica do mesmo, sua *“reação ao século das luzes”*, no que os românticos estariam sintonizados com Rousseau, Harmann e Herder. Seguindo, assim, um viés comum para se interpretar Rousseau e o Romantismo. Bornheim afirma que a reação aos iluministas *“manifesta-se fortemente em Rousseau, o grande precursor do Romantismo, em cuja obra o tema da natureza ocupa um lugar central”*<sup>2</sup>.

Embora essa forma de ler Rousseau e os românticos seja, de fato, preponderante, ela não só não é unânime, como, se consultarmos alguns bons comentadores que se preocupam em discutir as fortes discrepâncias que existem entre, por exemplo, os intérpretes de Rousseau, iremos perceber que ela se alimenta de muitos mal-entendidos. Uma análise exemplar desse problema pode ser encontrada na *“Introdução”* ao livro de Ernst Cassirer, *A questão Jean-Jacques Rousseau*, escrita por Peter Gay. Gay faz um levantamento da bibliografia sobre Rousseau e, por fim afirma coisas como: *“Os*

---

<sup>1</sup> GUINSBURG, J. (Org.) *O Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p. 261.

<sup>2</sup> Ibid, p. 80.

discípulos de Rousseau contraditaram um ao outro tão vigorosamente quanto seus oponentes o fizeram<sup>3</sup>.

A ideia de que há ou pode haver o mesmo mal-entendido em relação ao Romantismo, nos é sugerida pelo artigo de Rubens Rodrigues Torres Filho, que acompanha sua tradução de *Pólen*, do poeta romântico e fictício, e que tem o sugestivo título de "Novalis: o Romantismo estudioso". Trata-se de um texto em que Torres Filho rediscute a imagem mistificada do poeta, que descreve assim: "pensador sentimental, fragmentário e etéreo, que acompanhou fielmente sua triunfal celebridade. Misticismo, ideias vagas e fantásticas (...) prestam-se bem para afastá-lo do reino das ideias claras e distintas e para excluí-lo da filosofia"<sup>4</sup>. O objetivo de Torres Filho, contrário ao que se expressa nessa descrição, é mostrar que "a filosofia dos românticos faria parte marcante da História da Filosofia ocidental"<sup>5</sup>.

Os termos com os quais se costuma traçar o perfil dos românticos, e que, segundo Torres Filho, após a morte de Novalis, seus amigos ajudaram a cultivar, se não todos eles, pelo menos boa parte deles pode ser reconhecida na descrição intelectual de Rousseau. O distanciamento desses dois modos de pensar da influência da ciência, um por razões morais, o outro por razões estéticas, é um aspecto importante da crítica, supostamente racionalista, feita a um e a outro. O que se entende, normalmente, é que tanto Rousseau como os românticos "ressaltando que o que nos interessa são os primeiros românticos alemães"<sup>6</sup> "pretendem substituir a objetividade do pensamento científico e filosófico por um modo de pensar essencialmente subjetivo, pondo no lugar do rigor lógico do conceito o sentimento. Por isso, são essas as duas noções, **subjetividade** e **sentimento**, que deverão orientar-nos na pesquisa que ora propomos. Elas, sem dúvida, são os termos que mais nos ajudariam a entender as características distintivas da obra de Rousseau e do projeto cultural romântico, porém, como nem sempre são bem definidas, tem o uso, em geral, vago, sendo que a única certeza que

---

<sup>3</sup> GAY, P. "Introdução", in CASSIRER, E. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Editora da UNESP, 1999, p. 9.

<sup>4</sup> TORRES FILHO, R. R. "O Romantismo estudioso", in NOVALIS. *Pólen*. São Paulo: Iluminuras, 2001, p. 13.

<sup>5</sup> Ibid, p. 12.

<sup>6</sup> Isso tanto por razões de delimitação quanto pela qualidade da obra de Novalis e Schlegel, a que se juntam, por exemplo, Schelling, que utilizou os apontamentos do poeta e crítico em seu Curso de Estética.

extraímos delas é que, em uma época dominada pelos ideais iluministas, têm um sentido negativo e pejorativo. Isso fica claro na oposição que mostramos acima entre Rousseau/Romantismo e ciência/luzes/iluminismo, a ponto de, como diz Guinsburg, inverter ãem toda linha esta maneira de verõ o mundo natural e a história apregoados pelo Iluminismo.

Os indícios da necessidade de compreender a importância teórica das noções que nos propomos investigar são, talvez, tão antigos quanto a filosofia. Podemos falar disso nos referindo a dificuldade encontrada por Platão em entender se é ou não possível ensinar a virtude<sup>7</sup>, uma ideia que, por não poder ser resolvida teoricamente, permanece sempre problemática. Um problema que nos parece muito próximo do debate levantado por Rousseau no *Discurso sobre as ciências e as artes*, marcando bem os limites que separam a certeza objetiva da ciência, capaz de ordenar o mundo físico, e a desordem e a injustiça no domínio do mundo moral e político, que, como diz Hobbes no *Leviatã*, imiscui, ao tentarmos conhecê-lo, pois o interesse dos homens só na chamada história natural, o estudo dos fatos, ãnão dependem da *vontade* do homem<sup>8</sup>. Hobbes procura nos mostrar que, fora do padrão de pensamento seguido pela ciência, o que nos restaria seria a mera opinião individual, subjetiva, que teríamos a obrigação de superar. O sentimento e mesmo a noção de subjetividade marcada pelo interesse particular da vontade estariam fortemente atrelados a um modo de pensar próprio do indivíduo.

Quando a noção de sentimento é ãvalorizada, ou melhor, levada seriamente em consideração dentro de uma abordagem teórica, na modernidade, isso se dá deslocando-o da abrangência da razão. O sentimento moral, tal como o mesmo é entendido por Hutcheson, seguindo uma linha de pensamento que vem de Shaftesbury, é um exemplo desse tipo de posicionamento teórico frente à ideia de sentimento, inabarcável racionalmente, mas que teve grande influência, principalmente entre os ingleses e as escolas empiristas em geral. Para eles o ãsentido moralõ do homem é uma fonte especial da consciência moral, espécie de ãinstintoõ que nos impele a fazer o bem, e que, por sua vez, está associado à busca da maior felicidade possível. Embora em Rousseau, por exemplo, encontremos, na letra de seu texto, coisas parecidas com isso, é muito fácil de

---

<sup>7</sup> PLATÃO. *Menão*, (70 a).

<sup>8</sup> HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1979, p. 51.

se descobrir como as questões morais, a que ele também liga a noção de sentimento, marcam, como diz o *Discurso sobre a origem da desigualdade*, uma passagem do homem natural ao homem que ele chama de metafísico ou racional, o que mostra como, para ele, não se trata do mesmo sentimento.

Com Kant, e o modo como ele aborda a noção de sentimento, primeiro no sentido de sentimento moral, e, depois, de sentimento estético, é que nós podemos compreender melhor este conceito, desfazendo as ambiguidades que se costuma ver neles quando relacionados tanto a Rousseau quanto aos românticos, estes últimos já instruídos pela filosofia crítica, graças a Fichte e Schelling. O ponto central aqui é dissociar o sentimento do instinto ou mesmo de qualquer base puramente natural colocada como seu ponto de sustentação. Existem inúmeras passagens em Rousseau que reforçam essa posição em sua obra, embora isso não receba por parte dele um tratamento sistemático, como fizeram os mais renomados filósofos da modernidade. Por isso, Kant, na *Crítica do Juízo*, principalmente, servirá como uma referência importante e guia(sistemático) para uma releitura de Rousseau. Se isso for possível com Rousseau, que inspirou Kant, nossa proposta consiste em afirmar que temos muito mais motivos para esperar o mesmo resultado como Romantismo, fazendo assim, com ajuda de um pensamento mais estruturado, a ligação entre o filósofo genebrino e o romantismo inteligente de que nos fala Torres Filho.

Outro ponto a que se costuma reduzir o pensamento do romantismo e o de Rousseau, é o subjetivismo, que tão diretamente se costuma opor à perspectiva objetiva. Sobre isso, pode-se mostrar, por exemplo, que a descoberta da subjetividade é o resultado de uma análise criteriosa das nossas condições de conhecimento realizada pelos filósofos modernos, e isso altera muito nossa compreensão dessa noção. A comprovação da importância da noção de subjetividade para o pensamento moderno é a obra de Descartes, marco inaugural da nova concepção de ciência que nos influencia até hoje. Com a explicação da importância dessa noção podemos indicar mais um exemplo da concepção distorcida que atinge diretamente os pensadores que são objeto de nossa pesquisa. Pelo menos em parte isso pode ser minimizado se, como o próprio Rousseau ensina, procurarmos aprender com os próprios filósofos e não lê-los a partir do que dizem seus comentadores, por mais bem intencionados que sejam, afinal, como diz a

citação do texto de Peter Gay, em muitos momentos não sabemos a diferença entre os adeptos de uma filosofia e os que se opõem a ela, dada a dificuldade que ambos têm em entender os fundamentos de uma obra. E em Rousseau, como, aliás, no primeiro romantismo alemão, a base de tudo, como queremos não só reafirmar, mas, sobretudo, realmente esclarecer, são as noções de sentimento e subjetividade.

Para por em prática nossa proposta selecionaremos algumas obras relevantes para o assunto de modo a traçar uma linha que recubra nosso assunto, a começar por Descartes e terminando com a terceira crítica de Kant, na medida em que a ênfase de suas obras na questão da subjetividade é bem clara e conhecida. No primeiro pela importância que tem na fundamentação da ciência, e o segundo pelo fato do acento ser mantido, no juízo de gosto, na própria subjetividade. Assim, vamos buscar os instrumentos teóricos mais explícitos que precisamos, uma vez que estes não são tão evidentes em Rousseau e nos Românticos. Nossa hipótese é que isso servirá de meio facilitador da compreensão das obras desses últimos, uma vez que não se deixam explicar por si sós devido os mal-entendidos que passaram a servir de filtro interpretativo. A *Crítica do Juízo* de Kant, por exemplo, é onde poderemos encontrar uma boa definição para os conceitos afins com o tema: sentimento e subjetividade. O passo seguinte diz respeito à análise das obras de Rousseau em que melhor podemos identificar o uso preciso dessas noções. Essas obras são *Discurso sobre as ciências e as artes* e alguns trechos do *Emílio*. A primeira, por ser a raiz de onde emerge a imagem de um Rousseau contrário à ciência. A segunda como o lugar de exposição da gênese subjetiva das faculdades humanas. O último passo estará voltado para a análise de fragmentos selecionados, de Novalis e Schlegel, que ressaltem a compreensão das novas bases que Rousseau (cujo objetivo inicial é mostrar a limitação do nosso conhecimento) e Kant (que, com a *Terceira crítica*, eleva a um novo patamar o papel do sentimento) dão ao pensamento filosófico moderno.

# **CAPÍTULO I**

## **A DESCOBERTA MODERNA DA SUBJETIVIDADE: DESCARTES E KANT**

## 1 óDescartes: Ciência e Subjetividade

Em suas *Lecciones sobre la historia de la filosofia*, Hegel define a filosofia moderna como aquela que tem como princípio a reconciliação interior do espírito<sup>9</sup>. Hegel explica isso sustentando que o interesse do pensamento moderno não é òtanto pensar os objetos em sua verdade como pensar o pensamentoö, pois o que passa a importar à filosofia, depois do período da Idade Média, é saber como se dá em nós òa compreensão dos objetosö. Segundo Hegel, òa formação formal do entendimento lógico e o suprimir a imensa matéria contida nele era algo mais necessário que o ampliá-laö<sup>10</sup>.

Depois dessas considerações gerais, Hegel diz ainda que na modernidade é òoperada assim a reconciliação da consciência de si com o presente em si, o homem adquire confiança em si mesmo e em seu pensamento, na natureza sensível fora e dentro de siö<sup>11</sup>. Segundo a análise de Hegel, a busca de reconciliação frente òa contraposição entre pensamento e naturezaö, na medida em que se trata de uma òcontraposição conscienteö, produz um pensamento que não tem nada de espontâneo, pois ele se descobre como òuma força própria e independenteö, separada, por exemplo, da teologia. E a busca da unidade que supera a contradição entre espírito e natureza faz com que a filosofia se desdobre em duas formas fundamentais: uma òfilosofia realistaö e uma òfilosofia idealistaö. Uma filosofia que valoriza as nossas percepções e outra òpara a qual a verdade tem como ponto de partida a independência do pensamentoö. Mas tanto em um caso como no outro, a compreensão que se adquire da òforça própria e independênciaö do pensamento faz com que o conhecimento seja visto ou nos limites formais do pensamento ou como regulado pela experiência em função de sua natural limitação, entendida como decorrendo da sua subjetividade.

Esses pontos, tirados das lições de Hegel, nos ajudam a apresentar o contexto de nossa proposta de trabalho, que, neste capítulo, pretende mostrar que existe uma linha òlógicaö, no pensamento moderno, que vai de Descartes a Kant, pelo menos, quando se trata da questão da subjetividade. E dentro dessa linha òlógicaö, encontraremos, na sequência dos capítulos, a presença de Rousseau e dos românticos alemães.

---

<sup>9</sup> HEGEL, G. W. F. México: *Lecciones sobre la historia de la filosofia*. Fondo de Cultura Económica, p. 203.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 204.

Como fica claro nas considerações de Hegel, os problemas de método ou do modo como nós podemos conhecer os conteúdos do pensamento é o que permite dizer que, no idealismo ou no realismo, no racionalismo ou no empirismo moderno o problema da subjetividade, seja ela lógica ou psicológica, são pontos fundamentais. Em Descartes, que inaugura o idealismo e o racionalismo na modernidade, duas obras nos mostram claramente a relação entre os problemas do método e a preocupação em buscar a solução para nossas dificuldades de conhecimento no pensamento, ou ainda, no *cogito*. A primeira obra é óbvia pelo título: *Discurso do método*. A outra mostra como é no sujeito que é localizado o objeto mais importante: *Regras para a direção do espírito*.

Do lado da vertente empirista, também o problema é o método, como nos mostra a obra de Francis Bacon *Novum organum*. Como nos explicam alguns comentadores, a proposta metodológica de Bacon vem da constatação de que uma série de fatores subjetivos interferem no nosso conhecimento do mundo, entre eles a confiança no formalismo silogístico, herança da autoridade de Aristóteles em assuntos científicos. Bacon diz que nossos preconceitos, nossos interesses pessoais, o mau uso da linguagem, entre outras coisas, interferem em nossa compreensão da realidade, por isso o método deve funcionar para diminuir essas influências e diminuir as distorções que são naturalmente provocadas por nossa natureza.

No que se refere ao tema de nossa dissertação buscaremos tratar das relações que envolvem Rousseau, Kant e os primeiros românticos alemães. Para tanto é indispensável sabermos que tal relação tem, como elo de ligação, a discussão dos modernos em torno do conceito de subjetividade. Ainda que a demarcação do tema tenha como ponto de referência a obra de Rousseau, é impossível desconhecer que o problema da subjetividade é anterior a ele, além de termos que admitir que com o filósofo suíço tal conceito recebeu uma perspectiva inesperada e, aparentemente, contrária à corrente que se tornou hegemônica na compreensão do pensamento moderno, marcado pela importância cultural da ciência.

É diante de um horizonte que culmina com a descoberta da subjetividade, em meio a questões que afetam diretamente a mentalidade científica moderna, que nos deparamos com a obra filosófica de René Descartes. Isto porque, como bem aceita a tradição, Descartes é um dos primeiros filósofos a fazer um esforço no sentido de experimentar um novo caminho para fundamentar o saber humano, o que o leva a

buscar em si mesmo, ou, em sua subjetividade, uma fonte segura para o nosso conhecimento. Tal fato foi tão marcante em sua obra, que se tornou em sua época, e na posteridade, uma fonte de crítica ao seu pensamento, por conter uma aparente contradição. Mediante tais afirmações, é que nos deparamos com a seguinte problemática filosófica, que pode ser considerada, por muitos, como uma questão não só polêmica, mas também arbitrária. Ela é a seguinte: como um filósofo marcadamente reconhecido como um dos maiores racionalistas, que tinha por modelo epistemológico a mais consensual entre as ciências, ou seja, a matemática<sup>12</sup>, como, enfim, um filósofo com esse perfil situou na subjetividade o fundamento de toda a certeza objetiva possível ao homem?

Sabemos que toda a força e influência de Descartes foi extraída, justamente, de seu *Discurso do Método*, isto é, de seu apoio matemático<sup>13</sup>. Mas notamos que em suas *Meditações* esse apoio imediato não é tão evidente, como bem julgaram seus contemporâneos. Esta última é uma obra essencialmente ãmetafísicaö, no sentido de que se volta aos princípios da ciência sem ser ela mesma uma obra científica, o que já ajuda a deslocá-la para um espaço de discussão definida como apenas subjetiva. É importante mostrar o tratamento distinto e, com isso, a diferença de compreensão oferecida às obras mais conhecidas de Descartes. O *Discurso do método* parece, às pessoas que o leem, um tratado propriamente dito; já as *Meditações*, como veremos, serão lidas como fruto de divagações e especulações carentes da base científica. Mas reconhecemos certas semelhanças entre essas obras, principalmente, quando prestamos atenção ao que nelas é dito quanto às pretensões do autor, logo no começo das mesmas. Ambas se referem a situação de crise do conhecimento, que pode ser interpretada tanto como crise pessoal como cultural, ou seja, tanto como crise subjetivo-psicológica como de ordem lógica e objetiva.

---

<sup>12</sup> Sobre a matemática como modelo para Descartes, Gilles-Gaston Granger escreve o seguinte: ãÉ que o estatuto da Matemática é singular; ela não se acha nem ao nível da Metafísica, que funda a ciência e lhe fornece os princípios, nem ao nível das outras ciências, que reconstroem as coisas pelo pensamento, dando a razão dos efeitos. Como ciência da extensão, ela condiciona diretamente o conhecimento das coisas sensíveis e se encontraria, portanto, no direito de fazer parte da Física; mas, de fato, como toma por objeto o que há de mais simples nas coisas, de mais imediatamente acessível nelas às ideias claras e distintas, ela intervém no sistema essencialmente como **paradigma** da dedução rigorosa, é exercício imediato do métodoö. P. 10.

<sup>13</sup> O *Discurso do método*, como sabemos foi publicado com um tratado de matemática.

Jean-Jacques Rousseau é um filósofo que pode ser reconhecido como um divisor de águas dentro do contexto do pensamento moderno devido sua posição claramente anti-cientificista. Porém, sua importância pode ser reconhecida tanto em uma discussão mais abrangente sobre a hegemonia da cultura cientificista no pensamento moderno quanto no modo como, nele, se desenvolve a questão da subjetividade. Se o seu nome passou a circular entre os intelectuais do século XVIII por conta de suas críticas à mentalidade iluminista em seu *Discurso sobre as ciências e as artes*, isso não basta para compreendermos o grande impacto que teve suas ideias em um pensador tão importante e influente quanto Kant, newtoniano de formação. Assim como Descartes, Rousseau também foi criticado e mal compreendido por seus contemporâneos, o primeiro devido a um suposto solipsismo, o segundo acusado de irracionalismo. Enquanto Descartes defendia a obtenção de um caminho seguro para conduzirmos nosso pensamento, Rousseau buscou mostrar que não existe, apenas, um caminho para se conhecer, mas que existiam possibilidades para o conhecimento que não dependem, exclusivamente, do monopólio da ciência e da sua ideia de objetividade, uma vez que, para o homem comum, na ausência de regras claras, resta o apoio da subjetividade.

Pretendemos mostrar como se constitui a ideia de subjetividade na modernidade, ou ainda, de onde vem a necessidade de se pôr, em uma discussão teórica, isto é, científica e objetiva, o tema da subjetividade. Para isso, partiremos da suposição de que o mesmo já havia sido devidamente desenvolvido no século XVII, com o filósofo francês René Descartes, mas em uma dimensão apenas epistemológica, que não nos interessa de todo. Na sequência vamos apresentar como, mais tarde, Rousseau dá a essa ideia outra roupagem e um maior aprofundamento, oferecendo novos elementos à crítica da ciência que haverão de repercutir no movimento romântico alemão, mediados por Kant.

Apesar de enfatizarmos as diferenças entre Descartes e Rousseau, nosso objetivo não é confrontar tais pensadores, mas o de reestabelecer a partir da história moderna da filosofia, a questão da subjetividade, tantas vezes ignorada pela tradição filosófica que sempre, ou na maioria das vezes, se contentou em educar o pensamento dentro dos limites oferecidos pela mentalidade científica e objetiva, deixando de lado todas as peculiaridades e potencialidades do ser humano nesse processo inicial do conhecimento que é a relação sujeito-objeto.

O nosso objetivo agora é mostrar como na origem da modernidade emerge, em razão das diversas dificuldades decorrentes da crise do conhecimento humano que marcam a passagem da filosofia medieval à nova mentalidade científica que culminaria, no século XVIII, na filosofia natural de Newton, a necessidade de se estabelecer um elo de ligação com o conceito de subjetividade. Embora a demarcação do tema tenha como ponto de referência a obra de Rousseau, que pela sua crítica à crença na objetividade da ciência é tido como a verdadeira encarnação de uma visão subjetiva e altamente pessoal e individual do mundo, é impossível desconhecer que, na verdade, o problema da subjetividade é anterior a ele, embora seja também verdade que é com o filósofo suíço que essa noção ganha um sentido que nos conduzirá a uma perspectiva aparentemente contrária à corrente que se tornou hegemônica na compreensão do pensamento moderno, marcado pela enorme importância cultural da ciência.

E o que nós melhor associamos, quando se trata da questão da subjetividade, a essa visão hegemônica na modernidade, se pensarmos no começo de sua história, é a filosofia de Descartes, na qual o conceito de *cogito* se tornou o grande símbolo. Como não pensar no *cogito* cartesiano quando lemos em Hegel que a modernidade inicia com a busca da unidade na independência do pensamento e da consciência? É claro que a pesquisa sobre o lugar central da subjetividade no pensamento moderno não nos levará a uma aproximação entre Descartes e Rousseau, e vamos inclusive tentar esboçar rapidamente a diferença entre suas formas de entender a importância de uma volta à subjetividade com vistas à descoberta de referências seguras que diminuam em nós tantas incertezas acerca do conhecimento humano. Nossa exposição leva em conta que a solução para as dúvidas cartesianas é uma solução, principalmente, de caráter epistemológico, enquanto que a de Rousseau, que pretende ser ainda mais radical, nos conduz ao reconhecimento da importância dos sentimentos e de nossas paixões como fundamento para tudo que pensamos e fazemos. Será, portanto, apenas a partir de Rousseau que subjetividade e sentimento, juntos, formarão a base de reflexão filosófica. Em Descartes, podemos adiantar, a subjetividade, que também ganha a importância de fundamento, só se justifica na medida em que possa nos fazer pensar em critérios, em regras de objetividade.

## 1.1 - A questão da dúvida

O que marca de maneira bem visível as obras de Rousseau e de Descartes é a desconfiança que ambos demonstram pela ciência de seu tempo. No caso de Descartes, isso se dá em relação à tradição filosófica e científica herdada de Aristóteles, isto é, tanto sua Física como sua Lógica<sup>14</sup>. No caso de Rousseau, a desconfiança vem, como mostra o texto do *Discurso sobre as ciências e as artes*, do fato de o movimento iluminista alimentar a ideia de que era possível popularizar a ciência de Newton, como se cada homem, para se libertar do jugo da Igreja e do totalitarismo político, dependesse disso. A resposta de Rousseau à Academia de Dijon, em que a relação entre o conhecimento científico e moral é, de certo modo, negada, mostra que a desconfiança do filósofo é mais abrangente que a cartesiana, e denuncia um novo preconceito, que é o de achar que a ciência é o produto mais importante da cultura humana.

O sentimento que ambos têm diante da ciência de seu tempo, uma radical desconfiança, é, ao mesmo tempo, o que determina todo seu esforço intelectual, e os obriga a adotar, como método, uma abordagem que os conduz à análise da subjetividade, o que haverá de fazer dela uma espécie de base ou centro para as nossas diversas atividades mentais, como são, segundo Descartes, o duvidar, o conceber, o afirmar, o querer, o imaginar e o sentir<sup>15</sup>. Além disso, os dois filósofos em questão expõem sua atitude frente à ciência como se descrevessem uma experiência pessoal, subjetiva, mas que é, no fundo, a busca de uma fundamentação geral e uma proposta de reforma em nossa própria compreensão da forma como se desenvolve em nós o saber. É daí que pode surgir a unidade e reconciliação por meio da interioridade do sujeito, como nos diz Hegel. Isso, com certeza, é obvio no caso de Descartes, mas não é algo exclusivo dele. Uma amostra disso está no *Emílio*, em que Rousseau diz: «Se eu pensar bem, a razão é-nos comum e teremos o mesmo interesse em escutá-la». Depois, ele

---

<sup>14</sup> Em sua *História da filosofia*, Émile Bréhier escreve o seguinte sobre o conhecimento de Descartes sobre as obras de Aristóteles: «De 1604 a 1612, tornou-se aluno do colégio La Flèche, fundado por Henrique IV e dirigido pelos jesuítas. Recebeu ali, nos três últimos anos, um ensino de filosofia consistente em exposições, resumos ou comentários das obras de Aristóteles: o *Organon*, no primeiro ano, os livros da *Física*, no segundo, e *Metafísica* e *De anima*, no terceiro. BRÉHIER, É. *História da filosofia*, Tomo II: A filosofia moderna. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977, p. 49.

<sup>15</sup> Op. cit., p. 95.

pergunta: õpor que não pensarás como eu?õ<sup>16</sup>. Atentos ao pensamento e não às coisas que pensamos, é que Rousseau afirma que podemos encontrar uma unidade comum entre os homens, ainda que não seja uma unidade perfeita.

Rousseau, em obras como o *Emílio* e as *Cartas morais*, nos dá uma prova de que está consciente de que sua motivação intelectual é, em certos aspectos, semelhante, e, em outros, distinto, de Descartes. Há passagens, por isso, que nos permitem aproximá-los, apesar de não totalmente, e é importante que encontremos neles mesmos as razões para poder interligá-los. Numa passagem do *Emílio* em que se queixa do modo preconceituoso e autoritário como foi educado, Rousseau escreve o seguinte:

Eu estava naquela disposição de incerteza e de dúvida que Descartes exige para a procura da verdade (...) Eu meditava, pois, sobre a triste sorte dos mortais, que flutuam num mar das opiniões humanas, sem leme, sem bússola<sup>17</sup>

Nós podemos comparar essa passagem com o muitíssimo conhecido trecho do *Discurso do método*, de Descartes, que escreve o seguinte:

Fui nutrido nas letras desde a infância, e por me haver persuadido de que, por meio delas, se pode adquirir um conhecimento claro e seguro de tudo o que é útil à vida, sentia extraordinário desejo de aprendê-las. Mas, logo que terminei todo esse curso de estudos, ao cabo do qual se costuma ser recebido na classe dos doutos, mudei inteiramente minha opinião. Pois me achava enleado em tantas dúvidas e erros, que me parecia não haver obtido outro proveito, procurando instruir-me, senão o de ter descoberto cada vez mais minha ignorância<sup>18</sup>

Essa situação, em que os dois filósofos se encontram, de descobrir que a instrução, para ambos, não passou de um grande equívoco, quando a pensamos em relação a Descartes, lembra a passagem da õSegunda Meditaçãoõ em que ele afirma que, diante de tantas dúvidas e incertezas, é preciso fazer como Arquimedes, que:

para tirar o globo terrestre de seu lugar e transportá-lo para outra parte, não pedia nada mais exceto um ponto que fosse fixo e seguro. Assim,

---

<sup>16</sup> ROUSSEAU, J.J. *Emílio ou Da Educação*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 373

<sup>17</sup> *Ibid.*, p 357.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p 30

terei o direito de conceber altas esperanças, se for bastante feliz para encontrar somente uma coisa que seja certa e indubitável<sup>19</sup>

Comparemos, novamente, isso, com o que diz Rousseau em suas *Cartas morais* (Terceira carta). Ao comentar o fato de que nós, antes de explicarmos, racionalmente, o efeito da gravidade, sentirmos esse mesmo efeito e reagimos a ele, ainda que sem estarmos conscientes de que vivemos envoltos em um fluido, que é a atmosfera, o filósofo escreve que, para pensar isso: "Não é tanto o raciocínio que nos falta, mas um ponto de apoio para o raciocínio"<sup>20</sup>. E mesmo assim, mesmo na geometria, por exemplo, podemos ter a suspeita de que nos emaranhamos em erros.

Os dois filósofos querem, portanto, encontrar um ponto de apoio, mas é exatamente na compreensão do que deve ser esse ponto de apoio de Arquimedes, que ambos buscam, que há de aparecer as diferenças. Para um (Descartes), esse apoio vem do próprio intelecto, pois, ao desconfiar dos sentidos, verá apenas o pensamento, ou seja, o *cogito*, como condição do conhecimento verdadeiro. Enquanto isso, para Rousseau, a base de que depende o próprio *cogito* é melhor reconhecida naquilo que em nós há de mais primário: os nossos sentidos e os nossos sentimentos.

## 1.2 - Solução cartesiana da dúvida: Epistemologia e Subjetividade

Sabemos que a dúvida, como ponto de partida, leva Descartes a generalizá-la e torná-la hiperbólica. Além disso, o fato de sua preocupação ter uma motivação científica é atestado pelo subtítulo de seu *Discurso do método*, uma vez que nele se diz: "Para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências". A intenção de Descartes era elaborar um "Projeto de uma ciência universal" que pudesse elevar a natureza humana "ao mais alto grau de perfeição"<sup>21</sup>. Como podemos perceber, as intenções de Descartes parecem estar em acordo com o que, no século de Rousseau, seria a pretensão dos Iluministas, já que a possibilidade de aperfeiçoamento da nossa natureza é colocada na esperança de uma ciência universal e verdadeira, e que, nas palavras do filósofo, "mesmo aqueles que não estudaram podem entendê-la".

---

<sup>19</sup> DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. In Obras escolhidas. Org. J. Guinsburg, Roberto Romano e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2010, p. 141

<sup>20</sup> ROUSSEAU, J.J. *Cartas morais*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 154.

<sup>21</sup> Cf. *História da Filosofia*. BRÉHIER, É. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977, p. 51.

No *Discurso do método*, em sua primeira parte, Descartes deixa claro que a matemática é o modelo em sua busca de superar as dúvidas. Por isso, ele escreve: "Comprezia-me sobretudo com as Matemáticas, por causa da certeza e da evidência de suas razões"<sup>22</sup>. Na Segunda Parte, o filósofo nos diz que, tendo estudado a Lógica e a Matemática de seu tempo, considerava a primeira inútil e a segunda confusa e obscura. Por isso procurou um método que compreendesse as vantagens da Geometria, da Álgebra e da Lógica, mas que fosse isento de seus defeitos. Para isso, propõe, como regras, a evidência, a clareza, a análise, a simplicidade e a ordem. Para conseguir seu propósito, Descartes, exclui, de suas considerações os sentidos e a imaginação, privilegiando o entendimento, como diz a seguinte citação: "nossa imaginação ou os nossos sentidos nunca poderiam assegurar-nos de qualquer coisa, se o nosso entendimento não intervisse"<sup>23</sup>. E, finalmente, na Quinta Parte do *Discurso*, Descartes procura fazer a diferença entre corpo e alma, isolando então, nesta última, o entendimento que, segundo ele, é o que nos assegura o que uma coisa é. Lemos no texto: "examinando as funções que, em virtude disso, podiam estar neste corpo, encontrei exatamente todas as que podem estar em nós sem que o pensemos, ou seja, suas funções inconscientes. Sobre a alma ele diz: "que a nossa alma, ou seja, essa parte distinta do corpo cuja natureza (...) é apenas a de pensar, tem funções que são as únicas que nos pertencem enquanto homens, e de que não dispõem os animais sem razão"<sup>24</sup>.

Em suas *Meditações*, Descartes radicaliza suas críticas e dúvidas, bem como nos dá suas razões para que localizemos a certeza e o ponto de Arquimedes da ciência no pensamento, ou seja, no *cogito*, e, por meio disso, nos conduz à ideia de subjetividade. Para isso, agora, não só as coisas sensíveis e a imaginação, mas qualquer conteúdo do pensamento, ou seja, do *cogito*, é colocado sob suspeita, como são os casos da matemática e da ideia de Deus. Diante até dessas dúvidas, Descartes pergunta, na Segunda Meditação: "O que será, pois, verdadeiro?"<sup>25</sup> O filósofo começa a responder essa dificuldade mostrando que tudo depende do sujeito que conhece e de seu pensamento, e não das coisas que ele conhece e que são o conteúdo do *cogito*. Cito:

---

<sup>22</sup> Descartes, 1983, p. 32.

<sup>23</sup> Ibid., p. 49.

<sup>24</sup> Ibid., p. 55.

<sup>25</sup> Idem, p. 91.

“Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns; não me persuadi também, portanto, de que não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas pensei alguma coisa”<sup>26</sup>. Por isso, diz Descartes, mesmo que Deus me engane, “esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito”<sup>27</sup>.

É assim, resumidamente, que a busca de um ponto de apoio verdadeiro ou não duvidoso é deslocado, por Descartes, da imaginação e dos sentidos e localizado no eu pensante. E, como ele diz, “o pensamento é um atributo que me pertence, e por isso o que mais de imediato posso ter consciência, então, como já nos diz o *Discurso do método*, é nele que vamos encontrar o que há de mais universal no homem.

Sabemos que é até disso que Rousseau vai desconfiar, a ponto de levá-lo a propor que é o oposto, ou seja, que são os sentidos e, com eles, os sentimentos, o que podemos identificar como a mais primitiva e imediata faculdade de que dispõe o homem para conhecer.

Mas, antes de qualquer coisa, o início da nova concepção de ciência universal a que se dedica Descartes depende de orientar, primeiramente, o próprio pensamento, deixando em segundo plano os objetos a que o pensamento possa se aplicar, pois, como diz o *Discurso do método*, “não é suficiente ter o espírito bom, o principal é aplicá-lo bem, como faz o filósofo no caso particular da matemática. Como nos explica Émile Bréhier, mesmo a matemática universal

não é o método; não é senão sua aplicação aos objetos mais simples. O método de Descartes está acima da matemática universal, engendra o conhecimento que a inteligência toma de sua própria natureza e, por isso, das condições de seu exercício”<sup>28</sup>

Segundo Bréhier, a primeira coisa que deve preocupar o filósofo, na opinião de Descartes, é o conhecimento da inteligência humana, até porque só ela pode conhecer a

---

<sup>26</sup> Ibid., 92.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> BRÉHIER, É. *História da filosofia*. Tomo Segundo: O século XVII. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1977.

verdade. Nas *Regras para a direção do espírito*, regra XII, Descartes resume o problema do conhecimento com as seguintes palavras:

No conhecimento, há apenas dois pontos a considerar, a saber: nós, que conhecemos, e os objetos a conhecer. Em nós há apenas quatro faculdades que podemos utilizar para esse objetivo: o entendimento, a imaginação, os sentidos e a memória. Só o entendimento é capaz de ver a verdade; deve, no entanto, ser ajudado pela imaginação, pelos sentidos e pela memória, para nada omitirmos de quanto se oferece à nossa indústria<sup>29</sup>

Para Descartes, não há conhecimento seguro sem que o nosso entendimento consiga pôr os seus objetos em alguma ordem e disposição, pois é através da ordem e da disposição que chegamos a sua verdade. É a isso que ele, na Regra V, chama de método: "Todo método consiste na ordem e na disposição dos objetos para os quais é necessário dirigir a penetração da mente, a fim de descobrir alguma verdade"<sup>30</sup>. Essa preocupação com o entendimento e o modo como ele ordena seus objetos é o que, segundo Descartes, faltou às reflexões dos antigos pensadores. Embora não negue que esses escritores sejam de boa índole e francos, Descartes observa que dificilmente um afirma algo cujo contrário não seja proposto por outro, razão pela qual nunca sabemos em qual deles acreditar<sup>31</sup>.

Quando nos pomos a ler a Regra VIII, encontramos algumas passagens que esclarecem e reforçam essas palavras de Descartes, como quando ele escreve:

Ora, para não ficarmos sempre na incerteza quanto à capacidade da inteligência e para que ela não trabalhe em vão e ao acaso, antes de nos prepararmos para conhecer as coisas em particular, importa uma vez na vida ter investigado cuidadosamente de que conhecimentos a razão humana é capaz<sup>32</sup>

Essas são palavras que nos lembram muito bem o giro copernicano de Kant, em sua *Crítica da razão pura*<sup>33</sup>. Isso, também, reforça nossa ideia de que existe uma linha comum de ligação que vai de Descartes a Kant, embora nos interesse mostrar que ela

---

<sup>29</sup> DESCARTES, R. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1985, p. 65-66.

<sup>30</sup> Idem, p. 31.

<sup>31</sup> Idem, p. 19.

<sup>32</sup> Idem, p. 69

<sup>33</sup> Na Introdução à *Crítica da razão pura*, Kant diz que seu objetivo não é a ampliação dos próprios conhecimentos, mas apenas a sua retificação, e que seu objeto não consiste na natureza das coisas, que é inesgotável, mas no entendimento, que julga sobre a natureza das coisas. ( B 26).

passa por Rousseau, indo além da busca de um fundamento para a ciência, pois é isso que nos encaminha para a compreensão da influência que sofrem os românticos do filósofo suíço. Apesar de não visarem exatamente as mesmas coisas, Descartes, Kant e Rousseau desenvolvem uma desconfiança da ciência que vai exigir, de todos eles, uma análise das nossas faculdades, o que, como nos ensinam os livros de história da filosofia e de teoria do conhecimento, é uma característica e preocupação constante na filosofia moderna. Para todos eles são as regras presentes no espírito humano que são determinantes para o que nós chamamos de verdade ou erro nas ciências. Por isso Descartes insiste em várias passagens das *Regras* que ãem nós só o entendimento é capaz de ciênciaö, embora nosso espírito possa também sentir, imaginar e lembrar. Essas três últimas faculdades dependem das coisas que existem fora do espírito, e só as regras que ele tira de si mesmo, e que por isso dizemos que são subjetivas e estão no sujeito, nos dão a garantia de certeza exigida pela ciência.

Que a verdade está nos limites do nosso entendimento é uma hipótese de que todos esses três filósofos partem, e o que haverá de especial em Rousseau e os Românticos é que eles tirarão dessa limitação a necessidade de pensar para além do que é permitido pelas regras do entendimento propostas por Descartes. Essa limitação, de um jeito ou de outro é o primeiro tema, como nos diz a Regra VIII de Descartes: ã... nada pode haver aqui de mais útil do que investigar o que é o conhecimento humano e até onde se estendeö <sup>34</sup>. Para ele ãnão deve considerar-se tarefa árdua ou difícil determinar os limites deste espírito, que em nós mesmos sentimos, quando muitas vezes, não hesitamos em formular um juízo sobre o que existe fora de nós e que nos é completamente estranhoö. Para Descartes, nossas opiniões são desarticuladas e sem valor geral se nós não empreendermos a análise do nosso espírito, separando o entendimento da imaginação, da sensação e da memória. Com um objetivo semelhante ao de Kant na sua crítica, as Regras nos dizem:

Nada me parece mais inadequado do que disputar audazmente sobre os segredos da natureza, a influência do céu no nosso mundo inferior, a predição do futuro e coisas semelhantes, como muitos fazem, sem, no entanto, jamais terem inquirido se a razão humana pode fazer tais descobertas <sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> Ibid., p. 50.

<sup>35</sup> Ibid.

Como nos diz na Primeira Parte do *Discurso do método*, diante do caos de opiniões tão diversas entre si, o que Descartes aprende é oã não crer demasiado firmemente em nada do que me fora inculcado só pelo exemplo e pelo costume, o que, para ele, teve a vantagem de livrá-lo de õmuitos erros que podem ofuscar a nossa luz natural e nos torna menos capazes de ouvir a razão. Sem ter em que ou quem confiar, o filósofo volta-se para si mesmo:

Mas, depois que empreguei alguns anos em estudar assim no livro do mundo, e em procurar adquirir alguma experiência, tomei um dia a resolução de estudar também a mim próprio e de empregar todas as forças de meu espírito na escolha dos caminhos que devia seguir<sup>36</sup>

A escolha do caminho, em decorrência da inspeção de si, ou melhor, do seu entendimento, leva Descartes, como ele diz na Segunda Parte do *Discurso*, a propor-se a seguir quatro preceitos, ou seja, regras que toma como máximas para seu pensamento: jamais acolher o que não se mostrasse evidente; dividir as dificuldades para melhor examiná-las e resolvê-las; ordenar os pensamentos indo do mais simples ao composto, sempre supondo que há uma ordem entre eles; finalmente, fazer enumerações completas e revisões gerais para nada omitir. Mesmo chamando as matemáticas de ciências particulares, não a confundindo com o saber universal, é óbvio que Descartes se apoia nelas para elaborar suas máximas. Um motivo é o fato de Descartes não admitir permanecer na indecisão sobre o que se julga saber, o que revela sua esperança em atingir seu ponto seguro objetivo, afinal, para ele, õhavendo apenas uma verdade de cada coisa, todo aquele que a encontra sabe a seu respeito tanto quanto se pode saber<sup>37</sup>. Aquele que consegue, subjetivamente, organizar bem seu pensamento, pode ser seguido nisso por qualquer um. O exemplo de Descartes é simples:

(...) uma criança instruída na aritmética, que tenha efetuado uma adição segundo as regras, pode estar certa de ter achado, quanto à soma que examinava, tudo o que o espírito humano poderia achar<sup>38</sup>

Todos esses preceitos e a consideração dada à matemática como modelo conduzem Descartes, na Quarta Parte do *Discurso*, a descoberta da subjetividade, ou

---

<sup>36</sup> DESCARTES, R. *O discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 33.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>38</sup> *Ibid.*

seja, à certeza do pensamento: o *cogito*. Embora admita que haja muitas e diversas opiniões que até devemos seguir por hábito, Descartes afirma que deseja ocupar-se apenas com a pesquisa da verdade, supondo falso tudo o que possa imaginar a menor dúvida. Sendo assim, diz ele,

Adverti que, enquanto eu queria assim pensar que tudo era falso, cumpria necessariamente que eu, que pensava, fosse alguma coisa. E notando que esta verdade: *eu penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia que procurava<sup>39</sup>

Será então nesse que é uma substância cuja essência ou natureza consiste apenas em pensar, e que, para ser, não necessita de nenhum lugar, nem depende de qualquer coisa material que vai se localizar, para Descartes, o primeiro princípio de que a Filosofia há de tirar sua certeza. Para o filósofo, o eu, que ele diz ser a alma, é tão distinto do corpo que permaneceria sendo o que é, mesmo sem ele. Em uma nota à essa passagem, Gérard Lebrun nos esclarece que Descartes,

nas *Segundas respostas*, declara que preferiu *mens* a *anima* no texto latino. *Mens* designa apenas o entendimento. Neste parágrafo, Descartes insiste na substancialidade da alma como puro pensamento, heterógena à substância do corpo, mas estabelece também a natureza puramente intelectual da alma<sup>40</sup>

Segundo Descartes, é apenas no entendimento ou intelecto que podemos pensar o conceber como idêntico ao existir, como é o caso da ideia de Deus, cuja existência é tão certa quanto se-lo-ia qualquer demonstração de Geometria<sup>41</sup>. A perfeição do conhecimento, ou seja, a verdade e a ciência, por isso só podem ser encontrados nas máximas do entendimento, e desde que dele separemos tudo o que é físico ou vem da experiência sensível, assim como as operações do espírito que dependem dos sentidos, como imaginação e memória. Descartes nos diz que as pessoas que vêm dificuldade em compreender isso são aquelas que nunca elevaram o espírito além das coisas sensíveis. O erro vem do

---

<sup>39</sup> Ibid., p. 41

<sup>40</sup> Ibid., p. 47.

<sup>41</sup> Ibid., p. 49.

fato de os próprios filósofos terem por máxima, nas escolas, que nada há no entendimento que não haja estado primeiramente nos sentidos, onde, todavia, é certo que as ideias de Deus e da alma jamais estiveram<sup>42</sup>

E como nossa imaginação e os nossos sentidos só têm asseguradas as suas coisas se houver a intervenção do entendimento, só ele tem, para o conhecimento científico, independência no estabelecimento da verdade. Se isso não explica todos os nossos pensamentos<sup>43</sup>, explica pelo menos a razão de só o entendimento ser a sede da ciência universal que busca o *Discurso do método*,

pois a razão não nos dita que tudo quanto vemos ou imaginamos, assim, seja verdadeiro, mas nos dita realmente que todas as nossas ideias ou noções devem ter algum fundamento de verdade<sup>44</sup>

Essa autonomia do entendimento, nossa faculdade de conhecer a verdade e de fazer ciência, inaugura a filosofia da subjetividade. As *Meditações metafísicas* de Descartes, sem representar uma modificação de abordagem, formam uma obra que tem características bem particulares, se comparada ao *Discurso do método*. Essa modificação foi notada na forma de exposição dos pensamentos do filósofo. As *Objecções e Respostas*, textos que contribuem para o nosso entendimento das *Meditações*, é uma fonte importante para a compreensão da especificidade desta obra frente a mais relevante em termos puramente epistemológico, que é o caso do *Discurso do método*, diretamente apoiado na visão de matemático de seu autor. Já nesta obra Descartes dá um tom pessoal à sua exposição, deixando sempre uma dúvida sobre se trata de questões que o afetam em particular ou se é um problema de alcance geral. O fato é que as apresenta como uma experiência sua. Isso não deixa de ser uma mostra ou uma indicação do apoio subjetivo que dá à discussão do conhecimento na ciência e, principalmente, na tentativa de explicar seus princípios, identificados com a independência de ideias como alma e Deus frente às coisas sensíveis. Nas *Meditações metafísicas* esse aspecto subjetivo é muito mais evidente e foi logo percebido pelos leitores dessa obra, como nos indica o texto das *Segundas objeções*. Essas objeções, de

---

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Descartes admite que nem tudo que pensamos pode ser considerado verdadeiro, e que portanto eles podem ser variados, menos quando se quer pensar a verdade: ã... não podendo nossos pensamentos serem inteiramente verdadeiros, porque não somos de todo perfeitos...ö., p. 51.

<sup>44</sup> Ibid, p. 51.

acordo com o esclarecimento de Émile Bréhier, contém uma coleta, feita por R. P. Mersenne, de opiniões de diversos teólogos (segundas objeções), as de Hobbes (terceiras objeções), de Arnauld (quartas objeções), de Gassendi (quintas objeções), e de vários teólogos e filósofos (sextas objeções)<sup>45</sup>.

O estilo de exposição adotado por Descartes, já no *Discurso do método*, é como já dissemos, muito pessoal e particular. Embora não possa ser verdadeiro, como ele mesmo tenta explicar em suas respostas às objeções às *Meditações metafísicas*, que esse estilo prejudique o rigor dos seus raciocínios, Descartes se pronuncia como quem está, apenas, emitindo uma opinião particular sobre o estado em que se encontra a ciência de seu tempo. Ele escreve na primeira pessoa, como quando, após afirmar que as maiores almas são capazes dos maiores vícios, diz: "Quanto a mim, jamais presumi que meu espírito fosse em nada mais perfeito do que os do comum..."<sup>46</sup>. O que Descartes quer mostrar é que qualquer um de nós pode se enganar na busca da verdade, mesmo quando tem, como ele, a esperança de, na via para conduzir seu pensamento, tenha escolhido um caminho sólido. O que Descartes claramente se propõe é narrar, e não simplesmente demonstrar suas opiniões, como será exigido dele nas objeções. O que ele declara é querer

mostrar neste discurso, quais os caminhos que segui, e representar nele a minha vida como num quadro, para que cada qual possa julgá-la e que, informado pelo comentário geral das opiniões emitidas a respeito dela, seja este um novo meio de me instruir, que juntarei àqueles de que costume me utilizar<sup>47</sup>

Essa forma de se exprimir, seguindo um modelo autobiográfico, é percebido por Mersenne. Por isso, logo no começo das objeções, o crítico da obra chama a atenção para o fato de as meditações cartesianas, que são fruto de sua própria inspeção do espírito, não devem ser tomadas por demonstrações. As deduções aí feitas não conduzem a provas objetivas, que era de se esperar de um pensador rigoroso e habituado ao estudo da física e da matemática<sup>48</sup>. Mersenne acrescenta

---

<sup>45</sup> Ibid, p. 52.

<sup>46</sup> Ibid., p 29.

<sup>47</sup> Ibid., p 30.

<sup>48</sup> O texto diz: "... não cremos que alguém mais possa negar que as razões, cuja dedução começastes para a glória de Deus e a utilidade pública, não devem ser tomadas por demonstrações." p 145.

(...) haveis de recordar-vos que não foi atualmente e em verdade, mas apenas por uma ficção do espírito, que rejeitastes, tanto vos foi possível, as ideias de todos os corpos, como coisas simuladas ou fantasmas, para concluir que sois somente uma coisa pensante<sup>49</sup>

E, finalmente, Mersenne diz que para que as *Meditações* sejam consideradas verdadeiras e proveitosas a todo mundo,

seria muito útil, se, ao fim de vossas soluções, após terdes primeiramente adiantado algumas definições, postulados e axiomas, concluirdes o todo, segundo o método dos geômetras, em que sois tão bem versado, para que de uma só vez, e como de um só relance, vossos leitores possam encontrar com o que se satisfazer, e para que preenchais seus espíritos com o conhecimento da divindade<sup>50</sup>

Na verdade há uma clara mistura de subjetividade e objetividade, tanto nas *Meditações* quanto no *Discurso do método*, como procura esclarecer Descartes em suas respostas. É como se a situação de crise da ciência fizesse com que se combinassem a descoberta da subjetividade com um modo de exposição que, por ser muito pessoal, contém, também, muitos traços de subjetividade que não são esperados de um matemático.

Como se vê, ainda quando, como é o caso de Descartes, a descoberta da subjetividade se dá em benefício da ciência, do saber universal de que as matemáticas são uma aplicação particular, essa valorização da ciência não se dá sem que ela mesma seja bem delimitada, ou seja, deixe de abranger a tudo em função dos componentes subjetivos que a envolvem. Na alma, é apenas o entendimento, seguindo as *Regras para a direção do espírito*, que pode ser a fonte da verdade buscada pela ciência. Portanto, a subjetividade do *cogito*, mais do que a descoberta de que o entendimento é o fundamento da certeza, é o momento em que se abre a nossa compreensão para as outras possibilidades do espírito, que não são, propriamente epistemológicas por não termos para elas regras objetivas. É o caso da imaginação, da memória e dos sentidos. E são essas outras possibilidades, fora do alcance do entendimento, que interessaram, em suas análises da nossa subjetividade, a Rousseau e a Kant. Elas serão possibilidades morais para Rousseau e Kant, e, neste último, juntamente com os Românticos (Schiller), possibilidades morais e estéticas.

---

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Ibid., 149.



## 2 - Kant: da subjetividade do conhecimento ao sentimento.

Na *Crítica da razão pura*, em sua refutação do idealismo, Kant se mostra um leitor acurado de Descartes, como foi Rousseau, de acordo com o que apresentamos acima. Para poder fazer a diferença entre seu idealismo transcendental e duas outras formas de idealismo que surgem entre os filósofos modernos, e que são representados por Descartes e Berkeley, Kant define o primeiro como um representante do idealismo problemático e ao segundo ele atribui um idealismo dogmático. As duas formas de idealismo são estudadas por Kant do ponto de vista da discussão da matéria do conhecimento. Nesse sentido, ele diz sobre o idealismo cartesiano, que ele é uma teoria que declara a existência dos objetos no espaço fora de nós como sendo duvidosa e *indemonstrável*<sup>51</sup>. Segundo Kant, diferente do idealismo dogmático de Berkeley, o cartesiano é aquilo que

alega apenas a incapacidade em mediante experiência imediata provar uma existência fora da nossa, é *racional* e está de acordo com uma maneira filosófica de pensar bastante meticulosa, a saber, não permitir juízo decisivo algum sem que antes tenha sido encontrado uma prova suficiente. A prova exigida tem portanto que pôr à mostra que das coisas externas possuímos também *experiência* e não só *imaginação*, o que com certeza não poderá acontecer senão quando pudermos provar que mesmo nossa experiência *interna*, indubitável para Descartes, só é possível pressupondo uma experiência *externa*<sup>52</sup>

Como podemos perceber, a motivação para esse comentário de Kant é epistemológica, e nos mostra a importância do cartesianismo para a fundamentação do conhecimento humano. Kant observa que, diferente de Berkeley, a teoria idealista proposta por Descartes não cria nenhuma dúvida sobre a existência das coisas. O que ela exige é que encontremos uma prova, porque não haveria experiência interna sem experiência externa. A ordenação do mundo físico é o que liga as duas formas de experiência, e ter consciência de que a segunda se deixa organizar nos faz pensar que é no nosso cogito, ou seja, em nosso pensamento, que podemos encontrar a garantia de objetividade que as coisas, por elas mesmas, como coisas fora de nós não podem dar. Essa compreensão de algo que ocorre em nós é o que nos permite representar alguma

---

<sup>51</sup> KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos. Lisboa: Calouste, 2008, B ó 274

<sup>52</sup> *Ibid*, B ó 275

regularidade no mundo físico e é o que nos leva à ideia de experiência interna. O idealismo cartesiano, assim, é uma teoria que decorre da percepção da importância da subjetividade do *cogito* na construção do nosso conhecimento do mundo.

Como nos explica Kant, essa concepção é racional no sentido de que se há razão nas ciências, algo tem que ser conhecido nelas *a priori*<sup>53</sup>. No mesmo sentido, ele afirma também que a razão só compreende o que ela mesma produz segundo seu projeto. Ou ainda: observações feitas ao acaso, sem um plano previamente projetado, não se interconectariam numa lei necessária, coisa que a razão todavia procura e necessita<sup>54</sup>.

O idealismo transcendental tem, portanto, esses dois aspectos como centrais, a racionalidade e a subjetividade, coisa que Kant deixa claro desde a Introdução à *Crítica da razão pura*, passando pela Estética Transcendental e terminando com a Lógica Transcendental. Sem pôr em dúvida, como Berkeley, a realidade da experiência, Kant está preocupado em expor apenas as regras segundo as condições subjetivas e formais tanto da sensibilidade como da apercepção<sup>55</sup>. Por isso, vamos apresentar agora, em geral, essas condições subjetivas em cada uma das partes da *Crítica da razão pura*, mostrando assim as contribuições de Kant para a descoberta e fundamentação do conceito de subjetividade, como o fizemos com Descartes.

## 2.1 -Subjetividade teórica em Kant

Como diz o *Kant-Lexikon*, de Rudolf Eisler, tudo o que se reporta ao sujeito ou que decorre do sujeito é subjetivo, na medida em que se origina nele ou tem seu fundamento nele. Para falar com mais precisão,

em sentido transcendental, é subjetivo o que depende das funções do sujeito de conhecimento em geral, o que é condicionado por sua legalidade (...) Esse aspecto subjetivo do conhecimento é ao mesmo tempo objetivo, na medida em que determina universal e necessariamente os objetos da experiência...<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> Ibid., B - IX

<sup>54</sup> Ibid., B - XIII

<sup>55</sup> Ibid., B - 283

<sup>56</sup> EISLER, R. *Kant-Lexikon*. 1994, p. 979.

O ponto inicial da exposição kantiana da subjetividade teórica está na ideia de giro copernicano. Baseado no avanço das hipóteses de Copérnico que o levaram a imaginar que o centro do universo não era a Terra e sim o Sol, para explicar a possibilidade de se falar de um conhecimento do tipo metafísico, Kant pergunta se ao invés de partimos do princípio de que todo o nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos, não daria mais certo admitir:

que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento, o que concorda melhor com a requerida possibilidade de um conhecimento *a priori* dos objetos que deve estabelecer algo sobre os mesmos antes de nos serem dados<sup>57</sup>

Kant, então, vai procurar na intuição, assim como no entendimento humano, a possibilidade de uma regulação dos nossos objetos de conhecimento, o que seria possível se ele mostrasse que um tipo de regra tenha que pressupor *a priori* em mim ainda antes de me serem dados objetos, sendo que essa regra é expressa em conceitos *a priori*, pelos quais os objetos da experiência têm necessariamente que se regular e com eles concordar<sup>58</sup>. É assim que Kant vai tentar mostrar que

longe de ser o resultado de uma experiência, o espaço e o tempo permitem a experiência, porque não se poderia perceber a justaposição ou a sucessão de fenômenos uns em relação aos outros sem ter *a priori* uma representação do espaço ou do tempo que os tornasse possíveis<sup>59</sup>

Como procura mostrar Muralt, essas condições subjetivas são as mesmas que fornecem, na teoria kantiana, as possibilidades da apreensão objetiva dos fenômenos. Segundo este comentador, a apreensão do dado é, então, submetida à condição sensível do tempo, afinal, a apreensão é um ato do sujeito e o tempo que a condiciona é um tempo pertencente ao sujeito<sup>60</sup>. Como espaço e tempo podem ter essa função, isso Muralt nos explica com um exemplo: a tridimensionalidade é uma qualidade própria ao espaço como tal. E pode-se concluir o mesmo relativamente ao tempo: suas três dimensões (permanência, sucessão, simultaneidade) decorrem diretamente de sua

---

<sup>57</sup> Op. cit., B XVI.

<sup>58</sup> *ibid*, XVII.

<sup>59</sup> MURALT, A. *La conscience transcendante dans le criticisme kantien*. Paris: Aubier, 1958, p. 41.

<sup>60</sup> *Ibid*, p. 43

qualidade de forma subjetiva. O tempo do sujeito dá, assim, diretamente o tempo do objeto<sup>61</sup>.

Como podemos notar, com a ajuda da análise de Muralt, o fundamento da percepção sensível do homem é, para Kant, a subjetividade de sua sensibilidade, a não ser que nós imaginássemos que ele seria capaz de perceber as coisas em si mesmas, uma ambição que a experiência desmente. O mesmo argumento será usado em relação ao entendimento, inclusive para explicar a possibilidade do conhecimento científico, e isso em um sentido muito parecido àquele utilizado por Descartes, e que, para Kant, faz de seu idealismo problemático uma investigação racional.

O que gostaríamos de fazer agora é mostrar como em Kant vemos ser reforçada essa exploração de uma base subjetiva para o nosso conhecimento, iniciada por Descartes. Para isso vamos tratar do assunto em dois momentos em que a investigação dos princípios *a priori* conduz ao esclarecimento do conhecimento na matemática e na filosofia da natureza, e, após isso, na Dialética, a indicação mais enfática da subjetividade do pensamento por meio da razão. Assim começaremos pela Estética Transcendental, depois passaremos à Analítica e, finalmente, faremos um breve comentário à Dialética Transcendental.

Como nós sabemos, o problema que Kant pretende resolver na *Crítica da razão pura*, é o de saber se a elaboração dos conhecimentos pertencentes ao domínio da razão segue ou não o caminho seguro de uma ciência<sup>62</sup>? Nos *Prolegômenos* podemos confirmar como sendo essa uma questão fundamental, afinal, logo no §1, referindo-se à metafísica, Kant escreve:

Quando se pretende apresentar um conhecimento como ciência, é necessário, *antes* de mais nada, poder determinar seu caráter, o que ela não tem em comum com nenhuma outra, e que lhe é, portanto, *peculiar*; caso contrário, confundem-se os limites de todas as ciências e nenhuma delas pode ser tratada profundamente de acordo com sua natureza<sup>63</sup>

---

<sup>61</sup> Ibid, p.44

<sup>62</sup> Ibid, B VII.

<sup>63</sup> KANT, I. *Prolegômenos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 14.

Nessa obra, de 1783, Kant nos diz que a questão de saber se a metafísica é uma ciência se divide em quatro outras que ele pretende responder: Como é possível a matemática pura?, como é possível a ciência pura da natureza?, como é possível a metafísica em geral?, e como é possível a metafísica como ciência?

Kant faz então a seguinte observação:

Veja-se que, se principalmente a solução destas tarefas deve constituir o conteúdo essencial da *Crítica*, ela tem ao mesmo tempo algo peculiar, que por si só merece atenção, ou seja, levar a procurar as fontes das ciências dadas na própria razão, para assim investigar e medir pela própria ação o poder da razão de conhecer algo *a priori*. Por meio disto saem ganhando estas mesmas ciências, apesar de não no que se refere a seu conteúdo, mas no que diz respeito a seu uso certo e, no momento em que trazem luz a uma questão mais alta devido a sua origem comum, dão ao mesmo tempo motivo a que sua própria natureza seja melhor elucidada<sup>64</sup>

Como se vê, o que Kant tem em mente é a busca, como Descartes, de uma base epistemológica segura para a ciência, embora, como mostra a *Dialética Transcendental*, a *Crítica* não se limita a isso. Como está bem claro nos *Prolegômenos*, as perguntas sobre como a matemática pura e a ciência pura da natureza podem ser fundamentadas, são respondidas na *Estética* e na *Analítica transcendental*. Portanto, é, ainda que com brevidade, sobre elas que vamos discorrer agora, sempre visando esse ponto que é o fundamento subjetivo como base epistemológica da ciência na modernidade.

## 2.2 - A subjetividade na *Estética Transcendental*

Na *Crítica da razão pura*, ao falar de sua exposição metafísica do espaço e do tempo, no §1 da *Estética Transcendental*, Kant apresenta sua explicação de ambos como uma alternativa às explicações dadas por Newton e Leibniz. Para Newton, espaço e tempo seriam entes reais, enquanto para Leibniz seriam apenas relações ou também determinações das coisas, tais porém que dissessem respeito às coisas em si, mesmo que não fossem intuíveis. Não concordando nem como uma nem com outra explicação, Kant propõe que eles são determinações ou relações inerentes apenas à forma da

---

<sup>64</sup> Ibid, p 24

intuição e, por conseguinte, à natureza subjetiva da nossa mente, sem a qual tais predicados não podem ser atribuídos a coisa alguma<sup>65</sup>.

Essa alternativa dada por Kant é a confirmação da posição do sujeito como a mais importante em uma rigorosa investigação das bases do conhecimento, seguindo a tradição cartesiana. O giro copernicano aparece, como indicamos na passagem do *Kant-Lexikon*, de Rudolf Eisler, na predominância do sujeito e de sua subjetividade, em detrimento do papel exercido pelo objeto exterior a ele. Este último, segundo Kant, para ser percebido e conhecido depende das formas puras que só podem ser identificadas no sujeito. Por isso, toda intuição externa õtem sua sede apenas no sujeito enquanto a disposição formal do mesmo for afetado por objetos e obtiver assim *representação imediata*, isto é, uma *intuição* deles, portanto, só como forma do *sentido* externo em geralõ. É isso que permite entender õa *possibilidade da Geometria* como um conhecimento sintético *a priori*<sup>66</sup>.

É basicamente daí que Kant extrai sua teoria da idealidade do espaço e do tempo. Para ele os fenômenos que nós percebemos têm que cair sob um ponto de vista que é humano, assim como é desse ponto de vista que

podemos portanto falar do espaço, de entes extensos, etc. Se nos afastamos da condição subjetiva unicamente sob a qual podemos obter intuição externa, ou seja, do modo como podemos ser afetados por objetos, então a representação do espaço não significa absolutamente nada<sup>67</sup>.

Para Kant, a validade objetiva do espaço, como a do tempo, e, portanto, o que nos permite considerá-lo como tendo realidade para tudo que cai sob a nossa percepção, supõe sua idealidade transcendental: õLogo, afirmamos a *realidade empírica* do espaço (com vistas a toda possível experiência externa) e não obstante sua *idealidade transcendental*<sup>68</sup>.

No § 7 da *Crítica da razão pura*, falando da diferença entre realidade empírica do tempo e realidade subjetiva do mesmo, Kant esclarece que o que ele diz sobre isso é

---

<sup>65</sup> Ibid, B 37-38

<sup>66</sup> Ibid, B 41

<sup>67</sup> Ibid, B 42

<sup>68</sup> Ibid, B 44

que o tempo ãprecisa ser encarado não como objeto, mas como o modo de me representar a mim mesmo como objeto<sup>69</sup>. Para ele não se questiona a realidade empírica do tempo, ou do espaço, mas se pergunta se essa realidade é absoluta. Dizer que espaço e tempo são condições subjetivas é afirmar que se ãa condição particular da nossa sensibilidade lhe for suprimida, desaparece também o conceito do tempo, que não adere aos próprios objetos, mas apenas ao sujeito que os intui<sup>70</sup>. Seu idealismo, por essa razão, não é como o de Berkeley, estando mais próximo do cartesiano.

### 2.3 - A subjetividade na Analítica Transcendental

Seguindo as mesmas orientações da Estética Transcendental, em que os princípios formais da sensibilidade servem de base para a compreensão de como é possível a matemática pura, ou seja, a geometria (espaço) e a aritmética (tempo), na Analítica Transcendental o objetivo é explicar como é possível a ciência pura da natureza, ou seja, a física.

Kant, nos *Prolegômenos*, após afirmar que o ãformal na naturezaã é a única coisa que pode ser conhecido *a priori*, diz-nos que

as leis subjetivas, pelas quais somente é possível um conhecimento da natureza das coisas, valem também para estas coisas como objetos de uma possível experiência (mas naturalmente não para as mesmas enquanto coisas em si mesmas, coisas com a qual não nos ocupamos aqui)<sup>71</sup>

Segundo Kant, para investigar se há algo *a priori* no conhecimento da natureza das coisas temos que ir até as ãcondições e as leis universais (apesar de subjetivas), sob as quais é possível tal conhecimento como experiência (de acordo com a simples forma)<sup>72</sup>. Levantando uma questão que, mais uma vez, lembra-nos de Descartes, Kant diz: ãpretendo mostrar como as condições *a priori* são, ao mesmo tempo, as fontes da possibilidade da experiência, das quais devem ser derivadas todas as leis universais da

---

<sup>69</sup> Ibid, B 55

<sup>70</sup> Ibid

<sup>71</sup> Ibid, p 36-37

<sup>72</sup> Ibid

natureza<sup>73</sup>. Sendo assim, tem-se que supor que o ponto de partida para a explicação de como são possíveis leis universais e necessárias à natureza é um ponto de partida subjetivo, e que se deve passar, de acordo com essa investigação da natureza racional subjetiva, para a experiência, a fim de que se possa elevar a filosofia da natureza à ciência.

Dito isso, Kant nos expõe no §18 como ele entende o envolvimento da subjetividade humana com a formação da experiência. Segundo este filósofo, os juízos empíricos podem ser divididos em objetivos e subjetivos, sendo que os *õválidos apenas subjetivamente*, denomino meros *juízos de percepção*. Kant diz que, para que tenhamos juízos de percepção, as categorias do entendimento não tem nenhuma necessidade, bastando õapenas a conexão lógica de percepções num sujeito pensante. Para que os nossos juízos tenham uma õvalidade objetiva é exigido, além da ligação sensível de intuições, *õconceitos especiais produzidos originariamente no entendimento*, os quais permitem justamente que o juízo de experiência seja *válido objetivamente*<sup>74</sup>.

Kant explica que nossos juízos, portanto, inicialmente, são todos meros juízos de percepção, e que só quando desejamos que os mesmos tenham validade para qualquer um, procuramos fazer com que nossa representação esteja em relação com um objeto, e assim nosso juízo fica independente de nossa percepção particular. Por isso, como ele diz, õvalidade objetiva e validade universal necessário (para todos) são conceitos recíprocos ( § 19). E, para Kant, a validade objetiva é que faz com que um juízo empírico seja chamado, mais apropriadamente, de õjuízo de experiência, pois apenas esse tira:

sua validade objetiva não do conhecimento imediato dos juízos empíricos, o qual repousa, como já foi dito, nunca sobre condições empíricas, nem em geral sobre condições sensíveis, mas sobre um conceito de entendimento puro. O Objeto em si permanece sempre desconhecido; mas quando, pelo conceito do entendimento, a conexão das representações, dadas por ele à nossa sensibilidade, é determinada como universal, então o objeto é determinado por esta relação e o juízo é objetivo<sup>75</sup>

---

<sup>73</sup> Ibid

<sup>74</sup> Ibid

<sup>75</sup> ibid, p 38

Como pode perceber-se, o que dissemos sobre Descartes mais acima é, no seu principal, retomado pelo racionalismo kantiano. O conhecimento objetivo da experiência tão perseguido pela ciência exige uma análise de suas condições, sendo que algumas delas são dadas pelos sentidos, mas outras, sem as quais não passamos do juízo de percepção para o juízo de experiência, só podem ser encontrados no sujeito, ou seja, são condições subjetivas.

Devemos, portanto, desmembrar a experiência em geral, para verificar o que está contido neste produto dos sentidos e do entendimento e como é possível o juízo de experiência. Na base está a intuição, da qual estou consciente, isto é, percepção (*perceptio*) que só pertence aos sentidos. Mas, em segundo lugar, também pertence a isso o julgar (que só convém ao entendimento)<sup>76</sup>

No § 22 afirma que o pensamento é o que une representações em uma consciência, sendo que são dois os modos segundo os quais isso acontece: ou relativamente ao sujeito, e é casual e subjetiva, ou acontece absolutamente, e é necessária ou objetiva. De acordo com Kant, a questão principal que, para benefício da ciência, tem que ser enfrentada é:

como é possível a natureza em sentido formal, como complexo de regras, sob as quais devem estar todos os fenômenos, se devem ser pensados como conectados numa experiência? A resposta não pode ser outra do que: ela só é possível pela condição de nosso entendimento, em virtude da qual todas as representações da sensibilidade devem ser relacionadas necessariamente em uma consciência...<sup>77</sup>

Aproveitando o que diz Cassirer em *Kant, vida y doctrina*, o que Kant escreve sobre as categorias e as condições do nosso entendimento tem uma significação decisiva para a crítica da razão levada a efeito por ele. Atendo-nos ao que tem de característico a atitude copernicana chegaremos a uma interpretação completa e exaustiva do conceito kantiano de subjetividade e do conceito de transcendental<sup>78</sup>. A subjetividade, junto com o transcendental, indica o ponto de partida não no objeto, e sim em certas leis específicas do conhecimento, e são estas leis que dão a forma para a

---

<sup>76</sup> *ibid*, p 39

<sup>77</sup> *Ibid*, p 47

<sup>78</sup> CASSIRER, E. *Kant vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. p 182

objetividade do nosso conhecimento. Por isso, o subjetivo em Kant não tem o sentido de individual, mas o conceito de subjetivo expressa sempre a fundamentação em um método necessário e em uma lei geral da razão. Isso parece manter uma certa harmonia com o que diz Descartes, que, como Kant na Analítica, estava preocupado com as condições de objetividade e certeza na ciência. Por isso, como nos lembra Cassirer, não deve-se confundir esta subjetividade da razão com a subjetividade do capricho ou da organização psicofísica...<sup>79</sup>. Como uma conclusão sobre a relação entre o subjetivo e o objetivo em Kant, Cassirer afirma: O objetivo nas ciências poderíamos dizer ajustando-nos ao pensamento de Kant são seus ensinamentos; o subjetivo seus princípios.<sup>80</sup>

## 2.4 - A subjetividade na Dialética Transcendental

Na Dialética Transcendental, Kant diz que a questão que lhe interessa é saber se, isolada do Entendimento e da Sensibilidade, a Razão continua sendo uma fonte de conceitos e de juízos que possamos utilizar na explicação dos objetos. Afinal, é nessa aplicação às coisas existentes que passamos da subjetividade para a objetividade. O que Kant nos mostrar é que a Razão não é e nem pode ser uma fonte de leis objetivas, isso porque o que ela produz são apenas máximas, ou seja, regras que valem apenas subjetivamente, sem que possam servir para explicar o mundo empírico e real. Segundo Kant, a exigência da razão é levar o entendimento a um acordo universal consigo mesmo, e não com as coisas. Por isso, o princípio que ela segue

não prescreve aos objetos nenhuma lei e não contém o fundamento da possibilidade de conhecê-los e determiná-los, em geral, enquanto tais, mas é simplesmente uma lei subjetiva de economia com respeito às provisões do nosso entendimento<sup>81</sup>

O ponto em que Kant quer chegar é que a unidade da razão não é, portanto, unidade de uma experiência possível, mas é essencialmente distinta desta, e a subjetividade continua subjetividade, diferente da passagem do juízo de percepção ao juízo de experiência de que nos fala os *Prolegômenos*. Visar a unidade não das coisas e

---

<sup>79</sup> Ibid, p 185

<sup>80</sup> Ibid

<sup>81</sup> Ibid, B 362

sim do entendimento, isso é, segundo Kant, uma simples máxima lógica que faz com que a razão tenda ao incondicionado. Ora, a ciência, como antes já o havia observado Rousseau, pretende o contrário disso, afinal, ela é uma forma limitada, condicionada e aplicada de pensar.

Talvez o ponto crucial da Dialética Transcendental, para o que nos interessa neste trabalho, é a passagem do sistema das ideias transcendentais em que Kant compara os conceitos puros do Entendimento com os conceitos puros da Razão, tendo em vista sua objetividade ou cientificidade:

Destas ideias transcendentais não é possível propriamente nenhuma dedução objetiva como a que podemos fornecer com respeito às categorias, pois elas de fato não possuem nenhuma relação com qualquer objeto que pudesse ser-lhes dado congruentemente e isso justamente por serem somente ideias. Mas podemos empreender uma derivação subjetiva de tais ideias a partir da natureza da nossa razão e esta foi também realizada no presente capítulo<sup>82</sup>

De acordo com Kant, os assuntos que tratamos com vistas nessa subjetividade tem algo em comum, pois todas essas questões dizem respeito a um objeto que não pode ser dado em nenhum outro lugar a não ser em nosso pensamento<sup>83</sup>. E se, como ele diz para esse caso, o objeto encontra-se apenas no vosso cérebro e não pode ser dado fora dele, a solução que a *Crítica da razão pura* busca não considera absolutamente a questão segundo o ponto de vista da objetividade, mas segundo o fundamento do conhecimento, sobre o qual a questão está baseada<sup>84</sup>. E essa base é, para Kant, como também para Descartes e Rousseau, como mostraremos, a nossa subjetividade.

Muitos dos nossos pensamentos não têm valor de conhecimento, mas como eles se organizam formalmente em nossa mente:

surge em nós a ilusão de que essas linhas de orientação sejam traçadas a partir de um objeto que se encontra fora do campo do conhecimento empiricamente possível (do mesmo modo como os objetos são vistos atrás da superfície do espelho)<sup>85</sup>

---

<sup>82</sup> Ibid, B 393

<sup>83</sup> Ibid, B 509

<sup>84</sup> Ibid, B 512

<sup>85</sup> Ibid, B 673

Como encontramos na crítica de Rousseau à ciência em sua época, qualquer tentativa de explicar as coisas que não respeite os limites do nosso entendimento nos conduz a ãossos preconceitos, longe de nos esclarecerö, isso porque o abuso que fazemos do raciocínio ãos torna cegos, não edifica a alma, mas exaspera e corrompe o julgamento que deveria aperfeiçoarö<sup>86</sup>. Voltando a Kant, encontramos uma passagem em que o filósofo afirma que o que a nossa razão quer é a ãunidade dos conhecimentos do entendimento (...) unidade projetada que precisa ser considerada em si não como dada, mas só como um problemaö<sup>87</sup>. Segundo Rousseau: ãÉ assim que os sistemas se estabelecem e se destroem...ö<sup>88</sup>.

Nos *Prolegômenos* § 60, Kant se refere à Dialética Transcendental como o lugar onde ele fez ãuma exposição pormenorizada da metafísica segundo sua possibilidade subjetivaö. Segundo Kant, nesse mesmo parágrafo, a sua questão ãnão diz respeito à validade objetiva de juízos metafísicosö, o que é confirmado no ãApêndice à Dialética Transcendentalö quando o autor reafirma que todos ãos princípios subjetivosö da Razão são ãinferidos não da constituição do objeto, mas do interesse da razãoö, e que é por esse motivo que ãsão por mim chamados *máximas* da razãoö<sup>89</sup>.

Para dar mais relevo a essa dedução apenas subjetiva das ideias, Kant diz que elas não passam de um ãconceito heurístico e não um conceito ostensivo, e indica não como um objeto é constituído, mas como sob a sua direção nós devemos *procurar* a constituição e a conexão dos objetos da experiência em geralö<sup>90</sup>. É que as ideias transcendentais nunca se referem diretamente a objetos e não se pode, com elas, determinar nada de real.

Com podemos perceber, na *Crítica da razão pura*, desde a Estética Transcendental até a Dialética, toda a solução da questão transcendental desta obra apontam para uma só direção: nos fala dos fundamentos subjetivos da nossa

---

<sup>86</sup> Ibid, p 149

<sup>87</sup> Ibid, B 675

<sup>88</sup> Ibid, p 150

<sup>89</sup> Ibid, p 694

<sup>90</sup> Ibid, B 699

sensibilidade e dos fundamentos, igualmente subjetivos, do nosso Entendimento e de nossa Razão.

## 2.5 - Sentimento e Subjetividade (KdU)

A obra de Kant em que mais se concentra nosso tema é a *Crítica do Juízo*, publicada por ele em 1790. Sua exposição do fundamento subjetivo e transcendental das faculdades humanas se completa nessa obra. Nela sentimento e subjetividade não são apenas relacionados e sim coincidentes. E essa subjetividade e esse sentimento são tratados com tal independência que agora não há motivo algum para buscar para elas uma aplicabilidade objetiva. Na *Dialética Transcendental*, Kant afirma a subjetividade das ideias da Razão e sua ineficácia objetiva, mas isso quando se quer utilizá-las como instrumento de conhecimento real. A crítica da razão é feita, portanto, no sentido de mostrar que a necessidade de conceitos puros, para a Razão, é diferente daquela que estes têm para o Entendimento. E como, apesar disso, as ideias são necessárias, Kant nos mostra que elas são objetivamente reconhecidas no campo prático, afinal elas nos conduzem às ideias de Deus, imortalidade e liberdade.

A *Crítica do juízo* é a obra em que subjetividade e sentimento são postos em destaques sem nunca serem apresentados como o que há de se superar. Nesta obra, pelo contrário, Kant destaca que o sentimento e a subjetividade são as raízes de todo os nossos juízos. Segundo Manuela Garcia Morente em *La estética kantiana*, a questão do sentimento como um tema indispensável para a filosofia transcendental se justifica por uma razão sistemática. Segundo Morente, o sistema da filosofia não estaria completo se entre o conhecimento (a natureza) e a moral (liberdade) não se fundamentasse também a arte<sup>91</sup>. Nessa obra, em que Kant investiga as condições transcendentais do juízo estético e da beleza, o filósofo isola para análise não mais os conceitos do Entendimento ou as ideias da Razão, e sim o sentimento. Na interpretação de Morente, o único modo de consciência que pode servir de conteúdo à arte é o sentimento<sup>92</sup>. E isso tem, para o sistema todo uma importância especial, pois o

---

<sup>91</sup> MORENTE. *La estética kantiana*. 1988, p 36

<sup>92</sup> *Ibid*, p 38

capacidade do juízo se apresenta sob seu primeiro conceito como uma atividade *mediadora* entre a razão teórica e a razão prática<sup>93</sup>.

Ainda de acordo com Morente, falar do sentimento como um tipo particular de consciência não é o que Kant traz de novo, uma vez que os antigos já se preocupavam e analisavam o sentimento de prazer e dor. O que aparece como novidade na terceira obra crítica é o esforço de se buscar um princípio para uma esfera da cultura totalmente independente. Para Morente isso fica evidente logo no primeiro parágrafo da Analítica do Belo, afinal Kant mostra aí que o juízo de gosto é estético exatamente porque nele o objeto não pensado como objeto de conhecimento. No juízo de gosto, a representação do objeto como algo belo é referida ao sujeito e ao sentimento do mesmo, seja esse sentimento de prazer ou de dor.

De fato, se nós consultarmos o texto de Kant, encontramos nele que

Para distinguir se algo é belo ou não, referimos a representação, não pelo entendimento ao objeto, para o conhecimento, mas pela imaginação (talvez vinculada com o entendimento ao sujeito e ao seu sentimento de prazer ou desprazer. O juízo-de-gosto não é, pois, um juízo-de-conhecimento, portanto não é lógico, mas estético, pelo que se entende aquele cujo fundamento-de-determinação *não pode ser outro do que subjetivo*<sup>94</sup>

Se é assim, o juízo é chamado de gosto exatamente porque o que lhe serve de base não é nenhuma formalidade fornecida pela lógica e sim o sentimento. Assim como o fundamento de determinação do Entendimento são as categorias e o fundamento de determinação da Razão são as ideias, no caso da faculdade do Juízo, esse lugar é o sentimento de prazer ou de desprazer que um objeto pode provocar no sujeito. O juízo de gosto, que é estético, é de um tipo que não expressa qualidade alguma do objeto e sim relaciona a representação com o sentimento no sujeito<sup>95</sup>. O conceito, que para Kant faz a mediação para o nosso conhecimento, não tem nenhuma função no caso do juízo estético, com isso, a representação do objeto se relaciona *imediatamente* com o sentimento do sujeito<sup>96</sup>.

---

<sup>93</sup> Op. cit., p 319

<sup>94</sup> KANT, I. *Crítica Del Juicio*. Madrid: ESPASA-CALPE, 1989. § 1

<sup>95</sup> Ibid, p 39

<sup>96</sup> Ibid

Como é comum à filosofia transcendental de Kant, apesar do enfoque ser voltado para o sentimento, para o imediato e para o intuitivo, cuja consciência é diferente daquela relacionada com o cogito científico, é preciso procurar para o juízo subjetivo uma lei. Como nos aponta Antônio Marques em *Organismo e sistema em Kant*, essa lei é verdadeiramente uma lei prescrita a si mesma pela faculdade de julgar, o que nunca poderá ser pensada como algo representável objetivamente<sup>97</sup>.

Como diz Cassirer, é no reino das artes que essa subjetividade e sensibilidade se mostram em toda a sua grandeza, e, como em Rousseau, é na natureza que Kant busca uma analogia associando os objetos da arte aos objetos da natureza, porque eles aparecem em um contexto especial. Se o reino da arte e o das formas orgânicas da natureza representam um mundo distinto do da causalidade mecânica e o das normas morais, é porque seus princípios jamais podem ter um uso objetivo, ele correspondem a uma necessidade subjetiva<sup>98</sup>. Na *Crítica do Juízo* notamos em cada passo a reafirmação da participação da nossa subjetividade na concepção das coisas, tanto que o que já faz a Estética Transcendental é nos demonstrar que a ordem e a regularidade que cremos perceber nas formas projetadas dentro do espaço somos nós mesmos, na realidade, que as infundimos<sup>99</sup>. Não existe objetividade que não passe pelo poder do sujeito de imprimir ou buscar para as coisas uma regularidade que tira sua necessidade do próprio sujeito. Na verdade, isso estava implícito na tese da *Crítica da razão pura*, que supõe que devemos buscar as condições do conhecimento não nas coisas e sim em nós.

Para o nosso objetivo, é importante destacar o quanto a *Crítica do Juízo* tem, em sua época, uma repercussão semelhante àquela provocada por Rousseau com o *Discurso sobre as ciências e as artes*, porque tira da ciência o nosso centro de atenção, alterando uma tendência natural em um tempo dominado pela ideologia do Iluminismo. Nesse sentido, como diz Cassirer, a última crítica nos revela algo muito estranho e misterioso, pois essa é a obra crítica com a qual:

Kant influencia mais que qualquer outra na totalidade da cultura espiritual de seu tempo. Foi partindo da *Crítica do Juízo* precisamente

---

<sup>97</sup> Ibid

<sup>98</sup> Ibid, p 335

<sup>99</sup> Ibid, p 341

que Goethe e Schiller ó cada qual a seu modo e por seu caminho ó descobriram e fixaram suas verdadeiras relações internas com Kant. E ela foi, mais que qualquer outra obra de Kant, a que iniciou um novo movimento de conjunto do pensamento e da concepção do universo que haveria de marcar a orientação de toda a filosofia pós-kantiana<sup>100</sup>

Ainda segundo Cassirer, a *Crítica do Juízo* parece, por isso mesmo, um verdadeiro paradoxo histórico devido ao efeito que produz na virada do século XVIII ao XIX. Mesmo assim, diz Cassirer, a *Terceira crítica* õmantém de pé as premissas fundamentais do pensamento kantiano, expostas nas duas primeiras críticas. O que ocorre, segundo ele, é que na última obra Kant dá um outro ponto de vista à metafísica. Afinal, ela permite abordar de forma independente e nova o problema da arte e da vida, e isso pela análise do juízo estético e teleológico<sup>101</sup>. A *Crítica do Juízo* é a obra que õamplia e aprofunda o conceito kantiano de conhecimento, buscando seus fundamentos não mais na ciência ou na ética, e sim em um juízo subjetivo que nos põe em ligação com a estética. Nesse sentido, como veremos, ele culmina seu pensamento de uma forma semelhante àquela que se dá com Rousseau, sobretudo o Rousseau que nos fala em *A nova Heloisa*.

---

<sup>100</sup> Ibid, p 320

<sup>101</sup> Ibid, p 419

## **CAPÍTULO II**

# **ROUSSEAU: SUBJETIVIDADE E SENTIMENTO**

## 1 - Subjetividade e Conhecimento: Crítica à ciência moderna.

Uma das razões incontestáveis da fama de Jean Jacques Rousseau, e que o põe entre os grandes filósofos da modernidade, é o modo como ele, solitariamente, inaugura o processo de crítica à ideia de racionalidade dominante em meio aos intelectuais de sua época. A repercussão de seu *Discurso sobre as ciências e as artes* o tira do anonimato em uma época em que já colaborava com os enciclopedistas, que se deram com missão divulgar as novidades da ciência e expandir, assim, as luzes com que haveriam de combater a superstição e o autoritarismo político. Escrever uma obra como o *Primeiro discurso* nesse contexto histórico parece colocá-lo em duas posições contraditórias, entre o iluminismo e um espírito radicalmente anti-iluminista que, como veremos, foi depois atribuído ao movimento romântico. De acordo com Cassirer, é

a nova época que Rousseau introduz na história do espírito europeu. A partir daí está aberto o caminho para a época do "sensibilidade", para o *Sturm und Drang* e o Romantismo alemão e francês<sup>102</sup>.

É um fato que o século XVIII é marcado, principalmente na Europa, por um movimento de caráter intelectual e político reconhecido por seu interesse em difundir ideais racionalistas inspirados na ciência de Newton: o movimento iluminista, ao qual nos referimos. Mas o pensamento moderno, diferente do que nos habituamos a pensar, não se desenvolve por um movimento contínuo, começando com Descartes e atingindo seu apogeu no século XVIII, século a que pertencem Rousseau e seus amigos enciclopedistas. O termo *philosophe*, por sinal, àquela época, tinha um sentido muito amplo, multifacetado, e isso teve um efeito importante na formação da mentalidade intelectual do período iluminista. Uma amostra disso nos é dada em *A filosofia francesa do século XVIII*, Roland Desné, em que lemos que o racionalismo que ampara a filosofia do iluminismo, embora tenha herdado de Descartes o gosto do raciocínio, a busca da evidência intelectual, e, sobretudo, a audácia de exercer livremente seu juízo e de levar a toda parte o espírito da dúvida metódica<sup>103</sup>, opõem-se, em muitos aspectos, ao autor do *Discurso do método*.

---

<sup>102</sup> CASSIRER, E. *La filosofía de la ilustracion*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984, p 86

<sup>103</sup> DESNÉ, R. "A filosofia francesa do século XVIII". In Chatelet, F. (org.) *Historia da filosofia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982. P 75

O racionalismo do século XVIII não era concorde com o racionalismo do século setecentista de Descartes, segundo Desné, pois enquanto para este a razão assumia o formato de um *õvasoö*, no qual estariam *õplantadasö* as ideias inatas e as verdades eternas, para os *philosophes* a razão assumiu um caráter, essencialmente, de instrumento, voltada para o conhecimento da experiência. Descartes teria fundamentado suas teorias no processo de dedução, partindo das ideias inatas e verdades autoevidentes, e, a partir delas, derivava novos conhecimentos. Os filósofos iluministas, rompendo com a ortodoxia cartesiana do século XVII, passam a dar ênfase à observação e à experiência, e fazem destas o ponto de partida para todo o conhecimento. Para o novo modelo de conhecimento o raciocínio (lógico-matemático), embora necessário, por não advir dos dados empíricos, não tem valor explicativo algum se não puder ser aplicado a esses dados.

Locke e Newton, considerados os mestres do século XVIII<sup>104</sup>, já divergem frontalmente de Descartes: o primeiro ao opor-se ao inatismo das ideias<sup>105</sup>, e o segundo, ao afirmar que as hipóteses só podem ter valor explicativo se puderem encontrar sustentação nos fatos<sup>106</sup>. Em ambos, percebemos o mesmo suporte: a observação e a experiência como elementos indispensáveis à construção do conhecimento. A noção de ideia inata que, para Descartes, tirava sua *õimutabilidade e garantiaö* de Deus<sup>107</sup> é substituída pela preocupação em descobrir os processos naturais que estão envolvidos na aquisição do conhecimento pelo homem. Os intelectuais desse período defendem a postura de que qualquer ideia tem origem em uma impressão anterior, mesmo que nem sempre possamos identificá-la com exatidão. Tais concepções foram desenvolvidas a

---

<sup>104</sup> BRÉHIER, Op. cit., p 9

<sup>105</sup> Locke em sua crítica as ideias inatas afirma: *õPenso que ninguém jamais negou que a mente seria capaz de conhecer várias verdades. Afirmando que a capacidade é inata, mas o conhecimento adquiridoö*, pois para ele o conhecimento só poderia ser adquirido de ideias que derivassem ou dos objetos externos ou das operações internas da mente. (LOCKE, J. Ensaio acerca do entendimento humano, Livro I, Capítulo I, 5.

<sup>106</sup> A maneira com a qual Newton procede para chegar as suas proposições pode ser resumida da seguinte forma: partir dos fenômenos observáveis sem inferir hipóteses a não ser as que podem ser derivadas diretamente dos dados, ou nas palavras de Newton: *õMas até aqui não fui capaz de descobrir a causa dessas propriedades da gravidade a partir dos fenômenos, e não construo nenhuma hipóteses; pois tudo que não é deduzido dos fenômenos deve ser chamado uma hipótese; e as hipóteses, quer metafísicas ou físicas, quer de qualidades ocultas ou mecânicas, não tem lugar na filosofia experimental. Nessa filosofia as proposições particulares são inferidas dos fenômenos, e depois tornadas gerais pela induçãoö*. (NEWTON. Princípios matemáticos, escólio geral, p. 170)

<sup>107</sup> Ibid, p 19

partir da obra de Locke, que, segundo D'Alembert, havia sido o criador da filosofia científica como Newton foi da física científica<sup>108</sup>.

Enquanto o século XVII caracterizou-se pela construção de sistemas filosóficos baseados na ideia de que só chegaríamos ao conhecimento caso tivéssemos a certeza de que novos conhecimentos pudessem ser dedutivamente derivados de alguns princípios evidentes, no século XVIII renuncia-se a esse procedimento, com base em Newton, que propunha a *análise* em vez da pura dedução como procedimento para obtenção do conhecimento. A análise dos acontecimentos físicos possibilitaria a identificação daquilo que é comum e permanente entre os particulares, conduzindo-nos, em seguida, a princípios gerais. Essa tendência é confirmada por Émile Bréhier. Este afirma que Condillac, ao explicar a origem do conhecimento, coloca a sensação como sua fonte: não há mais lugar para a ideia inata, proposta por Descartes, nem mesmo Deus mediando a relação entre o sujeito que conhece e o objeto do conhecimento. A relação se dá diretamente entre o homem e o mundo. Todos os conteúdos das nossas operações intelectuais têm como meio as sensações e delas derivam nosso conhecimento. É sobre esse conteúdo advindo das sensações que recai a análise. Sobre esse método intermediário para o conhecimento Bréhier dá a seguinte definição:

A análise (...) parte do dado e nele permanece. Consiste, partindo de um todo confuso, em perceber sucessiva e separadamente os detalhes, de começo os pontos mais importantes que ressaltam deles mesmos, a seguir as partes intermediárias, para chegar, finalmente, a uma percepção simultânea e distinta. A passar, em suma, da percepção simultânea e confusa de um todo a uma percepção simultânea e distinta desse todo, por mediação da percepção sucessiva de suas partes: é um movimento de decomposição e recomposição<sup>109</sup>

É devido a busca de uma base empírica para as operações da razão que as principais ideias desse período são caracterizadas como antidogmáticas: os pensadores do século XVIII contrapõem-se às ideias preconcebidas como ponto de partida para deduções, rejeitam as ideias baseadas na autoridade e combatem todos os tipos de crença, principalmente as da religião, pois, para eles, a superstição, o preconceito e a ignorância impediam o funcionamento natural da razão. Foi o que Voltaire designou

---

<sup>108</sup> Ibid, p 120

<sup>109</sup> Ibid, p 78

como comportamento infame<sup>110</sup>. Deus deixa de ser o mediador entre o homem e o mundo, transferindo ao homem a responsabilidade pela explicação que dá às coisas e pelas ações que pratica. O Deus, até então considerado o todo-poderoso, passa a ser substituído pelo homem todo-poderoso, devido a confiança, imensa, que este adquire em seu próprio poder, e isso se dá em função da nova crença, que é a crença no poder da razão, seja como instrumento de produção de conhecimento, seja como guia das ações humanas.

Em termos gerais, o movimento iluminista defende a ideia de que a superação da ignorância por meio da ciência leva ao progresso da humanidade. O acúmulo de conhecimento levaria, naturalmente, a ordenação de uma sociedade cada vez melhor. De acordo com Bréhier, as obras de Voltaire compõem campanhas contra os preconceitos e propagandas em favor do espírito novo<sup>111</sup>. Voltaire, que é considerado um modelo de filósofo iluminista, exemplifica sua crença no progresso da humanidade ao defender ser possível ao homem dotado de conhecimento libertar-se de preconceitos e modificar sua forma de viver e pensar. A ideia de progresso está estritamente relacionada à crença no poder do conhecimento racionalmente obtido, afinal se imagina que quanto mais culta (científica) a sociedade, melhor ela se torna; quanto mais polido o homem, melhor ele será. Eis aqui uma questão central: relacionar o conhecimento à moralidade. Tal questão há de se tornar algo tão importante para a época que a Academia de Dijon propõe como tema, no ano de 1750, o seguinte: "O restabelecimento das ciências e das artes terá contribuído para aprimorar os costumes?".

## 2 - O iluminismo na ótica de Rousseau

Enquanto todos, no século XVIII, se curvavam à proclamação de uma sociedade melhor advinda das luzes do conhecimento, Rousseau, contrário a essa ideologia, elabora seu discurso pela negativa dessas esperanças. Rousseau põe em xeque o elo de necessidade entre o acúmulo do conhecimento racionalmente obtido e o progresso da

---

<sup>110</sup> *Apud* Roland Desné (1982, p.103) "Por volta da idade de 70 anos (...) Voltaire trava a luta contra a infame (*Infame* é o vocábulo com que Voltaire designa a superstição e a intolerância)".

<sup>111</sup> *Ibid*, p 40

sociedade. O filósofo é o único a dissolver esse vínculo que parecia, até então, inquestionável. O poeta Schiller, mais tarde, em suas cartas sobre *A educação estética do homem*, demonstra ter a mesma compreensão de Rousseau, pois para ele os pensadores que se acham esclarecidos podem merecer maior compaixão do que aqueles que parecem ter nascido para viver sob as ordens de outros. Comparando esses dois tipos de homens, o poeta diz:

[Certos homens] satisfeitos de escaparem eles mesmos, ao penoso esforço do pensar, concedem de bom grado aos outros a tutela sobre os seus conceitos, e se carências mais altas manifestam-se neles, agarram-se com fé ávida às fórmulas que o Estado e o clero têm reservadas em tal caso. Se estes homens infelizes merecem nossa compaixão, nosso justo desprezo atinge aqueles outros que, libertos do julgo das necessidades por um destino melhor, a ele se curvam por sua própria escolha. Estes preferem, aos raios da verdade que escorraçam a ilusão agradável de seus olhos, o crepúsculo de conceitos obscuros, em que o sentimento é mais vivo e a fantasia arbitrária cria formas confortáveis. Visto que fundaram todo o edifício de sua felicidade sobre estas ilusões que a luz hostil do conhecimento deve dissipar, como poderiam comprar tão caro uma verdade, que começa tomando-lhes tudo o que para eles possui valor?<sup>112</sup>

Rousseau vive o período que ficou conhecido como o século das luzes, em contraposição ao período medieval conhecido, equivocadamente, como idade das trevas. Entretanto, Rousseau ao responder à questão proposta pela Academia de Dijon, passa a ser conhecido como um crítico da hegemonia da razão e inimigo das luzes. Na verdade, sua crítica está voltada para o Entendimento<sup>113</sup> em meio às várias formas que pode assumir o pensamento.

Por fazer a crítica da razão, isso valeu, para Rousseau, erroneamente, o rótulo de irracionalista. Segundo Cassirer, Rousseau, ao se distanciar do enaltecimento da razão cultivado por seus contemporâneos, fortaleceu a inadequada definição de irracionalista, já que seu pensamento travou um embate entre o racionalismo/irracionalismo, principalmente, depois de invocá-la frente a ela [razão] as

---

<sup>112</sup> SCHILLER, F. *A educação estética do homem*. São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 50-51.

<sup>113</sup> Aqui iremos adotar a clássica distinção feita por Kant entre o Entendimento, faculdade de conhecimento, e a Razão, faculdade prática.

profundas forças do sentimento e da consciência moral<sup>114</sup>. Ele foi, na verdade, um filósofo que procurou chamar a nossa atenção para o fato de que o homem é, originalmente, um ser natural que se orienta, primeiramente, por seus sentimentos e só tardiamente pela razão, em especial a razão em sentido moderno, ou seja, a razão científica. No *Emílio*, Rousseau afirma: "Para nós, existir é sentir; nossa sensibilidade é incontestavelmente anterior à nossa inteligência, e tivemos sentimentos, antes de ter ideias"<sup>115</sup>. Nessa passagem, Rousseau, dentro do espírito do século XVIII, está contrariando o inatismo cartesiano, e não ignorando a inteligência humana. Por não compreendê-lo assim, Voltaire foi um dos principais filósofos que criticaram o pensamento de Rousseau, crítica expressa numa carta famosa endereçada ao genebrino, após ter lido o *Segundo discurso*, em que diz o seguinte: "Jamais se empregou tanto espírito para querer tornar-nos bestas. Tem-se vontade de andar de quatro, quando se lê vosso trabalho"<sup>116</sup>. Seria preciso explicar melhor a que se dirigem os ataques de Rousseau, o que parece não ter ficado claro a Voltaire e a muitos outros contemporâneos seus.

Rousseau, geralmente identificado como um opositor, no que diz respeito à importância dada ao conhecimento científico, constrói sua crítica a essa forma de saber a partir da ideia de que o Iluminismo constitui-se como um movimento histórico que norteia sua concepção de homem, principalmente, pela noção de progresso e aperfeiçoamento no domínio estrito das ciências, das letras e das artes. Rousseau, sem dúvida, é o primeiro filósofo que questiona a segurança conferida à razão, e a escavar seus fundamentos<sup>117</sup>. Comparada ao Iluminismo, perspectiva de Rousseau é mais abrangente, pois se baseia em uma compreensão da história humana que usa um critério moral e político, e não o epistemológico, para julgar os processos da civilização humana. É por esse meio que se explicam suas críticas ao conhecimento e à erudição tão exaltada pelos intelectuais no século XVIII. Para Rousseau, o contexto intelectual que

---

<sup>114</sup> Original p. 53 "invocar frente a ella a las profundas fuerzas del sentimiento y de la conciencia moral". In CASSIRER, E. Rousseau, Kant, Goethe: Filosofia y cultura em la europa del siglo de las luces. Espanha: Fondo de Cultura Economica, 2007.

<sup>115</sup> Ibid, p 392

<sup>116</sup> Ibid, p 117

<sup>117</sup> CASSIRER, E. "Kant y Rousseau", in *Rousseau, Kant, Goethe: Filosofia y cultura en la europa del siglo de las luces*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007, p 50

explica o movimento iluminista está dominado por uma incompreensão das possibilidades da ciência newtoniana enquanto convenção e artifício que, no fundo, tem um valor bem particular, sendo por isso incapaz de revelar a identidade genuína do que é o ser humano.

O genebrino assume para si, consciente, a responsabilidade de idealizar o contexto moral que deverá suprir um vazio compreensivo que, a seu ver, ficou de fora da visão iluminista. E a ideia de moralidade ou de iluminismo moral<sup>118</sup>, como sugere explicitamente Ernst Cassirer em seu livro *La filosofia de la ilustracion*, passa a ser expressiva para a compreensão da disputa travada entre Rousseau e o partido das luzes. Desta forma, Rousseau apresentará, hipoteticamente, um novo homem e uma nova sociedade, tendo em mente uma moral exemplar guiada pelos ditames de uma consciência, sinceramente, virtuosa. Em sua obra, Cassirer expõe os dois lados do pensamento de Rousseau, ao tratar do tema Ilustração. Diz Cassirer:

Na oposição aqui apontada e na luta apaixonada que Rousseau sustenta contra sua época, aparece sob uma luz nova a unidade interna do espírito dessa época. Porque Rousseau é um autêntico filho da ilustração quando a combate e a supera. Seu evangelho do *sentimento* não significa uma ruptura, porque não atua com fatores puramente emotivos, mas com convicções autenticamente intelectuais e morais.<sup>119</sup>

Nesse sentido, para Cassirer, o pensamento de Rousseau segue, apesar do que se diz a respeito dele, uma exigência completamente racional; porém o que agora toma as rédeas é um racionalismo ético que prevalece sobre o puramente teórico<sup>120</sup>. É a famosa passagem do *Discurso sobre as ciências e as artes*, obra tão mal-entendida, que dá início à imagem de irracionalista que foi feita de Rousseau. Ao se justificar por causa da resposta à pergunta da Academia de Dijon sobre a relação entre o restabelecimento das ciências e o aprimoramento dos costumes, escreve Rousseau:

Sei que será difícil acomodar o que tenho a dizer ao tribunal perante o qual compareço. Como ousar censurar as ciências perante uma das mais sábias companhias da Europa, louvar a ignorância numa Academia célebre e conciliar o desprezo pelo estudo com o respeito

---

<sup>118</sup> Em Cassirer a ideia de um iluminismo moral em Rousseau.

<sup>119</sup> Ibid, p 303

<sup>120</sup> Ibid.

pelos verdadeiros sábios? Reconheci esses obstáculos e eles de modo algum me demoveram. Não é em absoluto a ciência que maltrato, disse a mim mesmo, é a virtude que defendo perante homens virtuosos. É mais cara a probidade das pessoas de bem do que a erudição dos doutos?<sup>121</sup>

Rousseau faz com que a erudição dos doutos da ciência seja julgada pela probidade dos homens de bem. Com isso, faz com que a ciência dependa da moral. Isso lembra a tese de Kant sobre o primado da razão prática em relação à razão teórica, na *Crítica da razão prática*, como ele diz na *Crítica da razão pura*, o fim último da razão humana não é outro senão a inteira destinação do homem<sup>122</sup>, e a filosofia a respeito desta última chama-se Moralö<sup>123</sup>. Mas Rousseau é um dos primeiros filósofos da modernidade a mostrar que é consciente dos limites e do caráter histórico desse tipo de razão, que, na verdade, deveríamos chamar de Entendimento, e que ele denuncia devido ao valor abusivo que assume na sociedade moderna. E o que ele faz, sem muita preocupação sistemática, é o que, depois dele, é sistematizado por Kant e reconhecido pelo Romantismo e seus precursores<sup>124</sup>.

Schiller, que é uma espécie de intermediário entre Kant e o Romantismo, em *A educação estética do homem* (Carta I), ao reconhecer a origem kantiana<sup>125</sup> da maior parte de suas teses nessa obra, escreve, para o imaginário destinatário de suas cartas: *Vossos próprios sentimentos fornecer-me-ão os fatos sobre os quais construirei, sentimentos esses que servirão de base para o desenvolvimento de seu pensamento. O que ele passa a desenvolver nessa obra é sua perspectiva, que é, ao mesmo tempo, moral e estética, porém não teórica, como exigiria uma filosofia do entendimento, esta sim a exigir uma abordagem que valoriza o conceito, não o sentimento.*

Schiller escreve isso porque, para ele, a lógica científica é uma forma técnica que torna a verdade visível ao entendimento, mas a oculta, porém, ao sentimento; pois o entendimento, infelizmente, tem de destruir o objeto do sentido interno quando quer apropriar-se dele. O pensador teórico, diz Schiller, descarna o corpo vivo para

---

<sup>121</sup> Ibid., p 333

<sup>122</sup> Isso nos lembra Rousseau, acima citado: *É do homem que devo falar....*

<sup>123</sup> Ibid, B 868

<sup>124</sup> Cf. o que diz Bernard Böschstein em um artigo intitulado *Rousseau et les poètes allemands de 1800*, In *Rousseau secondo Jean-Jacques*. Geneve: Faculté des Letres, 1979, pgs. 75 a 85.

<sup>125</sup> O poeta assume, em *Kallias ou sobre a beleza*, ter iniciado seus estudos em filosofia a partir da leitura da *Terceira crítica* de Immanuel Kant.

conservá-lo ãnuma precária carcaça verbalö, ou seja, no conceito abstrato. Concluimos, pois, que a valorização do sentimento em oposição à objetividade do conceito, nos mostra a autêntica relação entre sentimento e subjetividade, em que a ideia do que é subjetivo é, no fundo, construída de forma consciente, não se confundindo, jamais, com o que pode ser entendido como sentimentalismo, pois como escreve Cassirer, o que Rousseau entende por sentimento ãnão abre brecha a um mero *sentimentalismo*, e sim uma força e uma vontade éticas novasö<sup>126</sup>.

Como se vê, a visão iluminista de Rousseau segue, desde sua publicação do *Discurso sobre as ciências e as artes*, uma direção diferente daquela pregada pelos seguidores de Newton, que tinham uma preocupação mais epistemológica do que a do filósofo genebrino. Tanto no *Primeiro discurso* quanto nas correspondências em que responde as críticas que sua obra provocou, Rousseau tentou minimizar sua abordagem. Ao que nos parece, sua intenção era, como já dissemos acima, impedir que o homem fosse confundido com o cientista, pois acreditava que os conceitos complicados da ciência só são compreendidos por poucos homens. Em sua *Carta de J.-Jacques Rousseau ao Sr. Grimm*, ele diz as seguintes palavras: ãUm dos grandes inconvenientes da cultura das letras consiste em que, iluminando apenas alguns homens, corrompem, em pura perda, toda uma naçãoö<sup>127</sup>. Rousseau não via como a ciência podia ter o efeito que os iluministas pregavam, ajudando moralmente os homens.

Para completar, vamos citar a *Resposta de J.-Jacques Rousseau ao rei da Polônia, Duque de Lorena, sobre a refutação feita por esse príncipe ao seu Discurso*. Nessa resposta Rousseau diz duas coisas que gostaríamos de enfatizar. Na primeira delas lemos: ãEu diria que a ciência, apesar de muitíssimo sublime, não é feita para o homem; que lhe basta estudar seus deveres e que cada um recebeu todas as luzes necessárias a esse estudoö<sup>128</sup>. Ligando com o parágrafo anterior, podemos complementar que todo homem tem a luzes suficientes para compreender seus deveres de cidadão, enquanto apenas poucos são realmente capazes de entender teorias abstratas e complicadas como as de Newton. Por isso Rousseau não faz o elogio da ciência, embora não pretenda atacá-la pura e simplesmente como mostram essas palavras na

---

<sup>126</sup> Ibid., p 303

<sup>127</sup> Ibid., p 366

<sup>128</sup> ROUSSEAU, J.-J. *Op. cit.*, p. 376.

resposta ao Duque de Lorena: ãA minha [conclusão] afirmava que, posto que as ciências fazem mais mal aos costumes do que bem à sociedade, seria desejável que os homens se dedicassem a ela com menos ardorö<sup>129</sup>.

Rousseau, como afirma Pierre Burgelin, é um crítico da filosofia e dedicado a apontar ãlærrreur des philosophesö<sup>130</sup>. Para ele, o engano principal é o dos iluministas e dos adeptos de Newton, ardorosamente dedicados à ciência e às artes em uma sociedade em que, como afirma Rousseau, ninguém pergunta mais se um homem é probo, mas sim se tem talento científico. Por causa disso Rousseau nos diz: ãTemos físicos, geômetras, químicos, astrônomos, poetas, músicos, pintores; não temos mais cidadãosö. Trazermos tudo que é caracterizador do homem para o lado da razão, ou melhor, para o entendimento e o talento cognitivo do homem é o ponto que interessa Rousseau. Diferente do que se diz, ele não é irracionalista nem contrário à ciência. Ele quer é que esse talento esteja a serviço da humanidade, o que faz com que muitos comentadores, como Cassirer, vejam nele um precursor de Kant, ou como Burgelin, o põem entre um pequeno número de grandes filósofos, apesar de sua especificidade: ãSi cependant on fait læfforce de replacer Rousseau dans la totalité de læhistoire, où le précèdent Platon, Descartes et Malebranche, où le suivent Kant, Hegel et Kierkegaard, Comte, Nietzsche ou Bergson...ö<sup>131</sup>. Para Burgelin, Rousseau pertence à história da filosofia tanto quanto cada um desses grandes filósofos, sendo que teria mais influenciado que sofrido influências. Como veremos, nesse último caso os exemplos mais importantes são os de Kant e dos primeiros românticos.

Rousseau provoca uma mudança na concepção de iluminismo ao combater sua idealização da ciência e de sua importância para a humanidade. Essa mudança prepara a diferença, mais explícita, feita por Kant entre razão teórica e razão prática. É essa diferença, como nos expõe Kant, não é uma negação da ciência ou irracionalismo. É apenas uma delimitação de campo de aplicação do nosso pensamento. Há um em que ele é mais objetivo, outro em que ele é mais subjetivo. Um em que ele é mais conceitual, outro em que ele é mais intuitivo. Para nós, é esse último aspecto que deve ser desenvolvido, sem negar o outro, porque no fundo é a noção de razão que é, na

---

<sup>129</sup> Ibid.

<sup>130</sup> BURGELIN. *La philosophie de læexistence de J. J. Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1973, p 41

<sup>131</sup> Ibid.

maioria das vezes, mal compreendida. E como essa má compreensão é o que rebaixa para muitos interpretes o papel histórico do Romantismo<sup>132</sup>, é importante mostrar, seguido a análise de Cassirer sobre Kant e Rousseau, que Kant é um testemunho do equilíbrio da posição tanto de Rousseau como dos românticos. A preocupação comum com a subjetividade que notamos entre Rousseau e o Romantismo é o que vamos ver mais à frente.

### 3 - O Primeiro discurso e a crítica à ciência

O que dissemos acima teve como objetivo mostrar que a história do pensamento moderno, diferente do que as pessoas parecem acreditar, não é o desenvolvimento cômodo de ideias a que apenas indivíduos de mentalidade atrasada e conservadora se opunham. Haviam muitas discordâncias entre os representantes da vanguarda intelectual, por isso o Iluminismo era um movimento bastante heterogêneo. Rousseau mesmo, como nos mostra Cassirer, está dentro e fora desse movimento. E, entre um direcionamento cartesiano e outro mais newtoniano pode-se notar várias possibilidades de justificativa para o uso do intelecto e de sua fundamentação. As buscas de uma certeza e utilidade para o nosso intelecto, seja na via do racionalismo matemático de Descartes ou na da física de Newton, não satisfaziam a muitos críticos, e entre eles a Rousseau. E este filósofo, pelo que diz no prefácio ao *Discurso sobre as ciências e as artes*, por mais estranho que isso seja, não queria se envolver nessas querelas. Ao definir o tema da Academia de Dijon, Rousseau escreve:

Eis aqui uma das maiores e mais belas questões jamais agitadas. Não se trata, de modo algum, neste discurso, dessas sutilezas metafísicas que dominam todas as partes da literatura e das quais nem sempre são isentos os programas de academia, mas de uma daquelas verdades que importam à felicidade do gênero humano<sup>133</sup>

Como podemos notar, não se trata, para Rousseau de um simples debate acadêmico, daqueles que interessam apenas aos intelectuais. É à humanidade inteira que

---

<sup>132</sup> Vamos ver mais na frente a interpretação de Rubens Rodrigues Torres Filho e de Márcio Suzuki sobre o lugar do Romantismo na história da filosofia.

<sup>133</sup> Ibid., p 331

ele diz respeito. E a sequência do texto confirma o esforço de Rousseau em se manter fora de um debate acadêmico, afinal, ele diz que oferecendo de frente tudo o que constitui, atualmente, a admiração dos homens, não posso esperar senão a censura universal<sup>134</sup>. A admiração de que ele fala é pela ciência. E Rousseau não quer agradar nem aos letrados pretensivos, nem às pessoas em moda. Ele não quer ser mais um dos submetidos pelas opiniões de seu século, exatamente o século das luzes. Sendo assim, não é como um iluminista, pelo menos no sentido em se consideram assim os cartesianos e newtonianos, que Rousseau se propõe responder a questão da Academia: se o restabelecimento das ciências e das artes contribuiu para aprimorar os costumes?

Diferente do ponto de partida dos iluministas, que estavam preocupados em encontrar um fundamento seguro para a ciência, fosse este a razão ou a experiência, Rousseau parece, desde o começo, ter uma atitude mais socrática<sup>135</sup>, desconfiando da suficiência dessa pretensão. Na verdade, Rousseau se pronuncia de duas maneiras distintas no começo do *Discurso*, primeiro afirmando que irá censurar a ciência e louvar a ignorância, depois, dizendo que não é em absoluto a ciência que maltrata e sim a virtude que defendo perante homens virtuosos<sup>136</sup>. E aí sim, no espírito de sua crítica à mentalidade de seu tempo, diz que lhe é mais cara a probidade das pessoas de bem do que a erudição dos doutos<sup>137</sup>. Rousseau não quer utilizar suas luzes naturais sem discussões duvidosas e sem tomando o partido da verdade, seja qual for meu sucesso, afinal, há um prêmio que não poderá faltar-me e que encontrarei no fundo do coração<sup>138</sup> e não no intelecto.

No *Primeiro discurso* a ciência não ocupa o primeiro plano, ao mesmo tempo em que é dela que, também, se fala. Essa é uma forma de entender a crítica de Rousseau. Como é sua influência sobre a moral que se pede para analisar, é a relação entre conhecimento e ação, ou, até que ponto o conhecimento influencia na ação. Para Rousseau são duas coisas distintas, e por isso a ciência é censurada. Mas, não maltratar a ciência, por ela mesma, não é o mesmo que dizer que, isolada, ela não tenha

---

<sup>134</sup> Ibid.

<sup>135</sup> Conferir o elogio de Rousseau a Sócrates, mais à frente, considerado o mais sábio entre os gregos.

<sup>136</sup> Ibid., p 333

<sup>137</sup> Ibid.

<sup>138</sup> Ibid.

problemas. Uma prova é que não há um consenso sobre seu fundamento, como vimos. O certo é que, no caso presente, o que surpreende, embora não devesse ser assim, é o modo como Rousseau recoloca a questão, com a pretensão de invertê-la, afinal, em sua formulação, a questão da Academia permitia supor que os costumes morais poderiam receber a influência direta do progresso científico. Isso explica as palavras de Rousseau no começo dessa obra, quando pergunta: "Como ousar censurar as ciências perante uma das mais sábias companhias da Europa, louvar a ignorância numa Academia célebre e conciliar o desprezo pelo estudo com o respeito pelos verdadeiros sábios?"<sup>139</sup>.

Para início de conversa, o Renascimento das ciências e das artes, como sugere Rousseau, se deve a um retorno dos homens ao senso comum (*sens commun*). Foi isso que promoveu na Europa uma revolução, livrando os homens do *jargon scientifique*, ainda mais desprezível que a ignorância e que, na figura da Escolástica, teria usurpado o nome do saber e opunha um obstáculo quase invencível à sua volta<sup>140</sup>. Foram os destroços da Grécia antiga, preservados, ironicamente, pelo estúpido muçulmano, o eterno flagelo das letras que fez renascer entre nós as ciências e as artes. E, além de mostrar que é uma volta ao passado antigo que está na origem do progresso recente da ciência na Europa, Rousseau associa esse fenômeno a um outro: o deleite com as obras antigas, pois se começou então a sentir a principal vantagem do comércio das musas, que é o de tornar os homens mais sociáveis, inspirando-lhes o desejo de se deleitarem uns com os outros por meio de obras dignas de sua aprovação recíproca<sup>141</sup>. Em tudo isso, transparece que o *le rétablissement des Sciences et des Arts* se deve a um certo número de circunstâncias históricas e acidentais, em que o interesse propriamente científico parecem não ter sido mais que uma consequência inesperada.

Para Rousseau, as ciências e as artes se distanciaram das necessidades morais da sociedade. Elas se tornaram, para o homem, meros ornamentos vãos (*vils ornemens*) que dificultam o emprego de suas forças e cuja maior parte (*la plus part*) só foi inventada para esconder uma deformidade qualquer<sup>142</sup>. As ciências, e as artes com elas, não são tão essenciais, portanto, para a moralidade dos costumes, como creem os

---

<sup>139</sup> ROUSSEAU, J.J. *Ouvres complètes vol. III*. Paris: Pléiade, 1959, p 5

<sup>140</sup> Ibid., p 6

<sup>141</sup> Ibid.

<sup>142</sup> Ibid., p 8

*Savansda Académiede Dijon*. As virtudes da ciência e as virtudes morais õdificilmente andam juntasõ, diz Rousseau, e õa força e o vigor da almaõ que são traços das nossas qualidades morais, não estão entre os ornamentos que recobrem as ciências e as artes.

Tomando por base, principalmente, a história do Egito, da Grécia e de Roma, Rousseau quer que os próprios fatos que marcam a existência dessas civilizações nos mostrem como o desenvolvimento do conhecimento nelas não só não impediu que decaíssem como podem ter até ajudado para isso. Com ironia, afirma: õAí está a fonte pura da qual forma trazidas até nós as luzes com as quais nosso século se glorificãõ<sup>143</sup>. Os povos que viveram felizes foram aqueles em que õse aprendia a virtude como entre nós se aprende a ciênciaõ Foi em tempos menos ilustrados, essa seria a lição a aprender, que a unidade das nações era mais expressiva, portanto parece lógico, quando se pergunta no século XVIII se a mudança de perspectiva pode ser benéfica aos homens, que Rousseau responda negativamente.

Para Rousseau Esparta, entre os gregos, era o autêntico exemplo e modelo de como a preocupação moral em detrimento do valor dado aos artifícios do conhecimento e das artes, pode ser benéfica à vida em comum, ou seja, *les moeurs*, como quer a Academia. A fama de Esparta, escreve Rousseau, vem da associação de sua õfeliz ignorânciaõ com a õsabedoria das leis, essa república antes de quasedeuses do que de homens, tanto suas virtudes pareciam superiores à humanidadeõ. Em Atenas, õmoradia da polidez e do bom gosto, o país dos oradores e dos filósofosõ, Sócrates, õo mais sábio dos homens no julgamento dos deuses e o mais sábio dos atenienses na opinião de toda a Gréciaõ, esse homem fazia õo elogio da ignorância (*õEloge de õignorance*)õ<sup>144</sup>. O mesmo aconteceu com Roma, até que ela õse encheu de filósofos e oradoresõ, até que prevaleceram õas ciências, as artes e a dialéticaõ. õAté então os romanos tinham-se contentado em praticar a virtude; tudo se perdeu quando começaram a estudá-laõ<sup>145</sup>.

Para Rousseau, tudo o que por ele é dito na primeira parte do seu *Discurso* poderia soar como preconceitos (*préjugés*), e no entanto, são induções históricas, são fatos descritos pelos historiadores. É õo que deve resultar do progressoõ das ciências e

---

<sup>143</sup> Ibid., p 11

<sup>144</sup> Ibid., p 13

<sup>145</sup> Ibid., p 14

das artes, e é em harmonia com esse conhecimento fornecido pela própria história que o cidadão de Genebra conduziu seus raciocínios<sup>146</sup>. Portanto, apesar de ser um texto marcado pela eloquência e o discurso anticientífico, na ótica de Rousseau, as bases históricas que todos nós conhecemos são a garantia de que não apenas a sua opinião de que ciência e virtude são incompatíveis. Aqui tem raciocínio bem embasado e não retórica:

Eis o que, com o correr do tempo e em todos os lugares, causa a preferência dos talentos agradáveis aos úteis e o que a experiência vem confirmando, à saciedade, desde o renascimento das ciências e das artes. Temos físicos, geômetras, químicos, astrônomos, poetas, músicos, pintores; não temos cidadãos(...)<sup>147</sup>

#### 4 - Da retórica críticaa crítica conceitual

Se o *Discurso sobre as ciências e as artes* é a obra que marca a imagem intelectual de Rousseau no que diz respeito à crítica radical por ele feita à ciência, o fato é que se trata de um texto que tem um objetivo particular, que é responder à pergunta da Academia de Dijon sobre a influência da ciência na moral da época. O *Primeiro discurso* não é uma obra do mesmo tipo que o *Discurso do método* ou as *Meditações* de Descartes, muito menos quer nos dizer o que é a ciência, como faz a *Crítica da razão pura*. Como em todas essas obras, a de Rousseau, é verdade, expressa uma grande desconfiança no modo como é entendida a ciência, mas, no filósofo suíço, a preocupação não é a de encontrar as garantias, ainda que subjetivas, para a segurança desse tipo de conhecimento, e sim separar o que é da ciência e o que é da moral. Então, não podemos esperar no *Discurso sobre as ciências e as artes* um aprofundamento da análise sobre o conhecimento científico. Isso é mais bem feito, e com detalhes, no *Emílio*, principalmente no Livro IV, em que o personagem da obra encontra-se mais maduro, pois já passou dos quinze anos.

No *Emílio*, Rousseau não modifica o espírito com que crítica a ciência no *Primeiro discurso*, como quando insiste em se contrapor a uma visão intelectualista da existência humana, tida pelo Iluminismo como a salvação da humanidade. Rousseau

---

<sup>146</sup> Ibid., p 16

<sup>147</sup> Ibid., p 26

prefere dizer: «Nossas paixões são o principal instrumento de nossa conservação; portanto, é uma tentativa tão vã quanto ridícula querer destruí-las»<sup>148</sup>. No homem, graças a interferência de sua consciência e decisão, esse instinto de conservação é capaz de se transformar em sentimento. É assim que Rousseau pode escrever:

Não nos apaixonamos pelos seres insensíveis que só seguem o impulso que lhes damos, mas aqueles de que esperamos algum bem ou algum mal por sua disposição interior, por sua vontade, aqueles que vemos agir livremente a favor ou contra inspiram-nos sentimentos semelhantes aos que nos revelam<sup>149</sup>

Como se vê, aparece ainda a abordagem moral em que a ideia de bem e de vontade são, para o filósofo, preponderantes. E o sentimento, que parece estar, para Rousseau, entre o impulso natural e o intelecto, faz do primeiro um estágio mais geral. Como lemos no *Emílio*, a

inclinação do instinto é indeterminada. Um sexo é atraído pelo outro, eis o movimento da natureza. A escolha, as preferências, o apego pessoal são obra das luzes, dos preconceitos, do hábito. É preciso tempo e conhecimentos para nos tornarmos capazes de amor; só amamos após ter julgado, só preferimos após ter comparado<sup>150</sup>

As capacidades desenvolvidas pelo homem, como as que têm a ver com suas luzes, são todas elas tardias nele. Esse ponto de vista é comum ao *Discurso sobre as ciências e as artes* e ao *Emílio* em todos os seus cinco livros. E não poderia ser diferente no Livro IV, que é o que nós queremos abordar para mostrar de que forma a questão da ciência se conecta com a subjetividade e com o sentimento. Quando faz o sumário de toda a sabedoria humana, Rousseau assenta tudo nas paixões, invertendo o privilégio que antes dele, em seu século, era dado ao intelecto. Por isso, para ele, essa sabedoria tem a ver com o uso das paixões que é feito pelos homens. Para esse uso, Rousseau define dois momentos: 1. sentir as verdadeiras relações do homem, tanto na espécie quanto no indivíduo; 2. ordenar todas as afecções da alma conforme essas relações<sup>151</sup>.

---

<sup>148</sup> Ibid., p 273

<sup>149</sup> Ibid., p 274

<sup>150</sup> Ibid. p 276

<sup>151</sup> Ibid., p 284

Para Rousseau, a humanidade em nós inicia pela sensibilidade. Por isso, é preciso tirar proveito da sensibilidade nascente para jogar no coração do jovem adolescente as primeiras sementes da humanidade<sup>152</sup>. Isso faz parte da regra adotada pelo filósofo de começar a estudar na natureza humana o que lhe é mais indispensável, o que melhor caracteriza a humanidade. Para saber o que algo é não basta observá-lo, pois vê-lo sem o sentir não é sabê-lo. Nessa simples passagem podemos notar como Rousseau inverte a perspectiva tradicional na filosofia. Diferente do esforço de Descartes, a base que o filósofo propõe para o saber, como aparece acima no seu sumário da sabedoria, é o sentimento. Quem não sente, quem é indiferente às coisas, não pode conhecê-las. Rousseau ilustra isso com uma lição:

Se esse momento não é fácil de notar em vossos filhos, a quem acusareis por isso? Ensinai-lhes tão cedo a representar o sentimento, ensinai-lhes tão cedo a linguagem do sentimento que, falando sempre no mesmo tom, voltam vossas lições contra vós e não vos permitem distinguir quando, parando de mentir, começam a sentir o que dizem<sup>153</sup>

No homem, o refletir sobre o que faz inicia pelo sentimento. Falando de Emílio e suas queixas, explica Rousseau: Se tivesse permanecido estúpido e bárbaro, não as teria; se fosse mais instruído, conheceria sua origem; já comparou ideias demais para nada sentir, e não o suficiente para compreender o que sente. Retomando o tom que utiliza no *Primeiro discurso*, em que novamente o gênero humano é o foco principal, Rousseau escreve:

Diante daquele que pensa, todas as distinções civis desaparecem; ele vê as mesmas paixões e os mesmos sentimentos no homem rústico e no homem ilustre; só diferencia neles a linguagem, um matiz mais ou menos refinado e, se alguma diferença essencial os distingue, ela vai contra os mais dissimulados. O povo mostra-se tal como é, e não é polido, mas é preciso que as pessoas do mundo se disfarcem; se se mostrassem como são, causariam horror<sup>154</sup>

O que une os homens, para Rousseau, são suas paixões e não suas ideias, que, na verdade, é o que os separa, como o faz a linguagem no caso do homem rústico e do homem ilustre e refinado. No século XVIII, é mais pelo que os separa que pelo que nos

---

<sup>152</sup> Ibid., p 285

<sup>153</sup> Ibid., p 288

<sup>154</sup> Ibid., p 293

permite vê-los como iguais que os homens são observados, em especial pelos criadores de sistemas:

O espírito filosófico voltou para esse lado as reflexões de vários escritores deste século, mas duvido que a verdade ganhe alguma coisa com seu trabalho. Tendo-se apoderado deles o furor dos sistemas, ninguém procura ver as coisas como são, mas como se adaptam a seu sistema<sup>155</sup>

Essa é uma passagem que mostra com ênfase o quanto Rousseau se opõe ao seu tempo, e que essa oposição decorre desse obsessivo espírito de sistema que faz com que as coisas sejam adaptadas para que se conformem às explicações, por mais afastadas da realidade que elas possam ser. Está explicada a ideia de que não são os filósofos que melhor conhecem os homens e de que eles só os veem através dos preconceitos da filosofia, e não conheço nenhuma profissão onde os haja tantos<sup>156</sup>. Por isso, diz Rousseau, um selvagem tem o julgamento mais sadio que o nosso. Disso ele tira uma máxima: em vez de me entregar ao espírito de sistema, concedo o mínimo possível ao raciocínio e só confio na observação<sup>157</sup>. Esse é, para Rousseau, o método, e assim, o inverso do adotado por Descartes, e crítico em relação aos seguidores de Newton. Afinal, o homem não começa facilmente a pensar, logo, esse aspecto de sua vida não pode vir na frente de outros, como o sentimento.

A crítica à ciência de que Rousseau nos dá as primeiras indicações no *Primeiro discurso*, vai, aos poucos, se aprofundando no *Emílio*, e embora o pano de fundo ainda seja sua preocupação moral e com a humanidade, nesta última obra, diferente da primeira, ele nos dá mais detalhes. Agora ele está mais próximo de uma teoria da ciência, que, como vimos em Descartes e em Kant, tem na consideração dos limites do nosso intelecto um ponto indispensável. O fato de sermos seres naturais que, na figura do selvagem, pensamos mais honestamente que o civilizado com suas artificialidades e preconceitos, limita as nossas pretensões metafísicas. Talvez seja isso que fez de Rousseau o representante de uma visão natural da vida que haveria de influenciar o Romantismo. Mas, como se vê, não é em favor de uma volta à natureza que ele fala. Isso é só uma bobagem para caricaturar uma questão mais séria e para a qual seu século

---

<sup>155</sup> Ibid., p 316

<sup>156</sup> Ibid., p 322

<sup>157</sup> Ibid., p 338

estava cego, sendo que a cegueira vinha do cientificismo de então. Como ele mesmo diz, òconsiderai primeiro que, querendo formar o homem da natureza, não se trata por isso de fazer dele um selvagem e de relegá-lo ao fundo dos bosques...ö<sup>158</sup>.

Na análise dos limites da inteligência humana, no Livro IV, Rousseau faz uso de dois grandes filósofos, sendo um Locke e, o outro, Descartes. Quer dizer, dois importantes representantes do pensamento científico moderno, tendo de um lado um empirista e, de outro lado, um racionalista, sendo ambos formadores de escolas nesse assunto, ou seja, de sistemas filosóficos. Nesses dois filósofos encontramos o destaque para a limitação do nosso conhecimento. Para Descartes, essa limitação tem um valor negativo e vem dos sentidos, que, por isso mesmo, devem ser regidos pelo intelecto. No caso de Locke, o intelecto é limitado e não infinito como quer Descartes. Em todo caso, é justamente dessa discussão que começa a análise de Rousseau no *Emílio*. Afinal, ele diz:

Considerai (...) que, limitados por nossas faculdades às coisas sensíveis, não temos quase nenhum contato com as noções abstratas da filosofia e com as ideias puramente intelectuais. Para alcançá-las é preciso ou nos separarmos do corpo a que estamos tão fortemente ligados, ou fazer de objeto em objeto um progresso gradual e lento, ou enfim transpor rapidamente e como que de um salto o intervalo, com um passo de gigante de que a infância não é capaz e para o qual mesmo para os homens são precisos muito degraus feitos especialmente para eles. A primeira ideia abstrata é o primeiro desses degraus, mas tenho bastante dificuldade para ver como é que se faz para construí-los<sup>159</sup>

Rousseau parece muito cauteloso nessa passagem, afinal ele não tem a pretensão de resolver um problema que atormenta os filósofos antes (Descartes e Locke, por exemplo) e depois dele (Kant). Ele está preocupado em mostrar que tanto Locke quanto Descartes não conseguem evitar as dificuldades que a questão da origem de nossas ideias abstratas acarreta. Para Rousseau, conhecer essas coisas é como conhecer a Deus, e como ele diz: òa obra mostra-se, mas o operário esconde-seö<sup>160</sup>. Então como alguém pode se arrogar a resolver um mistério tão escondido? Rousseau se revela, por isso, um crítico dos dois.

---

<sup>158</sup> Ibid., p 339

<sup>159</sup> Ibid., p 340

<sup>160</sup> Ibid

Em aProfissão de fé do vigário Saboianoö, no início, Rousseau mostra o quanto quer se manter distante das querelas metafísicas a que associa, desde o *Primeiro discurso*, os sistemas científico-filosóficos de seu tempo. Diz ele:

Meu filho, não esperes de mim nem discursos sábios nem profundos raciocínios; não sou um grande filósofo e pouco me preocupo em sê-lo. Mas às vezes tenho bom senso e amo sempre a verdade. Não quero argumentar contigo, nem mesmo tentar convencer-te; basta-me expor-te o que penso na simplicidade de meu coração<sup>161</sup>

Os trechos iniciais da aprofissão de féö se destinam a mostrar-nos como a artificialidade dos raciocínios e a obrigatoriedade de aprender coisas que muitas vezes nem nos interessam só fazem criar em nós dúvidas e incredulidade, e nos deixam flutuando ão mar de opiniões humanas, sem leme, sem bússola, e entregues às tempestuosas paixões, sem mais guia do que um piloto inexperiente que ignora sua rota e não sabe nem de onde vem nem aonde vaiö<sup>162</sup>. É daí que vem o diagnóstico que, sem dúvida, já orienta o pensamento de Rousseau desde sua primeira obra:

Compreendi que a insuficiência do espírito humano é a primeira causa dessa prodigiosa diversidade de sentimentos, e que o orgulho é a segunda. Não temos a medida dessa máquina imensa, não podemos calcular suas relações (...); não conhecemos nem nossa natureza, nem nosso princípio ativo; (...) mistérios impenetráveis rodeiam-nos por toda parte; eles estão acima da região sensível, para penetrá-los. Acreditamos ter inteligência e só temos imaginação<sup>163</sup>

No Livro IV de *Emílio*, Rousseau reforça o aelogioö à ignorância, feito por ele, no *Discurso sobre as ciências e as artes*. Na verdade Rousseau quer deixar claro sua compreensão de que o espírito humano não tem a capacidade de explicar tudo ou todas as coisas que nos vem ao pensamento, e, é lógico, essa é a razão de usarmos a imaginação e não a inteligência nesses casos, como diz a citação acima. Por isso:

O primeiro fruto que tirei dessas reflexões foi aprender a limitar minhas pesquisas ao que me interessa imediatamente, a contentar-me com uma profunda ignorância sobre tudo o mais e a só me inquietar até a dúvida com as coisas que me importava saber<sup>164</sup>

---

<sup>161</sup> Ibid., p 355

<sup>162</sup> Ibid., p 357

<sup>163</sup> Ibid., p 358-9

<sup>164</sup> Ibid., p 569

## 5 - Subjetividade e sentimento: Do *Emílio* à *Nova Heloisa*.

A única coisa que acalma o espírito, segundo Rousseau, é a decisão, diante de tantos impasses e dúvidas inúteis, de seguir a luz interior (*la lumière intérieure*), já que as explicações objetivas são tão cheias de conflitos. Essa luz subjetiva, admite Rousseau, nos cria menos transtornos e desorientações, que quando seguimos teorias e opiniões alheias que não conseguem produzir sobre nós nenhuma convicção. Diante das polêmicas provocadas, sobretudo, pelas teorias da física de Newton e seus seguidores, como Clarke, Rousseau se vê diante de uma só alternativa:

Trazendo pois em mim o amor à verdade como única filosofia, e como único método uma regra fácil e simples que me dispensa da vã sutileza dos argumentos, retomo com essa regra o exame dos conhecimentos que me interessam, decidido a admitir como evidentes todos aqueles a que, na sinceridade de meu coração, não possa recusar meu consentimento...<sup>165</sup>

Aqui encontramos a máxima que orienta todo o pensamento de Rousseau. Para ele a consciência de nossa existência nos vem por meio do sentimento. Mesmo sabendo que não sou (...) simplesmente um ser sensitivo e passivo, mas um ser ativo e inteligente, na medida em que a verdade está nas coisas e não no meu espírito que as julga, minha regra de me entregar mais ao sentimento do que à razão é confirmada pela própria razão<sup>166</sup>. Quando nos deixamos levar demais por pensamentos abstratos, tirando conclusões que vão além do que podemos ver e experimentar, chegamos em dogmas absurdos. Como ele mesmo diz:

As ideias gerais e abstratas são a fonte dos maiores erros dos homens; nunca o jargão da metafísica fez com que se descobrisse uma única verdade, e ele encheu a filosofia de absurdos de que temos vergonha, tão logo os despojamos de suas grandes palavras<sup>167</sup>

Essa é a razão pela qual Rousseau se recusa a tentar construir um sistema teórico, como era comum em sua época: Quanto a mim, que não tenho sistema a defender, homem simples e verídico, que nenhum furor sectário arrasta e que não aspira

---

<sup>165</sup> Ibid., p 570

<sup>166</sup> Ibid., p 573

<sup>167</sup> Ibid., p 577

à honra de ser chefe de seita...<sup>168</sup>. Comentando sua própria análise, ele acaba dizendo que ela o comove mais que orgulha, e que do retorno a si mesmo que propõe nasce um belo sentimento.

Meditando sobre a natureza do homem, acreditei descobrir nela dois princípios distintos, dos quais um eleva-o ao estudo das verdades eternas, ao amor da justiça e do belo moral, às regiões do mundo intelectual cuja contemplação faz as delícias do sábio, e o outro trazia-o de volta baixamente a si mesmo, sujeitava-o ao império dos sentidos, às paixões que são seus mistérios e contrariava por elas tudo o que lhe inspirava o sentimento do primeiro<sup>169</sup>

Para Rousseau, o que reúne tanto a preocupação com a verdade científica quanto o amor pela justiça e pela moral é algo de sensível e primário no homem. Por isso, ele escreve: "Só conheço a vontade pelo sentimento que tenho da minha; e o entendimento não me é melhor conhecido"<sup>170</sup>. Quando põe um fim ao que diz o vigário, Rousseau não chama o que foi exposto de pensamentos e sim de sentimentos, e, além disso, o principal objetivo dele como preceptor de Emílio é, segundo o texto,

ensiná-lo a sentir e a amar o belo em todos os gêneros, é fixar nele seus afetos e seus gostos, impedir que se alterem seus apetites naturais e que um dia ele procure em sua riqueza os meios de ser feliz, os quais ele deverá encontrar mais perto de si<sup>171</sup>.

Nessa passagem, como, aliás, em boa parte do final do Livro IV, Rousseau faz inúmeras referências ao sentimento do belo e do gosto, o que muito nos interessa, uma vez que pretendemos aproximar Rousseau e os românticos alemães. Para Rousseau o gosto é um sentimento diferente daquele que ele associa à moral porque este põe para o homem exigências diferentes. Assim, comenta o filósofo:

Disse em outro lugar que o gosto é apenas a arte de ser competente em pequenas coisas, e isso é muito verdadeiro; mas já que de muitas pequenas coisas que depende o prazer da vida, tais cuidados são tudo menos indiferentes; é através deles que aprendemos a preenchê-la com os bens colocados à nossa disposição, em toda a verdade que eles podem ter para nós. Não me refiro aos bens morais que dependem da

---

<sup>168</sup> Ibid., p 582

<sup>169</sup> Ibid., p 583

<sup>170</sup> Ibid., p 586

<sup>171</sup> Ibid., p 677

boa disposição da alma, mas apenas ao que pertence à sensualidade, à volúpia real, pondo de lado os preconceitos e a opinião<sup>172</sup>

A desconfiança de Rousseau com os sistemas teóricos e científicos, que se manifesta pela primeira vez no *Discurso sobre as artes*, como vimos, é aprofundada no Livro IV do *Emílio*, mas também, e de uma maneira menos preocupada com a seriedade das questões morais que eram a base de suas críticas aos iluministas, na *Nova Heloisa*. Esta obra, como nos diz Cassirer em *Kant e Rousseau*, tem um aspecto moral, que rapidamente foi percebido por Kant, mas, também, um aspecto estético, natural a todo romance, muito importante. Na Alemanha, explica-nos Cassirer, a imagem de Rousseau estava associada aos grandes gênios e ao romantismo, afinal,

na Alemanha foi a geração do *Sturm und Drang* que viu em Rousseau seu ancestral e seu mentor. Dita geração o considerava o precursor do novo evangelho da natureza e como o pensador que voltou a descobrir a força originária do sentimento e da paixão, liberando-as de toda a coerção, tanto a coerção da convenção quanto a da razão. Também a crítica moderna fez sua essa interpretação e sobre ela se sustentou, por sua vez, todas as acusações vertidas contra o Rousseau visionário e fantasioso<sup>173</sup>

Uma coisa que Cassirer destaca em Kant é que seguramente Kant leu *A nova Heloisa* de modo distinto ao que fizeram a maioria de seus contemporâneos e daqueles que a leram depois<sup>174</sup>. Rousseau, para Kant, portanto, não se expunha como um irracionalista e um sentimentalista apenas, afinal era motivada por elevadas intenções, junto, é claro, com sua viril eloquência. Isso explica o fato de, segundo Cassirer, quando da publicação do romance de Rousseau, Kant dissertar sobre a obra com o mesmo interesse com que havia examinado a Leibniz, Wolff, Baumgarten, Crusius e Hume<sup>175</sup>.

Como testemunho do equívoco cometido por aqueles que veem em Rousseau um escritor dominado por meros impulsos, Cassirer afirma que Kant não teria se sentido atraído por ele em nenhuma época de sua vida nem de seu pensamento. Porém ele descobre algo totalmente distinto inclusive em *A nova Heloisa*, tendo em

---

<sup>172</sup>Ibid., p 677

<sup>173</sup>Ibid., p 172

<sup>174</sup>Ibid., p 173

<sup>175</sup>Ibid.

conta o conjunto da obra<sup>176</sup>. Kant fez uso tanto desse famoso romance de Rousseau quanto do *Emílio*, cujos trechos que nos interessam acabamos de comentar. São dessas passagens em que o filósofo suíço mostra sua análise consistente que Kant tira sua admiração. Na eloquência de Rousseau,

Kant não viu, como muitos críticos modernos, meros encobrimentos sofisticados da teoria de Rousseau; e sim acreditou descobrir nela um sentido próprio e essencial. E inclusive se sentiu alentado pelo próprio Rousseau a desconfiar desse ideal da "alma bela" que determinou a ética do século XVIII<sup>177</sup>

Há um equívoco muito grande em ligar Rousseau ao irracionalismo, como se fará depois, também, com os românticos. Essa é a nossa interpretação da obra de Rousseau que Cassirer parece corroborar. Coerente com o que diz desde o *Primeiro discurso*, é da ligação feita em sua época entre filosofia e ciência, e de ambas com sistemas complicados demais para nossa compreensão, que Rousseau tira os fundamentos de sua crítica. No segundo prefácio de *A nova Heloísa* isso volta a aparecer quando se lê: "Ó filosofia! quanto trabalho para amesquinhar os corações, para tornar os homens pequenos!"<sup>178</sup>. Por isso, segundo ele, em suas cartas romanceadas:

Não há nenhum Retrato vigorosamente pintado, nenhum tipo bastante bem marcado, nenhuma observação sólida, nenhum conhecimento do mundo. Que aprendemos no pequeno círculo de dois ou três amantes ou amigos sempre ocupados consigo mesmos?<sup>179</sup>

Esse voltar-se para si mesmo sem preocupação com o conhecimento do mundo é o único interesse da obra, portanto, de seu autor. Não se trata mais de questões de interesse científico e nem mesmo de interesse moral: "No isolamento, temos outras maneiras de ver e de sentir do que nas relações com a sociedade"<sup>180</sup>. Como nos sugere o *Ensaio sobre a origem das línguas*, nas obras de Rousseau, a condição de vida e de pensamento fora do estado de sociedade é o que pode melhor nos mostrar, ainda que hipoteticamente, a natureza do homem antes que ele adquira preconceitos e

---

<sup>176</sup> Ibid., p 174

<sup>177</sup> Ibid., p 175

<sup>178</sup> ROUSSEAU, J.J. *Júlia ou a nova Heloísa*. São Paulo: Hucitec, 2006, p 26

<sup>179</sup> Ibid, p 27

<sup>180</sup> Ibid, p 28

necessidades artificiais. Na primeira carta de *A nova Heloisa* ele toca exatamente nesse ponto:

Tão jovens ainda, nada altera em nós as inclinações da natureza e todas as nossas tendências parecem harmonizar-se. Antes de termos adquirido os uniformes preconceitos do mundo, temos maneiras uniformes de sentir e de ver e por que não ousaria imaginar em nossos corações este mesmo acordo que percebo em nossos julgamentos?<sup>181</sup>

Essa perspectiva que sempre predomina nos textos de Rousseau, seja ele o *Primeiro discurso*, *Do contrato social* ou o *Emílio*, sem contar obviamente *A nova Heloisa*, é que nos permite entender, quando Cassirer aponta que o aspecto específico e peculiarmente novo que Rousseau proporcionou à sua época parece residir no fato de libertá-la do domínio do intelectualismo<sup>182</sup>. A base de nossas reações são, desde o início, os sentimentos retos que estão todos no fundo de meu coração<sup>183</sup>. Na Carta X, podemos ler: A sabedoria fala em vão por vossa boca, a voz da natureza é mais forte<sup>184</sup>. No dizer de Cassirer, Rousseau opõe às forças do entendimento o que ele considera a força do sentimento; perante o poder da razão que examina e diseca, ele se torna o descobridor da paixão e de sua energia primitiva elementar<sup>185</sup>.

Segundo o comentário de Cassirer, tanto a filosofia quanto a literatura francesas do século XVIII são atingidas pela nova torrente de pensamentos que Rousseau inaugura, graças a atenção por ele dada à linguagem primitiva do sentimento e da paixão. Voltaire, que era quem mais queria ser reconhecido pelos dramas que escrevia, teria perdido a esperança em novas criações como as do tempo das grandes paixões trágicas. Isso talvez se devesse à atmosfera criada pelo Iluminismo, com suas exigências racionais e analíticas. Por isso, diz Cassirer, antes de Rousseau, a sensibilidade lírica original parecia quase completamente esgotada na França; até mesmo o nome e a peculiaridade do gênero lírico pareciam esquecidos pela estética francesa<sup>186</sup>. Rousseau muda isso com *A nova Heloisa*. Essa obra, mais do que ser uma obra que fala de

---

<sup>181</sup> Ibid, p 45

<sup>182</sup> Ibid., p 81

<sup>183</sup> Ibid., p 53

<sup>184</sup> Ibid., p 62

<sup>185</sup> Ibid., p 82

<sup>186</sup> Ibid., p 82

sentimentos e paixões, parece ser a encarnação viva das intenções que alimentavam o pensamento de Rousseau desde sua primeira crítica à ciência e sua artificialidade.

Na Carta XII, da Primeira Parte de *Júlia*, encontramos um importante contraponto entre ciência e estética que podemos remeter tanto às *Cartas estéticas* de Schiller, como às intenções contestatórias dos românticos alemães que seguem a influência da *Crítica do Juízo* de Kant. Respondendo a uma carta de Júlia, o amante escreve: ÷Vossos pensamento exalam-se sem artifícios e sem dificuldade, trazem ao coração uma impressão deliciosa que não é causada por um estilo rebuscado. Interessante notar, primeiramente, que com Schiller, em quem várias influências se manifestam, a educação estética, aparece na forma de cartas. A primeira edição dessa obra de Schiller, por sinal, tem uma epígrafe tirada exatamente de *A nova Heloisa*: ÷*Si cøest la raison qui fait l'homme, cøest le sentiment que le conduit*<sup>187</sup>. Ao mesmo tempo, nessa obra, Schiller pretende aprofundar seu projeto de expor uma concepção estética que vá além da estética subjetiva de Kant. Isso mostra como esse período é muito complexo e difícil de ser entendido por um único viés, simplificadamente.

No ÷programa educativo que apresenta na Carta XII, podemos ler o seguinte conselho, dado a Júlia: ÷Vamos abandonar nossos elementos de álgebra e de geometria. Abandonaríamos mesmo a física, se os termos que nos fornece me deixassem a coragem para fazê-lo<sup>188</sup>. Para quem sabe a importância que tem a física no século XVIII e o quanto Rousseau se opõe a essa influência, que ele considera exagerada, parece evidentemente rousseuniana a passagem da Carta V de Schiller em que lemos:

A ilustração do entendimento, da qual se gabam não sem razão os estamentos refinados, mostra em geral uma influência tão pouco enobrecedora sobre as intenções que até, pelo contrário, solidifica a corrupção por meio de máximas<sup>189</sup>.

Antes de Schiller, as cartas de *A nova Heloisa* trazem a ideia de uma educação pelo gosto, e a tem como superior à tendência dominante na época da ilustração. Isso aponta bem o que seria, também, o caminho adotado pelos românticos. Referindo-se ao modo como vem sendo conduzida a troca de suas cartas, o amante escreve: ÷Desde que

---

<sup>187</sup> Ibid., p 284

<sup>188</sup> Ibid., p 64

<sup>189</sup> Ibid., p 36

estamos juntos, há um ano, fazemos apenas leituras sem ordem e quase ao acaso, mais para consultar vosso gosto do que para esclarecê-lo. Como veremos, entre os românticos, para os quais a exposição do pensamento é uma espécie de escolha de estilo e contestação dos sistemas lógicos em voga, essa aparente desordem e casualidade é um traço intencional importante, e isso já está indicado na *Júlia*, de Rousseau.

Reafirmando sua preocupação com a subjetividade e a base do pensamento no sentimento, Rousseau afirma:

O grande erro dos que estudam é, como acabo de dizer-vos, o de confiar demais em seus livros e de não extrair suficientemente de seu âmago, sem pensar que, de todos os Sofistas, nossa própria razão é quase sempre aquela que nos enganam menos<sup>190</sup>

Um bom complemento para esta passagem, na mesma carta, é quando Rousseau elabora as seguintes perguntas:

Quantas coisas percebemos somente com o sentimento e de que é impossível explicar a razão? Quantos desses não sei quê que voltam tão frequentemente e de que só o gosto decide? O gosto é, de algum modo, o microscópio do julgamento, é ele que coloca os pequenos objetos ao seu alcance, e suas operações começam onde se detêm as dos últimos<sup>191</sup>

Em *A nova Heloisa*, Rousseau jamais se deixa reconhecer como um preceptor. Ou se o for, suas lições são baseadas no gosto, nos sentimentos belos que, para ele, dizem mais e espontaneamente aos homens que os preceitos morais, que ele mesmo defende, mas que exige o aprimoramento da razão. Com os sentimentos e com as luzes interiores o homem não se perde e não se artificializa, deixando-se envolver por noções distantes de sua compreensão. Por isso, Rousseau insiste com Júlia por uma educação sentimental, sabendo-se que essa opção pelo sentimento é uma inferência que ele faz, diante do fato que tanto o entendimento humano quanto as nossas exigências morais exigem são demais para a maioria dos homens.

O que quereis aprender, incomparável filha, de meu vão e triste saber? Ah! é de vós que é preciso aprender tudo o que pode entrar de bom, de honesto, numa alma humana e sobretudo esta divina

---

<sup>190</sup> Ibid., p 66

<sup>191</sup> Ibid., p 67

harmonia da virtude, do amor e da natureza que nunca foi encontrada senão em vós! Não, não existe afeição sadia que não exista em vosso coração, que nele não se distinga pela sensibilidade que vos é própria e, para saber eu mesmo regular o meu, como submeti todas as minhas ações à vossa vontade, vejo bem que é preciso submeter ainda todos os meus sentimentos aos vossos<sup>192</sup>

Com se vê, Rousseau se concentra cada vez mais no que parece ser uma tendência sua desde a primeira obra. Sua desconfiança na ciência e no entendimento que desloca sua atenção para o sentimento e a subjetividade o conduz a uma conclusão que, na verdade é a confirmação de que sua posição não era voluntarista e sim um fruto de sua reflexão. E escolher um romance como forma de exposição de seus pensamentos sobre a superioridade e importância do sentimento frente ao nosso limitado entendimento é apontar o estilo que melhor se coaduna com as formas de falar ao coração e não à razão, o que sem dúvida deu um rumo para o movimento que, como ele, rejeita que a ciência ocupe o centro principal da formação humana, ou seja, o Romantismo, cuja expressão elevada e estudiosa vamos encontrar na Alemanha, na virada do século XVIII.

Rousseau mostra toda sua consciência dessa função educativa do romance e, portanto, da educação estética como a verá Schiller, mas também os românticos. É assim que Rousseau completa o deslocamento, por ele proposto, do conceito ao sentimento, ou, do preconceito à sinceridade de quem fala direto ao coração. Na Carta XXI da Segunda Parte, ele escreve:

Os Romances são talvez a última instrução que resta dar a um povo suficientemente corrompido para que qualquer outra lhe seja útil; gostaria então que a composição desse tipo de livros somente fosse permitida a pessoas honestas mais sensíveis, cujo coração fosse pintado em seus escritos, a autores que não estivessem acima das fraquezas da humanidade, que não mostrassem, de golpe, a virtude do Céu fora do alcance dos homens, mas que lhe fizessem amar pintando-a, a princípio, menos austera e depois, partindo do seio do vício, soubessem para lá conduzi-los insensivelmente<sup>193</sup>

---

<sup>192</sup> Ibid., p 78

<sup>193</sup> Ibid., p 249

## **CAPÍTULO III**

# **O ROMANTISMO ALEMÃO:**

## **Reflexão e Subjetividade**

O termo *romântico* é cercado de ambiguidades ora porque é tomado no sentido romanesco ou cavaleiresco<sup>194</sup>, ora porque trata da oposição ao classicismo. Para tanto, tomaremos como ponto de partida a definição dada por Georg Lukács que ao se referir sobre a querela a respeito da extensão deste termo afirma que o romantismo alemão, embora nem sempre esclareça em detalhes, estabeleceu uma estreita **relação** entre o conceito de romance e o de romântico<sup>195</sup>. Walter Benjamin também compreende essa mesma relação ao atentar para a etimologia da palavra como podemos perceber na seguinte passagem:

Notoriamente, *romântico* significa no uso linguístico de então *cavaleiresco*, *medieval*, e por trás deste significado Schlegel, como ele gostava, escondeu sua verdadeira intenção, que deve ser lida a partir da etimologia da palavra. Deve-se então entender, como Haym, a expressão *romântico*, em seu significado essencial, propriamente como *romanesco*<sup>196</sup>

Contudo, com o passar do tempo a expressão *romântico* ou *romantismo* começou a definhir, a perder seu valor e sentido original. Baudelaire chegou a dizer que hoje, poucas pessoas vão querer dar a esta palavra um sentido real e positivo<sup>197</sup>, isto porque, o termo passou a assumir um teor pejorativo. Com frequência, usamos o termo para nos referir aquilo que é ingênuo, esperançoso, sentimental e, no maior dos equívocos como algo irracional, o que, inadequadamente, criou elos de ligação entre Rousseau e o movimento romântico.

A parte a definição do que é *romântico*, partimos para a compreensão do que foi o romantismo? Será o romantismo uma escola, uma tendência, uma forma, um fenômeno histórico, um estado de espírito?<sup>198</sup> E o romantismo alemão? Por que ele se diferencia dos outros movimentos românticos? Ao levarmos em consideração o panorama oferecido pela história da filosofia moderna, percebemos que o romantismo alemão surge na Europa como um movimento de forte oposição aos ideais propagados pelos

---

<sup>194</sup> Tal designação se refere aos romances populares medievais, Osborne H., *Estética e teoria estética da arte*. São Paulo: Cultrix, 1968, p.178

<sup>195</sup> LUKÁCS, G. *A teoria do romance*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000. P.37

<sup>196</sup> BENJAMIN, W. *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*. São Paulo: Iluminuras, 2002. p 102-103

<sup>197</sup> Apud DUARTE, R. *Estio do tempo: romantismo e estética moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. p 11

<sup>198</sup> GUINSBURG, J. *O romantismo. Romantismo, Historicismo e História*. São Paulo: Perspectiva, 2005. p 13

iluministas, estes que foram firmados na extrema valorização da racionalidade. Daí o romantismo, desde então, ser entendido como um movimento de caráter ãrracionalö, justamente por ter estabelecido conflitos com a principal máxima iluminista de que ãa razão libertaria a humanidadeö.

Nossa investigação consiste na perspectiva que busca, justamente, negar o caráter pejorativo de ãrracionalö, ãsentimentalö, e outros, atribuído tanto a Rousseau, quanto ao movimento romântico (e seus representantes), pois a conotação que adotaremos para uma melhor compreensão do movimento romântico é a de um ãromantismo estudiosoö<sup>199</sup>. Um romantismo inteligente que valoriza o sentimento como elemento cognitivo e que extermina a ideia de um movimento irracional e impetuoso como passou a ser compreendido desde sua época, reivindicando assim, um lugar que é de direito a este movimento na história da filosofia moderna<sup>200</sup>. Este capítulo tem como objetivo fazer um resgate histórico-filosófico do conceito de sentimento, e conseqüentemente, também, o conceito de subjetividade que acompanha, paralelamente, acontecimentos extremamente marcantes na história do pensamento ocidental, culminando neste movimento que foi, e, ainda é, bastante incompreendido.

## 1- O romantismo alemão

Um dos principais problemas difundidos pelo movimento romântico é a sua delimitação. O romantismo surge como uma espécie de atitude, comportamento rebelde que rompe com os padrões do gosto clássico. Trava, por assim dizer, um forte combate com o racionalismo propagado no século XVIII. O caráter psicológico do romantismo traz a tona ão sentimento como objeto da ação do sujeitoö<sup>201</sup>, que supera a simples condição de estado afetivo<sup>202</sup>, e o enquadra como condição cognitiva. Historicamente, podemos constatar que a partir do final do século XVII passou a ocorrer uma gradativa

---

<sup>199</sup> TORRES FILHO, R-R. In *Pólen*. ãIntrodução: Novalis: O romantismo estudiosoö. São Paulo: Iluminuras, 2009.

<sup>200</sup> Rubens Rodrigues Torres Filho na introdução de *Pólen* (2009), que tem como título ãNovalis: o romantismo estudiosoö, faz a seguinte afirmação ã (...) em caso de pertinência, a filosofia dos românticos faria parte marcante da História da filosofia ocidentalö, p.12.

<sup>201</sup> NUNES, B. ãA visão românticaö. In *O romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 2005, p 52

<sup>202</sup> Schiller usou a expressão *Sentimentalisch* para fazer a distinção entre o sentido que queria atribuir a sentimento, diferentemente da corrente literária *Empfindsamkeit*, este com o sentido de emotivo.

substituição da razão pelo sentimento, o que marca a valorização da subjetividade em detrimento da objetividade.

Em Descartes, por exemplo, temos a subjetividade, ainda que sob a dimensão do entendimento, expressa no *cogito*. Rousseau é um dos filósofos que tem como marca de seu pensamento a subjetividade, o voltar-se sobre si mesmo. Daí afirmarmos que, de modo geral, não somente em Rousseau, mas em boa parte do pensamento moderno existiu uma atitude subjetiva, não somente no campo das artes<sup>203</sup>, mas também do conhecimento. Segundo Benedito Nunes, Rousseau é considerado um filósofo romântico justamente porque, para ele, a questão da verdade de nossos juízos não é algo que se resolve tão facilmente como um fruto da objetividade do conhecimento científico, mas como uma expressão da subjetividade em que o homem é capaz de aceder à verdade, mesmo estando longe de fundamentar-se em conceitos<sup>204</sup>. Tal concepção rompe com a abordagem aceita pela tradição, uma vez que os românticos passam a tratar dessa verdade como algo que é anterior, e independente, ao emprego do conceito, pois passam a tratar dessa verdade como fruto do próprio sentimento. Nas palavras de Nunes, Rousseau assinalava, então, o limite da tradição clássica quando focalizou a verdade como uma expressão da subjetividade, atentando, por conseguinte, ao nexo entre a consciência, através dos sentimentos, e as coisas que nos circundam<sup>205</sup>.

Demarcar o Romantismo, em função dessa convivência entre sentimento e a linguagem fria proposta por conceitos, de que nos fala Rousseau, é sem dúvida um dos maiores problemas que o tema da subjetividade nos propõe, pois as interpretações acerca do Romantismo geralmente o delimitam dentro de uma tendência meramente artístico-literária, ignorando peculiaridades essenciais na formação desse movimento que vão além das produções artísticas. Bornheim afirma que o Romantismo alemão é o único, entre os vários romântismos difundidos pela Europa, que pode ser considerado, estruturalmente, como um movimento, uma corrente de pensamento, justamente, por conta da posição filosófica que assumiu. Apesar do fato de que a Alemanha se permitiu influenciar pela cultura latina, principalmente, a cultura francesa, retrata o que

---

<sup>203</sup>Tal característica, também, repercute no movimento pré-romântico *Sturm und Drang*

<sup>204</sup> NUNES, B. *Hermenêutica poética*. O Romantismo e idealismo germânico. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999, p. 27.

<sup>205</sup> Ibid, p 31

Kant chamou de minoridade intelectual. Bornheim alega que no romantismo é diferente, pois somente na Alemanha é que a filosofia vai ter um papel de destaque singular, se considerarmos o panorama geral do romantismo<sup>206</sup>. Isto porque dentre as mais variadas interpretações acerca deste movimento, é justamente a interpretação artístico-literária a que prevalece em prol da questão da subjetividade, e, que dá a Alemanha a máxima maturidade cultural<sup>207</sup> e seu romantismo impõe-se a toda Europa.

### 1.1- O estilo romântico

Benedito Nunes julga que as mais variadas interpretações ou categorias românticas<sup>208</sup>, não de contribuir para uma problemática difundida por conta da forma de produção romântica que são: a sistematicidade ou a assistematicidade. Alguns estudiosos desse período costumam divergir quanto a presença ou a ausência de um sistema filosófico romântico, o que permite com que se abra um leque de interpretações acerca do romantismo que ora negam, ora admitem a presença de um estilo sistemático. E é esse constante oscilar que faz com que se compreenda o romantismo alemão, ora como um movimento de primeira grandeza, independente de constituir-se como um movimento que adota uma postura de produção de textos ditos fragmentários, ora como um movimento histórico qualquer que apenas inova com seu estilo literário.

Márcio Suzuki, em *A gênese do fragmento*, trata da polêmica que há na obra de Friedrich Schlegel, filósofo e poeta que pertence ao que chamamos de *primeira fase do romantismo alemão*. Esta polêmica repercute em torno da negação da capacidade de especulação e sistematização na obra deste pensador. Isto porque a obra de Schlegel se firma como um caos de fragmentos<sup>209</sup>, num momento em que todos estão voltados para o sistema crítico kantiano. Assim como Schlegel, Rousseau, ainda no século XVIII, foi considerado um filósofo fragmentário e até mesmo assistemático, pois suas obras, à primeira vista, não demonstram nenhuma preocupação com a formação de um sistema, mas somente com o que se refere à coerência solta de suas ideias. Suzuki

---

<sup>206</sup> Ibid , p 77

<sup>207</sup> Ibid, p 78

<sup>208</sup> Ibid. , p 51

<sup>209</sup> SUZUKI, M. A gênese dos fragmentos. In SCHLEGEL. *O dialeto dos fragmentos*. São Paulo: Iluminuras, 1997, p 11

atenta para a questão de todo e qualquer pensamento filosófico ser enquadrado dentro de uma forma geral da filosofia<sup>210</sup>. Sendo assim, a filosofia se constitui num saber ordenado e que, portanto, já circunscreve, naturalmente, uma totalidade em qualquer forma de expressão do pensamento que venha ser considerada singular neste chamado sistema geral. Podemos dizer que esta forma fragmentária, adotada como um estilo entre os românticos pode ser considerada como uma singularidade que não deixou de obedecer a esta protoforma (*Urform*) filosófica que dita, *a priori*, a maneira peculiar de se compor a reflexão filosófica, que também pode ser reduzida na fórmula proposta por Schlegel ao se referir a Hardenberg (Novalis) numa carta endereçada ao seu irmão August em que diz: "ele pensa elementariamente. Suas frases são átomos..."<sup>211</sup>. Sendo assim, os fragmentos ou a forma fragmentária pode ser entendida como os átomos do pensamento, uma definição inteligente que expressa a origem de tudo o que pensamos. Segundo Benjamin, Schlegel nunca se reconheceu como um opositor aos sistemáticos, ele deixa claro em suas *Lições* que a lógica, por exemplo, é uma ciência que parte de uma exigência de verdade positiva e da pressuposição da possibilidade de um sistema<sup>212</sup>. Apesar disso, Schlegel não se reconhecia como um sistemático e atribuía a sistematicidade ao conhecimento científico, por isso Pingoud chegou a fazer a seguinte afirmação:

Friedrich Schlegel era um filósofo-artista, ou um artista filosofante. Deste modo ele, por um lado, seguia as tradições das corporações filosóficas e buscava conexões com a filosofia de sua época; por outro, ele era artista demais para ficar parado no puramente sistemático<sup>213</sup>

Se tivermos o devido cuidado na comparação, a descrição intelectual de Schlegel parece caber bem a Rousseau, pensador em quem, até hoje, a personalidade intelectual é sujeita a muitas e variadas interpretações, dada, sobretudo, ao fato dele não se restringir a um estilo e, com exceção a *Do contrato social*, recusar-se a escrever tratados à moda dos sistemas. O que nos interessa aqui é ressaltar que não podemos menosprezar o valor filosófico de obras que, de algum modo, fogem ao padrão, à forma clássica, não se

---

<sup>210</sup> Ibid., p.13. Tal afirmação é feita pelo próprio filósofo.

<sup>211</sup> Apud Torres Filho, R.R. "Novalis: o romantismo estudioso", in NOVALIS. *Pólen*. São Paulo: Iluminuras, 2001, p.15

<sup>212</sup> Apud. Op. cit., p 48-49

<sup>213</sup> Ibid, p 50

enquadrando, com isso, no que se convencionou chamar de sistemas filosóficos. Afinal, o que devemos esperar de um sistema filosófico? Que características podemos apontar para definir o que pertence ou não a um sistema em filosofia?

O Romantismo, e antes dele Rousseau, nos mostra o quanto é exterior a forma como um pensador, por questão até de escolha de estilo, expõe seu pensamento. Em Rousseau o estilo era o diálogo, e em uma época em que os tratados científicos eram o modelo, inúmeros filósofos decidiram escrever, ainda, na forma de diálogos, sem que isso comprometesse seu pensamento. Rousseau tem em suas cartas, além daquelas que formam *A nova Heloisa*, importante fonte de seu pensamento, etc. Mas é em Rousseau e nos românticos que essa escolha, entre os modernos, é refletida e estratégica porque traduz a reação deles à predominância da ciência, normalmente apresentada em tratados logicamente organizados, como se isso fosse sua garantia de verdade.

Como o Romantismo, na figura dos primeiros românticos, pelo menos, tem eles mesmos uma teoria do fragmento, do pensamento atômico, etc., então ele pode ser justificado filosoficamente, e produzir uma obra assistemática assim, não tornar irrelevante ou desprezível sua envergadura, pois a simples decisão de se negar a compor uma obra segundo os moldes sistemáticos e científicos, nos revela não só um traço de personalidade nos românticos, mas também uma atitude refletida, e quem sabe bem mais interessante do que o difundido pela tradição. Schlegel escreve o seguinte na revista *Athenaeum*: "Muitas obras dos antigos se tornaram fragmentos. Muitas obras dos modernos o são logo em seu surgimento."<sup>214</sup>

Os românticos assumiram, de fato, a imagem de pensadores fragmentários sem rigor, como, também, ficou conhecido Rousseau. Além disso, os românticos parecem, com sua atitude negativa em relação aos grandes sistemas, atualizar a mesma atitude de Rousseau. Assistemático antes que os românticos teorizassem sobre isso, Rousseau é a primeira expressão de uma crítica intuitiva do cientificismo que os mais rigorosos pensadores e poetas só fariam confirmar. Rousseau em *A nova Heloisa* faz a seguinte afirmação:

---

<sup>214</sup> SCHLEGEL, F. *O dialeto dos fragmentos*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997, p 51

Abandonemos todas essas vãs disputas dos filósofos sobre a felicidade e sobre a virtude, empreguemos, para nos tornarmos bons e felizes, o tempo que eles perdem em procurar como se deve sê-lo e proponhamo-nos antes grandes exemplos a serem imitados do que vãos sistemas a seguir<sup>215</sup>.

A questão da possibilidade de uma sistematicidade na obra de Rousseau é bastante controversa, pois o filósofo parece jogar com essa questão. A desconfiança de Rousseau quanto ao uso do termo *filosofia* em seu tempo até nos sugere que o genebrino oscila bastante, tanto no que ele mesmo afirma diretamente, quanto no que deixa um pouco em aberto em sua obra. Muitos estudiosos afirmam que *Do contrato social*, pode ser considerado como a obra mais sistemática de Rousseau, porém tal afirmativa levanta inúmeros questionamentos que põem em xeque esse possível sistema rousseauiano. Sendo assim, deixaremos de lado essa provável assistematicidade. Mas admitimos que a obra de Rousseau perfaz, sim, um sistema filosófico, concordando com o estudioso Ronald Grimsley, que nos diz:

Rousseau revisou [em *Confissões*] o conjunto de sua obra, insistiu em sua unidade essencial: pretendia ter elaborado um sistema interconectado que podia não ser certo, que inclusive podia ser falso, porém que não era de modo algum contraditório<sup>216</sup>.

Benjamim, em *O conceito de crítica de arte no idealismo alemão*, capítulo que fala de sistema e conceito no Romantismo, coloca a dificuldade de compreensão do pensamento de Schlegel e Novalis em termos sistemáticos, mas afirma que se não podemos demonstrar que este pensamento esteve determinado por tendências e conexões sistemáticas, no mínimo, ele

pode ser referido a raciocínios sistemáticos, que podem ser efetivamente inscritos em um sistema de coordenadas escolhido oportunamente, tanto faz se os próprios românticos formularam em sua integridade este sistema ou se não o fizeram<sup>217</sup>.

Benjamim encontra na orientação de Siegbert Elkuss, autor de *Zur Beurteilung der Romantik und Kritik ihrer Erforschung*, obra publicada em 1918, a sustentação para

---

<sup>215</sup> Ibid., p 67

<sup>216</sup> GRIMSLEY. *La filosofía de Rousseau*. Madrid: Alianza Editorial, 1977, p 14

<sup>217</sup> Ibid., p 59-60

a busca de uma abordagem sistemática dos românticos, apesar, às vezes, deles mesmos. Assim, ele, Benjamim, nos diz:

Elkuss defende a análise dos escritos românticos com base em uma interpretação sistematicamente orientada, com as seguintes palavras: "A esse estado de coisas se pode aproximar partindo da teologia, da história da religião, do direito vigente, do pensamento histórico atual..."<sup>218</sup>

Se nós voltarmos, como nos interessa, a Rousseau, é fácil perceber o paralelo e o porquê de sua influência na mentalidade romântica. Ernst Cassirer, considerado um dos mais conhecidos comentadores das obras de Rousseau, também afirma, contra muitos, a existência de sistematicidade na obra de Rousseau, porém parte do pressuposto de que o ápice dessa sistematicidade é alcançada na obra de Immanuel Kant. Mas até isso parece ser discutível, como podemos conferir com Peter Gay, comentando a interpretação que Cassirer faz de Rousseau, na seguinte passagem:

Com efeito, é possível afirmar-se que Cassirer incute mais sistematicidade em Rousseau do que realmente existe, e que, em sua ênfase na liberdade, torna Rousseau mais kantiano do que os fatos lhe permitiriam afirmar.<sup>219</sup>

Kant, que nunca negou a influência de Rousseau em seus escritos, entendia e estimava o filósofo genebrino a partir daquilo que nem os homens contemporâneos a Rousseau foram capazes de perceber. Kant deixa de lado, justamente, o Rousseau otimista, para então descobrir o verdadeiro filósofo em Rousseau<sup>220</sup>. É justamente a atitude de Rousseau, que acaba com a ingênua confiança na cultura e no progresso da humanidade como suficientes para tornar os homens melhores que, segundo Cassirer, chama a atenção de Kant. Para Cassirer, Kant, como Rousseau, estava profundamente interessado nos problemas da antropologia filosófica<sup>221</sup>, e por trás de temas como a natureza, a moral, a política, se escondia a mesma preocupação com a essência humana.

Como podemos acusar Rousseau de irracionalista, ou até mesmo de assistemático se suas obras foram capazes de influenciar um dos principais filósofos da

---

<sup>218</sup> Ibid., p 70

<sup>219</sup> Ibid., p 28

<sup>220</sup> Ibid., p 177: "Kant le defiende expresamente contra el reproche de ser un simple fantaseador."

<sup>221</sup> Ibid., p 27

História da filosofia moderna? Kant não estava tão preocupado na querela sobre a sistematicidade em Rousseau. Sabemos das suas anotações sobre o estilo sedutor de Rousseau, que pode levar o leitor a se confundir. Talvez por isso Kant tenha sido capaz de extrair da obra deste o que passou despercebido por boa parte dos filósofos modernos: a coerência em Rousseau. Considerado por muitos de seus contemporâneos como um pensador contraditório, ao fazer sua defesa nas *Confissões*, enfatiza que suas obras devem ser interpretadas como um todo, pois seus escritos nos revelam uma filosofia consistente e coerente. Essa percepção de Rousseau sobre sua obra está expressa na seguinte afirmação: "Tudo o que é ousado no Contrato social havia aparecido previamente no discurso sobre a origem da desigualdade; tudo que é ousado no Emílio havia aparecido previamente em Júlia."<sup>222</sup>

É interessante notar que uma das mais importantes referências para o estudo do Romantismo alemão, Walter Benjamin, esforça-se em nos dar uma visão coerente do mesmo, e encontra essa possibilidade em Novalis e Schlegel, que juntos formam o que Torres Filho chamou de "romantismo estudioso". Benjamin procura passar da coerência à ideia de sistema, defendendo que há uma gnosiologia fundamentando esses dois principais representantes do movimento. Por isso, Cassirer em relação a Rousseau e Benjamin em relação ao Romantismo, talvez possam nos ajudar a colocá-los corretamente na história da Filosofia, já que o lugar deles, muitas vezes, é questionado.

Reconhecemos a unidade como uma das categorias básicas que nos permitem compreender o movimento romântico, categoria esta que é uma exigência da própria filosofia. Cabe observar que dentre as mais variadas manifestações do Romantismo alemão é importante mostrar que a base do movimento é filosófica. Rousseau é inegavelmente o filósofo que precede toda a formação filosófica deste movimento, e, se não se quiser admitir a influência direta de Kant, não se pode evitar a de Fichte e mesmo Schelling. Bornheim atenta para o fato de que todo o grupo romântico que compõem a chamada primeira etapa do movimento romântico, que tem como alguns de seus principais representantes: Schlegel, Novalis, Tieck e Schelling, poder ser, melhor compreendida a partir da *Teoria da ciência* de Fichte. Schlegel em uma das cartas endereçada a seu irmão Wilhelm chegou a afirmar o seguinte: "Fichte é o maior

---

<sup>222</sup> Ibid. , p 18

metafísico contemporâneo<sup>223</sup>. Em apoio a Bornheim, tem uma passagem de *O conceito de crítica de arte no idealismo alemão*, em que Benjamin comenta o esforço feito pelos alemães em recuperar a ideia de intuição intelectual que Kant tinha eliminada da filosofia teórica: “Esse esforço partiu, sobretudo, de Fichte, Schlegel, Novalis e Schelling<sup>224</sup>”

Que o Romantismo tenha pretensões filosóficas, buscando mais que a mera aproximação entre Filosofia, Poesia e Literatura, é algo de que o movimento, na Alemanha, dá seu testemunho. Esses românticos viam nisso uma coisa só, como mostra um fragmento do *Athenäum* em que Schlegel diz o seguinte:

A poesia romântica é uma poesia universal progressiva. Sua destinação não é apenas reunificar todos os gêneros separados da poesia e pôr a poesia em contato com filosofia e retórica. Quer e também deve ora mesclar, ora fundir poesia e prosa, genialidade e crítica, poesia de arte e poesia da natureza.<sup>225</sup>

Para reforçar essa ideia, vamos citar uma passagem de *Hermenêutica e poesia*, de Benedito Nunes, em que ele fala sobre o nexo do romantismo com as nascentes do idealismo germânico. Diz Nunes:

“É então que, rompendo com a ascendência hierárquica da filosofia, dentro da tradição clássica, os românticos pretendem unir, por intermédio da intuição intelectual e da imaginação, destacadas pelo idealismo de Fichte, filosofia e poesia num gênero misto de criação verbal. É impressionante a correspondência, nesse momento, do idealismo com o romantismo. Schlegel e Novalis direcionam a poesia filosoficamente; Schelling, no *Sistema do idealismo transcendental*, direciona a filosofia poética e artisticamente<sup>226</sup>”

Como vimos acima, Nunes aponta Rousseau como aquele que estabelece o limite entre a filosofia clássica e uma nova compreensão da verdade por sua expressão na subjetividade e na valorização do sentimento frente ao conceito objetivo. Pois era exatamente esse ponto a que gostaríamos de chegar, descrevendo em linhas gerais o movimento que vai das críticas de Rousseau à mentalidade científica que domina a filosofia no século XVIII, e o final desse mesmo século, em que as obras críticas de

---

<sup>223</sup> Ibid., p 91

<sup>224</sup> Ibid., p 42

<sup>225</sup> Ibid., p 94

<sup>226</sup> Ibid., p 17

Kant começam a ser determinantes, influenciando, ao mesmo tempo, o idealismo e o Romantismo alemão.

## 2 - Duas análises do Romantismo

Em texto que escreveu como apresentação de sua tradução das *Obras escolhidas*, de Schelling, para a coleção *Os Pensadores*, Rubens Rodrigues Torres Filho descreve assim o perfil do pensador romântico:

Doentio, desordenado, desencantado, introspectivo, imaginoso, sonhador, sentimental, saudosista, liberal, revoltado, heroico, expressionista ó assim se poderia caracterizar o temperamento romântico, juntando-se opiniões de autores tão diversos quanto Goethe (1749-1832), William Blake (1757-1827), Paul Valéry (1871-1945) e outros. Essas características psicológicas encontrar-se-iam em escritores e artistas do Romantismo, mas esse movimento cultural, surgido no final do século XVIII e que teve ampla difusão no decorrer do século XIX, produziu também filósofos<sup>227</sup>

Em acordo com o que vimos acima na orientação adotada por Benjamin, Torres Filho vê uma dimensão epistemológica no Romantismo, ou seja, aquela referente à constituição do conhecimento científico. Por isso, para ele, não se trata de caracterizar o movimento como algo meramente psicológico e artístico. O aspecto que Torres Filho destaca, e que dá aos românticos uma dimensão filosófica, é sua oposição ao Classicismo, que teria como linha metodológica a noção de ordem, sendo esta algo inerente à construção da matemática e das ciências ditas exatas<sup>228</sup>, que lhe servem de modelo.

O que pretendemos fazer, diante disso, é aproveitar as análises de Benjamin sobre o Romantismo, especialmente o que ele nos diz a respeito de Friedrich Schlegel, e, também, as análises de Torres Filho, na medida em que em ambos percebemos uma leitura que coincide com a nossa, permitindo dar uma sustentação autenticamente filosófica não só aos românticos, mas à influência que Rousseau poderia ter exercido sobre eles. Afinal, como já dissemos várias vezes, a descrição acima feita da imagem do

---

<sup>227</sup> TORRES FILHO, R.R. *Vida e obra*. In *Schelling*. (Col. Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1984, p VII

<sup>228</sup> Ibid.

Romantismo pode muito bem ser aplicada a Rousseau. E, tanto num caso como no outro, tudo que sugere uma irracionalidade ou uma recusa à razão não passa de uma consequente compreensão da importância dada à ciência na modernidade e uma reação refletida a isso.

Como dissemos, a função deste capítulo é de dar unidade a toda nossa argumentação, sendo uma espécie de síntese as obras, principalmente, dos elos que ligam a análise da subjetividade em Kant, a caracterização dessa subjetividade em termos de sentimento em Rousseau, e, finalmente, a concentração disso tudo nos dois maiores representantes do Romantismo na Alemanha, Schlegel e Novalis.

## 2.1 - Walter Benjamin e Friedrich Schlegel

Uma questão que parece preocupar muito Walter Benjamin em *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, é se há ou não um fundamento filosófico para o pensamento dos primeiros românticos. Por isso, segundo ele, uma questão básica, de que parece depender o valor ou a qualidade da obra de Novalis e Schlegel, é se os românticos teriam pensado em geral sistematicamente, ou se, pelo menos, eles teriam perseguido em seu pensamento um interesse sistemático<sup>229</sup>. Segundo Benjamin, Schlegel nos ajuda a entender como isso pode ser considerado, e de forma decisiva, quando escreve que o espírito de sistema é algo distinto de um sistema<sup>230</sup>. No entendimento de Benjamin, essa questão, para ser resolvida exige a demonstração prévia de que ela é legítima, o que, para ele, temos quando vemos um historiador da literatura, como é o caso de Elkuss, preocupar-se em situar o Romantismo em alguma forma de gnosiologia<sup>231</sup>.

Em *O dialeto dos fragmentos*, encontramos inúmeras demonstrações do conhecimento que tem Schlegel da história da Filosofia e até mesmo, como Novalis, uma forma bem decidida de dizer o que ela, a Filosofia, é. No fragmento 42, é um bom exemplo:

---

<sup>229</sup> Ibid., p 69

<sup>230</sup> Apud. Walter Benjamin, p 69

<sup>231</sup> Ibid., p 70

A filosofia é a verdadeira pátria da ironia, que se poderia definir como beleza lógica: pois onde quer que se filosofe em conversas faladas ou escritas, e apenas não de todo sistematicamente, se deve obter e exigir ironia; e até os estoicos consideravam a urbanidade uma virtude. Também há, certamente, uma ironia retórica que, parcimoniosamente usada, produz notável efeito, sobretudo na polêmica (...) Nesse aspecto, somente a poesia pode também se elevar à altura da filosofia<sup>232</sup>

Como diz Benjamin, parece indiscutível, apesar de não ter desenvolvido òum ò sistema, que há sim uma ò tendência sistemática ò no pensamento de Schlegel. E Benjamin acrescenta:

O fato de um autor se expressar em aforismos não poderá utilizá-lo, no fim das contas, como uma prova contra sua intenção sistemática. Nietzsche, por exemplo, escreveu em forma aforística, se definiu como inimigo de sistema e, não obstante, concebeu plenamente sua filosofia de uma maneira global e unitária segundo algumas ideias diretoras, e finalmente começou a escrever seu sistema. Schlegel, ao contrário, não se sentiu jamais inimigo dos sistemas<sup>233</sup>

Em *Athenäum*, Schlegel mostra em inúmeros aforismos uma segura compreensão do pensamento kantiano, que como sabemos em de um enorme rigor sistemático. Parece-nos que Schlegel lia Kant quase do mesmo modo que Novalis o fez com Fichte. E um interesse tão grande por um filósofo assim não se coaduna com alguém de tendências sentimentais e irracionais. No aforismo 22, o que parece interessar mais em Kant é a questão da subjetividade e do transcendental que é a marca de seu pensamento. Nesse aforismo se lê:

Um projeto é o germe subjetivo de um objeto em devir. Um projeto completo teria de ser ao mesmo tempo inteiramente subjetivo e inteiramente objetivo, um indivíduo indiviso e vivo. Segundo sua origem, inteiramente subjetivo, original, somente possível justamente nesse espírito; segundo seu caráter, inteiramente objetivo, física e moralmente necessário. O sentido para projetos que poderiam ser chamados de fragmentos do futuro é diferente do sentido para projetos do passado somente pela direção, que é progressiva naquele, mas regressiva neste. O essencial é a capacidade de ao mesmo tempo idealizar e realizar imediatamente os objetos, de os complementar e em parte executar em si. Uma vez que transcendental é justamente aquilo que se refere ao vínculo ou à separação do ideal e do real, se poderia dizer que o sentido para fragmentos e projetos é o componente transcendental do espírito histórico<sup>234</sup>

---

<sup>232</sup> Ibid., p 26-7

<sup>233</sup> Ibid., p 71

<sup>234</sup> Ibid., p 50

Schlegel parece sempre preocupado em definir as noções que utiliza, como no fragmento 48, dedicado à ironia: "Ironia é a forma do paradoxo. Paradoxo é tudo aquilo que é ao mesmo tempo bom e grande"<sup>235</sup>. A ironia é a forma sistematicamente adotada pelos românticos, como é o caso do próprio fragmento, de se contrapor à seriedade do método científico e das formas padronizadas de conceber a estética, como ocorre no Classicismo. É assim que ele chama de "obelo e genuinamente cínico" o pensamento que o sábio tem de estar sempre *em état d'œpigramme*<sup>236</sup>. Ironia e chiste estão sempre presentes em seus aforismas, que ressaltam o privilégio da arte e da poesia, a quem misturam com a Filosofia, frente à ciência. Por isso, ele escreve no fragmento 61 que "o rigor, o conceito de um poema científico é tão absurdo quanto o de uma ciência poética", e acrescenta no fragmento 65 como o faria um rousseauiano, que: "A poesia é um discurso republicano; um discurso que é sua própria lei e seu próprio fim, onde todas as partes são cidadãos livres e têm direito a voto". Coisa bem diferente do que acontece com o discurso científico, só inteligível para especialistas.

Segundo Benjamin, o cinismo de que fala Schlegel, associado ao tom irônico do discurso não-científico, não é verdadeiro, e até seu ceticismo não se justifica, pois ele mesmo não crê nele, como mostra o aforismo 97 do *Athenäum*, em que se lê: "Como estado passageiro, o ceticismo é insurreição lógica; como sistema, é anarquia. Portanto, método cético seria algo mais ou menos como um governo insurgente"<sup>237</sup>. A valorização da lógica que interessa a Benjamin destacar em sua abordagem sistemática do pensamento de Schlegel, aparece já no aforismo 91, em que o autor romântico afirma que a "lógica não é um preâmbulo, nem um instrumento, nem o formulário, nem um episódio da filosofia, mas uma ciência pragmática oposta à poética e à ética, que parte da exigência da verdade positiva e da pressuposição da possibilidade de um sistema"<sup>238</sup>. E, brincando com o que diz Platão sobre o rei-filósofo, continua no aforismo 92: "Enquanto os filósofos não se tornarem gramáticos ou os gramáticos filósofos, a

---

<sup>235</sup> Ibid., p 28

<sup>236</sup> Ibid., p 29

<sup>237</sup> Ibid., p 61

<sup>238</sup> Ibid., p 60-61

gramática não será o que foi entre os antigos, uma ciência pragmática e uma parte da lógica, nem se tornará uma ciência em geral<sup>239</sup>.

Esse jogo de incertezas, em que ora nos parece que devemos pensar em um sentido e ora em outro, nos lembra Rousseau, que em algumas passagens assume ser um pensador paradoxal, afirma que o *Primeiro discurso* não é logicamente concatenado e, nas *Confissões*, afirma que desde o prêmio da Academia até *Julia* há uma unidade em tudo o que fez. Talvez ele tenha sido irônico e chistoso, antes dos românticos, Schlegel em especial, tentar determinar esses termos. Inclusive o cinismo, como dele fala Schlegel no *Athenäum*, lembra uma atitude de quem se contrapõe a uma posição que na verdade só se empenha em desqualificar a outra, como Voltaire fazia com Rousseau. Por isso, é cinicamente que Schlegel valoriza o cinismo, ou seja, não porque se trata de cinismo puro no sentido em falamos hoje dele, e sim pelo que a ele se opõe em termos de artificialidade e aparência. No aforismo 16 podemos ler:

Se a essência do cinismo consiste em preferir a natureza à arte, a virtude à beleza e à ciência; em observar apenas o espírito, descuidando da letra a que rigorosamente se atém o estoico; em desprezar incondicionalmente todo valor econômico ou brilho político e em afirmar corajosamente os direitos do arbítrio autônomo: então o cristianismo outra coisa não poderia ser senão cinismo universal<sup>240</sup>

Nos fragmentos críticos do *Lyceum*, há um aforismo (111) em que Schlegel se refere a Rousseau como um cínico. Diz ele: “Chamfort foi aquilo que Rousseau queria de bom grado parecer: um autêntico cínico, no sentido dos antigos, mais filosófico do que toda uma legião de áridos sábios de escola<sup>241</sup>. De fato a aridez dos sistemas teóricos, tanto os filosóficos quanto os científicos, especialmente os influenciados por Newton, é um ponto que sempre se repete nas obras de Rousseau. E assim como Rousseau nos apresenta, em *Julia*, o romance como uma nova forma de educação para as sociedades corrompidas, no aforismo 111 do *Athenäum*, Schlegel escreve: “Os ensinamentos que um romance pretende dar têm de ser tais que só se deixam comunicar no todo, mas não demonstrar isoladamente nem esgotar por desmembramento<sup>242</sup>. Ou

---

<sup>239</sup> Ibid., p 61

<sup>240</sup> Ibid., p 49

<sup>241</sup> Ibid., p 37

<sup>242</sup> Ibid., p 63

seja, não são como o que aprendemos por meio das ciências particulares e suas análises. A defesa do cinismo e do chiste em Schlegel supõe essa compreensão da ciência, assim como a proximidade que ele defende entre Filosofia, poesia e a boa prosa literária.

No aforismo 116, podemos ler:

A poesia romântica é uma poesia universal progressiva. Sua destinação não é apenas reunificar todos os gêneros separados de poesia e pôr a poesia em contato com filosofia e retórica. Quer e também deve ora mesclar, ora fundir poesia e prosa, genialidade e crítica, poesia-de-arte e poesia-de-natureza, tornar viva e sociável a poesia, e poéticas a vida e a sociedade, poetizar o chiste, preencher e saturar as formas da arte com toda espécie de sólida matéria para cultivo, e as animar pelas pulsações do humor. Abrange tudo o que seja poético, desde o sistema supremo da arte, que por sua vez contém em si muitos sistemas, até o suspiro, o beijo que a criança poetizante exala em canção sem artifícios<sup>243</sup>

Para Benjamin, todas essas considerações são embasadas em profundas e consequentes reflexões. No Romantismo, ãa reflexão se expande sem limites, e o pensamento formado na reflexão se converte em pensamento desprovido de forma que se orienta para o absoluto<sup>244</sup>, ou seja, para o todo, inversamente ao que fazem as ciências. É que ãa reflexão no sentido dos românticos (...) é pensamento que engendra sua forma<sup>245</sup>.

Benedito Nunes em *Hermenêutica e poesia*, também acompanha a análise de Benjamin, na busca de uma aproximação entre Filosofia e Poesia, tentando mostrar que ambas sua fundamentação ãa mesma reflexividade. Ou seja, segundo Nunes, ãarte e filosofia procederiam de um elemento reflexivo comum, como nos mostra o conhecido trabalho de Walter Benjamin, *O Conceito de Crítica Estética no Romantismo Alemão*<sup>246</sup>. Dentro do entendimento da importância da subjetividade e do sentimento para o Romantismo, Nunes define a reflexividade romântica como ão voltar-se da consciência sobre si mesma. Aliás, como explica Nunes, ãa forma artística é considerada como um prolongamento da reflexão, ou melhor, na ãreflexividade do Eu, o que comprovaria que os românticos ãjá estavam interpretando além de Kant, o

---

<sup>243</sup> Ibid., p 64

<sup>244</sup> Ibid., p 57

<sup>245</sup> Ibid., p 55

<sup>246</sup> Ibid., p 39

Fichte da *Doutrina da Ciência*, a outra parte da conjunção filosófica de que deriva o romantismo alemão<sup>247</sup>.

Reflexividade, sistematicidade e até a exigência de seriedade lógica, como vimos, estão presentes em Schlegel, como um estilo que é diferenciado tanto pelo fato de ser um sistema de fragmentos, quanto pelo tom irônico, chistoso e até mesmo cínico. Isso, como ocorre com Rousseau, pode ser a causa de tantas confusões, que parecem depender de trechos de obras que se escolhe e enfatiza. Mas, se Walter Benjamin e Benedito Nunes tem alguma razão, principalmente por inserirem o Romantismo no contexto do idealismo alemão, até as coisas que se diz sobre o misticismo romântico passa a soar estranho. Aliás, em *Athenäum*, aforismo 398, ele diz bem diretamente que: "Misticismo é o mais módico e barato de todos os desvios filosóficos. Basta lhe dar como crédito uma única contradição absoluta, para que com ela saiba suprir todas as carências e ainda possa ostentar grande luxo"<sup>248</sup>. Como mostra Márcio Suzuki, em nota, o empirismo e o ceticismo são ainda mais desvairados. Schlegel parece reconhecer no aforismo 397 que esse é um traço da filosofia que se deve à diferença que existe entre natureza e humanidade: "Já que natureza e humanidade se contradizem tão frequentemente e tão incisivamente, talvez a filosofia não possa evitar de fazer o mesmo".

Parece estranho que um pensamento fragmentado, controverso, místico, etc., tenha comentários tão seguros sobre Rousseau, Leibniz, Heráclito, Kant, Platão, sem contar, como mostra Benjamin, os filósofos e estetas que são seus contemporâneos. E é isso que nos permite ver uma semelhança muito grande tanto no que fazem, como é o caso agora de Schlegel, como no modo como foram compreendidos, os românticos e Rousseau. São dois estilos que tem como método evitar as formas de pensar da ciência e dos formalismos que dominam o pensamento moderno. Mas, ao mesmo tempo, não fazem isso contra a ciência e a razão, por isso termos elogios à lógica, a gramática, a filologia, a matemática, etc. Sendo assim, é verdadeira a influência que Rousseau teve sobre eles, é verdadeira a ideia de que preparou o caminho para a subjetividade romântica e seu embasamento sentimental, como aparece na análise de Benedito Nunes.

---

<sup>247</sup> Ibid., p 36

<sup>248</sup> Ibid., p 127

Mas é verdade também que isso tudo tem o lado racional, refletido e que busca seu fundamento em filósofos de tão difícil compreensão como Schelling e Fichte, como acentua Walter Benjamin.

Como admite Márcio Suzuki em *õA gênese do fragmentoõ*:

É sem dúvida um traço peculiar e surpreendente da filosofia de Friedrich Schlegel que tente se firmar como um *õcaos de fragmentosõ* exatamente num momento da história da filosofia em que os maiores esforços estão voltados para a completude e acabamento sistemático da crítica Kantiana<sup>249</sup>

E parece ser surpreendente que Rousseau, depois de contribuir com os enciclopedistas, tenha dado um outro sentido ao seu pensamento, fato que resultou até em desavenças com seus antigos companheiros, com Voltaire, Diderot e D'Alembert. O que nos parece é que tomar uma direção diferente, ainda que não contraditória, àquela de sua época é o que ocorre com Schlegel, foi o que ocorreu com Rousseau e, como tentaremos indicar baseados em artigo de Rubens Rodrigues Torres Filho, com Novalis.

## 2.2 - Torres Filho: O Romantismo estudioso

Torres Filho nos expõe em *õNovalis: o Romantismo estudiosoõ*, a mesma defesa de reflexão do autor de *Pólen* que faz Walter Benjamin de Schlegel. Segundo Torres Filho,

a tradição da leitura de Novalis veio a ser a história de um longo processo de desfiguramento, não só da obra, mas da própria pessoa histórica do autor. O jovem poeta da flor azul, melancólico, sonhador, desligado deste mundo, por onde apenas brilhou meteoricamente antes de alcançar a morte amada, era na verdade um homem prático, ativo e atento que, ao lado de seus estudos de filosofia, física, química, literatura, geologia, medicina, política, teve uma atividade profissional regular, desempenhada com interesse e competência, como assessor de minas de bronze de Leipzig...<sup>250</sup>

---

<sup>249</sup> SUZUKI, M. *õ A gênese do fragmentoõ*. In Schlegel *Dialeto dos fragmentos*. São Paulo: Iluminuras, 2002, p 11-12

<sup>250</sup> *Ibid.*, p 16

Por essa descrição das atividades reais de Novalis, não poderíamos imaginar que ele é o místico sonhador que simboliza um Romantismo que parece, entre os alemães, nunca ter existido. Seguindo a mesma linha de análise do Romantismo reflexivo, Benjamin afirma que, também para Novalis, todo conhecimento ãé autoconhecimento de uma essência pensante que não requer ser um eu. Quanto mais completamente se contrapõe o eu fictício ao não-eu, a natureza, tanto mais significa, para Schlegel e Novalis, uma forma interior entre as infinitas formas da mesmidade<sup>251</sup>. Especificamente se referindo a Novalis, ele diz: ãNovalis não se cansou de reiterar esta relatividade de todo conhecimento objetivo com respeito à autoconsciência do objeto<sup>252</sup>.

O empenho de Torres Filho em recuperar, ou melhor, corrigir a imagem de Novalis, como romântico, deve servir para corrigir a ideia que fazemos do próprio Romantismo. E fica mais interessante, devido o nosso propósito neste trabalho, porque nesse esforço é inevitável a comparação com Rousseau:

Como já se negou a Rousseau o título de filósofo só porque a maior parte de sua obra se inscreve no gênero que se convencionou chamar ãliterário, melhor seria talvez concluir que a filosofia não é somente uma exclusividade ou uma especialidade desse competente e titulado técnico chamado ãfilósofo<sup>253</sup>

Como Rousseau, Novalis tem como uma das causas de sua imagem distorcida o seu talento e domínio sobre a linguagem, que permite ao poeta falar de assuntos áridos, como o faz o próprio Schlegel, de uma forma leve e breve. No fragmento 32, de *Pólen*, Novalis escreve que:

O poeta conclui, assim que começa o traço. Se o filósofo apenas ordena tudo, coloca tudo, então o poeta dissolveria todos os elos. Suas palavras não são signos universais ó são sons ó palavras mágicas, que movem belos grupos em torno de si<sup>254</sup>.

Nós podemos lembrar do conhecido comentário de Kant, retomado por Cassirer, sobre a escrita de Rousseau, que seduz antes de ser racionalmente compreendida, e do

---

<sup>251</sup> Ibid., p 86

<sup>252</sup> Ibid, 87

<sup>253</sup> Ibid., p 13

<sup>254</sup> Ibid., p 121

perigo que isso traz aos que se descuidam, porque acabam dando um sentido destorcido à obra do suíço. Torres Filho nos fala, também, da impressão causada por Novalis como escritor:

Considerado um dos pais fundadores do romantismo (...), dono de uma escrita exacerbadamente pessoal, inventiva e desconcertante, esse escritor notável reuniu condições para ser desde cedo incompreendido e investido daquela imagem de pensador sentimental, fragmentário e etéreo que acompanhou fielmente sua triunfal celebridade<sup>255</sup>

O texto de Torres Filho nos fornece outro ponto de semelhança entre Novalis e Rousseau, qual seja, seu projeto, interrompido com a morte do poeta, de uma Enciclopédia. Entre o material se reconhece o interesse de Novalis por física transcendental, por metafísica da natureza, psicologia, química, história universal, etc. Esse interesse gnosiológico, do qual já nos fala Benjamin também em referência a Schlegel, é o que a leitura tradicional de Novalis e do Romantismo alemão, ignora, assim como se põe de lado o conhecimento que Rousseau tinha das ciências, das artes (música, teatro, etc) e dos sistemas filosóficos de seu tempo, o que inclui uma especial dedicação à Botânica.

Em uma tradução de fragmentos intitulado *Fragmentos de Novalis*, de Rui Chafes, encontramos uma série de termos da enciclopédia romântica imaginada por Novalis. São, na verdade, anotações incompletas em que a redação dos possíveis verbetes têm uma forma diferente do modo propriamente científico de definir os conceitos. Por isso, Novalis mistura termos científicos, alterando seu sentido. Ele fala tanto de ciência natural quanto de física espiritual<sup>256</sup>, de um jeito que Schlegel procurou, como vimos, chamar de chistoso.

Em relação à Filosofia, como nos indica Torres Filho, os fragmentos de Novalis mais representativos são os Fragmentos Lógicos, que segundo o tradutor de *Pólen*, foram chamados pelo autor, originalmente de fragmentos filosóficos. Neles encontramos, por exemplo, no fragmento 3, uma crítica ao pensamento analítico, isto é, científico, no sentido de mostrar sua limitação frente à tarefa da Filosofia:

---

<sup>255</sup> Ibid., p 13

<sup>256</sup> NOVALIS. *Fragmentos de Novalis* (trad. Rui Chafes). Lisboa: Assírio e Alvim, 1992, p. 85.

A exposição da filosofia consiste portanto em puros temas ó em proposições iniciais ó princípios. Ela é só para amigos auto-ativos da verdade. O desenvolvimento analítico do tema é só para preguiçosos ou inexercitados. ó Estes últimos precisam aprender a voar através dele e a manter-se numa direção determinada<sup>257</sup>

O fragmento 13 nos parece complementar a esse, uma vez mantém a crítica a uma filosofia que seja apenas analítica e, ao mesmo tempo, a contrapõe ao pensador poeta. Novalis escreve:

O pensador rude, discursivo, é o escolástico (...) De átomos lógicos constrói ele seu todo cósmico ó aniquila toda natureza viva, para pôr em seu lugar uma obra-de-arte de pensamentos ó seu alvo é um autômato infinito. A ele se opõe o poeta rude, intuitivo<sup>258</sup>

Como nos explica Benjamin,

na natureza reflexiva do pensamento, os românticos viram uma garantia de seu caráter intuitivo. Tão logo a história da filosofia sustentou com Kant ó ainda que não pela primeira vez, embora de um modo explícito e vigoroso ó junto à possibilidade racional de uma intuição intelectual, sua impossibilidade no âmbito da experiência, se fez patente um esforço múltiplo e quase febril para voltar a recuperar este conceito para a filosofia como garantia de suas mais elevadas pretensões. Este esforço partiu sobretudo de Fichte, Schlegel, Novalis e Schelling<sup>259</sup>

Como sabemos, Kant nega a intuição intelectual teórica, mas abre um espaço para pensá-la em sua *Terceira crítica*, obra em que, como mostra Benedito Nunes, ele aponta a Filosofia para o lado estético, influenciando, assim, tanto o idealismo alemão quanto o Romantismo. Diz Nunes:

Quando entramos em Kant, não só encontramos na *Terceira Crítica* um processo de fundamentação da Estética, como também uma das fontes do Romantismo, ou seja, uma das fontes da teoria romântica, uma vez que o romantismo se desenvolveu a partir de uma curiosa ligação da atividade literária ou poética com a reflexão filosófica. O Romantismo conquistou sua identidade unindo o idealismo crítico de Kant ao idealismo subjetivo de Fichte<sup>260</sup>

---

<sup>257</sup> Ibid., p 119

<sup>258</sup> Ibid., p 111

<sup>259</sup> Ibid., p 42

<sup>260</sup> Ibid., p 33

Como se vê, falar sobre Novalis sempre permite compará-lo com Rousseau. Por outro lado, não é apenas Rousseau que tem sua obra associada aos românticos. Kant também é uma fonte de apoio teórico e estético indispensável. Uma prova de que podemos e devemos sentir a necessidade de pensar o Romantismo como se situando entre Rousseau e Kant é o fato de Nunes, em *Hermenêutica e Poesia*, iniciar o capítulo III sobre Romantismo e Idealismo germânico, com Rousseau e sua inversão da tradição clássica por meio da subjetividade e do sentimento, mas terminar seu assunto com uma detalhada exposição da *Crítica do Juízo*, de Kant. É com essa visão e do envolvimento deles três, Rousseau, Kant e Romantismo, que concordamos e nos motivamos a fazer este trabalho.

## CONCLUSÃO

O cenário oferecido por esta dissertação de mestrado, nos conduz a conclusão de que a relação, tantas vezes abordada, entre Rousseau e o Romantismo, mais especialmente, o Romantismo alemão, é relevante para a discussão filosófica por ser ele, como admitem inúmeros comentadores (Bornheim, Benjamin, Benedito Nunes, Cassirer, Torres Filho, etc) os que mais próximo estavam da História da Filosofia Moderna. Com isso acreditamos poder, também, valorizar filosoficamente o próprio Rousseau, uma vez que para uma quantidade enorme de analistas de sua obra, a imagem de crítico da ciência fez dele, como vimos em Torres Filho, um personagem irracionalista, sentimentalista e outras coisas mais que acabaram por õbani-loõ das correntes filosóficas que reconhecem nele um pensador sério e coerente.

A relação entre Rousseau e os românticos é vista como aquela estabelecida entre pensadores que apenas se opõe às tendências dos sistemas que ajudaram a consolidar o pensamento moderno, ambos propondo uma volta õromânticaõ ao passado. Rousseau, segundo Voltaire, pede pra que andemos de quatro, enquanto os românticos sonham com a vida que existia na Idade Média, vida mística e religiosa. Por causa disso, seguimos a seguinte orientação: encontrar um elo histórico e reflexivo entre eles. Por isso, para nós, era natural que esse elo fosse Kant, pensador que nos fala dos limites do conhecimento científico, nos fala que a metafísica não é uma ciência, que a moral é mais importante que a ciência e, finalmente, que existe uma área da Filosofia, a Estética, em os nossos juízos estão mais próximos do que pensa o õsenso comumõ, e a humanidade está nessa grande maioria, que não tem nem teorias científicas nem sistemas morais incompreensíveis.

O fato, como expõe Cassirer nas obras em que fala de Rousseau e Kant, de Kant não apenas gostar de ler Rousseau, mas encontrar nele raciocínios que o tornam, inclusive, uma espécie de õNewton moralistaõ, era para nós uma indicação de que poderíamos, ainda que isso não seja uma grande novidade, tentar mostrar que há uma relação entre Rousseau e os românticos que não é apenas uma influência literária, mas também, filosófica e teórica. Esse é o nosso principal objetivo, e, com isso, queremos mostrar, em acordo com os analistas citados acima, que há uma defesa do sentimento como base de tudo para o homem. Tal afirmação não pode ser resumida a uma mera

intuição ou uma revelação na cabeça do suíço e dos românticos alemães, isso deve ser encarado como uma consequência de sua compreensão das limitações do projeto iluminista, coisa que não encontramos sistematizada em Rousseau, mas que Kant, e mesmo Descartes, nos ajudam a perceber.

O que oferece sustentação a todo esse processo é, justamente, a valorização da subjetividade, e como consequência natural da análise desse fundamento, Rousseau, Kant e, depois deles, os românticos, encontram no sentimento o fundamento inicial para tudo o que nós pensamos. Ou, como diz Rousseau, se a razão é um desenvolvimento tardio do espírito humano, e só aparece como um esforço de abstração de que poucos homens são capazes, para o homem comum é um sentimento interior e não fórmulas abstratas que lhes dão a garantia de suas opiniões e ações. A história da filosofia moderna, pelo menos em uma de suas linhas, nasce com o problema da subjetividade, graças a Descartes, como sabemos. Mas essa subjetividade, que era questionada para que daí pudesse emergir uma ideia segura de ciência, evoluiu, em Rousseau, para a emergência do sentimento, ou seja, para uma ideia mais ampla de subjetividade do que aquela de que trata Descartes em suas obras. Em Kant, temos as duas coisas, a análise da subjetividade que permite o rigor científico e, ao mesmo tempo, a comprovação de que isso só é válido se afirmarmos sua limitação. Moralmente e, em seguida, esteticamente, essa subjetividade se mostra mais ampla e mais humana.

Finalmente, os românticos alemães tiram proveito disso tudo, até pelo fato de estarem próximos do idealismo kantiano e da importância que têm em suas obras uma série de leitores de Kant e Rousseau: Fichte, Schiller, Goethe, Schelling, entre outros. E quem duvida que personagens dessa época como Schiller e Goethe eram mais que poetas, afinal eles teorizavam sobre o que faziam e também acentuavam as limitações culturais da ciência. Sendo assim, eles não poderiam herdar de Rousseau o sentimentalismo cego a tudo o que a ciência foi capaz de fazer na modernidade. O problema dos românticos, como nos mostram os fragmentos de Schlegel e o interesse intelectual e profissional de Novalis, não era criticar a ciência, mas mostrar que o homem tem algo a mais do que isso, que, na verdade, é até mais importante, já que é o que reduz as diferenças entre eles. E essa coisa é, inicialmente, a moral, e, no fim, a expressão estética do seu pensamento. Por isso, Rousseau, em *A nova Heloisa*, antecipa

corretamente a valorização da poesia e do romance, quando afirma que ãos povos corrompidos, como os que ele via em sua época, precisam não de tratados científicos e fórmulas de moral, mas de ãromances.

## BIBLIOGRAFIA

BREHIER, É. *História da filosofia*, Tomo II: A filosofia moderna. São Paulo: Mestre Jou, 1977.

BENJAMIN, W. *El concepto de crítica de arte em el romanticismo alemán*. Barcelona: Edicions 62, 1988.

BENJAMIN, W. O conceito de crítica de arte no romantismo alemão. São Paulo: Iluminuras, 2002.

BÖSCHENSTEIN, B. *Rousseau et les poètes allemands de 1800*, In *Rousseau secondo Jean-Jacques*. Geneve: Faculté des Letres, 1979.

BURGELIN, P. *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*. Paris: J. Vrin, 1973.

CASSIRER, E. *Kant, vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

\_\_\_\_\_. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: UNESP, 1999.

\_\_\_\_\_. *Kant y Rousseau*, in *Rousseau, Kant, Goethe: Filosofia y cultura en la europa del siglo de las luces*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

\_\_\_\_\_. *La filosofía de la ilustración*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. *Obras escolhidas*. São Paulo: perspectiva, 2010.

\_\_\_\_\_. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. *Objecções e respostas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

\_\_\_\_\_. *Regras para a direção do espírito*. Lisboa: Edições 70, 1985.

DESNE, R. *A filosofia francesa no século XVIII*. In Chatelet, F. (org.). *História da filosofia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

DUARTE, R. *Estio do tempo: romantismo e estética moderna*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

- EISLER, R. *Kant-Lexikon*. Paris: Gallimard, 1994.
- GAY, P. "Introdução", in CASSIRER, E. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: UNESP, 1999.
- GRIMSLEY, R. *La filosofía de Rousseau*. Madrid: Alianza Editorial, 1977.
- GUINSBURG, J. (Org.). *O romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- \_\_\_\_\_. "Romantismo, Historicismo e História", in *O romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- HEGEL, GWF. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- KANT, I. *Crítica da razão Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Prolegômenos*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Crítica Del Juicio*. Madrid: ESPASA-CALPE, 1989.
- LOCKE, J. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- LUKÁCS, G. *A teoria do romance*. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.
- MARQUES, A. *Organismo e sistema em Kant*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.
- MORENTE, M. G. "A Estética de Kant", in KANT, M. *Crítica Del Juicio*. Madrid: ESPASA-CALPE, 1989.
- MURALT, A. *La conscience transcendetale dans le criticisme kantien*. Paris: Aubier, 1958.
- NOVALIS. *Pólen*. São Paulo: Iluminuras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos de Novalis*. Lisboa: Assírio Alvim, 1992.
- OSBORNE, H. *Estética e teoria estética da arte*. São Paulo: Cultrix, 1968.
- NUNES, B. "A visão romântica", in *O romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica e poesia*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

PLATÃO. *Menão*. Belém: Editora da UFPA, 1980.

ROUSSEAU, J-J. *Oeuvres complètes*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: Gallimard, 1959-95, 5 vols.

\_\_\_\_\_. *O contrato social; Discurso sobre as ciências e as artes; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Ensaio sobre a origem das línguas*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

\_\_\_\_\_. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre religião e moral*. São Paulo: Estação liberdade, 2005.

\_\_\_\_\_. *Emílio ou da educação*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Júlia ou a nova Heloisa*. São Paulo: Editora Hucitec, 2006.

SAFRANSKI, R. *Romantismo: uma questão alemã*. Trad. Rita Rios. São Paulo: Estação liberdade, 2010.

SCHILLER, F. *A educação estética do homem*. São Paulo: Iluminuras, 2001.

SCHLEGEL, F. *O dialeto dos fragmentos*. São Paulo: Iluminuras, 1997.

SUZUKI, M. *ãA gênese dos fragmentos*, in SCHLEGEL, F. *O dialeto dos fragmentos*. São Paulo: Iluminuras, 1997.

TORRES FILHO, R. R. *õO Romantismo estudioso*, in NOVALIS. *Pólen*. São Paulo: Iluminuras, 2001.