

MINISTERIO DE EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

DISSERTATIO
ISSN 1413-9448

Inverno-Verão/2002

<i>Dissertatio</i>	Pelotas	n° 15 - 16	pp. 1 - 217	Inverno-verão/2002
--------------------	---------	------------	-------------	--------------------

Universidade Federal de Pelotas

Profa. Inguelore Scheunemann de Souza

Reitora

Prof. Jorge Luiz Nedel

Vice-Reitor

Prof. Paulo Silveira

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento

Profa. Anne Marie Moor

Pró-Reitora de Graduação

Prof. Francisco Elifalete Xavier

Pró-Reitor de Extensão e Cultura

Prof. Leopoldo Maria Baudet Labbe

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Prof. Paulo Roberto Soares Pinho

Pró-Reitor Administrativo

Prof. Mário Osório Magalhães

Diretor do Instituto de Ciências Humanas

Profa. Maria Luisa A. da Costa

Chefe do Departamento de Filosofia

Prof. Joãosinho Beckenkamp

Coordenador do Curso de Filosofia

Coordenador do Pós-Grad. em Filosofia

Editora e Gráfica da UFPel

Rua Lobo da Costa, 447

Tel.: 0 XX 53 2278411

Pelotas (RS) - CEP 96010-150

Prof. Manoel Brenner de Moraes

Diretor

Cândida Maria da Silva D'Arrico

Secretária

Capa

Ana Bandeira

DISSERTATIO

Universidade Federal de Pelotas

Instituto de Ciências Humanas

Departamento de Filosofia

ISSN 1413-9448

Editores

Prof. Joao Hobuss

Prof. Manoel Vasconcellos

Conselho Editorial

Prof. Agemir Bavaresco (UCPel)

Prof. Aguinaldo Pavão (UEL)

Prof. Breno Hax (UFPR)

Prof. Cláudio Neutzling (UFPel) †

Prof. Darlei Dall'Agnol (UFSC)

Prof. Delamar Dutra (UFSC)

Prof. João Hobuss (UFPel)

Prof. Joãosinho Beckenkamp (UFPel)

Prof. Miguel Spinelli (UFSC)

Secretária

Mirela Bandeira da Silva

DISSERTATIO

Instituto de Ciências Humanas

Departamento de Filosofia

Rua Alberto Rosa, 154

Pelotas (RS)

CEP 96010-770

E-mail: hobuss@hotmail.com

http: www.ufpel.tche.br/ich/depfil

DISSERTATIO. Pelotas: Instituto de Ciências Humanas: Departamento de Filosofia, nº 15-16 (Inverno - Verão de 2002 / Pelotas: UFPel, 2002 - Semestral

1. Ciências Humanas - Periódico.

2. Filosofia - Periódico

CDD: 105

Sumário

PSEUDO ALESSANDRO SULL'IDENTITÀ ANALOGICA DEI PRINCIPI E DELLE CAUSE: SOLUZIONE DI UN'APORIA DI <i>METAPH. B</i> <i>Rita Salis</i>	7
A CONCEPÇÃO DE METÁFORA EM PLATÃO <i>Sônia Maria Schio</i>	41
THEORIA E PRAXIS: UMA CONCEPÇÃO KANTIANA DE IGUALDADE <i>Nythamar Fernandes de Oliveira</i>	61
A MORAL E O DIREITO NA <i>METAFÍSICA DOS COSTUMES</i> . PRINCÍPIOS METAFÍSICOS DA DOCTRINA DO DIREITO DE KANT <i>Karla Cascão</i>	75
KANT, LEITOR DE HUME: SOBRE O SENTIMENTO MORAL <i>Flávia C. Chagas</i>	87
A LIBERDADE NO DOMÍNIO DA RAZÃO EM SEU USO TEÓRICO <i>Juliano Fellini</i>	103
SOBRE O SIGNIFICADO JURÍDICO DA HISTÓRIA EM KANT <i>Cesar Tadeu Fontoura</i>	119
ÉTICA E MORALIDADE NA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES <i>Wagner de Avila Quevedo</i>	141
NIETZSCHE E A CRIAÇÃO DO ALÉM-DO-HOMEM <i>Clademir Luís Araldi</i>	161
ÉTICA E POLÍTICA EM JOHN RAWLS <i>Luiz Vicente Vieira</i>	183
O CONCEITO DE JUSTIÇA E A JUSTIFICAÇÃO DA VIDA EM SOCIEDADE SEGUNDO DAVID HUME <i>Gabriel Bertin de Almeida</i>	197

Por motivos técnicos, a revista *Dissertatio* apresenta, conjuntamente, os números 15 e 16, relativos ao ano de 2002.

Além das variadas contribuições, do Brasil e do exterior (Itália), a presente edição publica as comunicações apresentadas no *Colóquio Kant*, promovido pelo Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas, em 27, 28 e 29 de novembro de 2002, durante a reunião da Sociedade Kant Brasileira - Seção/RS.

Os editores

Estes números são dedicados à memória do Prof. Dr Cláudio Neutzling, recentemente desaparecido para a tristeza de seus muitos amigos, colegas, e para a comunidade pelotense como um todo.

PSEUDO ALESSANDRO SULL'IDENTITÀ ANALOGICA DEI PRINCIPI E DELLE CAUSE: SOLUZIONE DI UN'APORIA DI *METAPH. B*

Rita Salis

Università de Padua

Nella decima aporia del libro **B** della *Metafisica* Aristotele pone la questione se i principi delle cose corruttibili e di quelle incorruttibili sono gli stessi oppure no¹. La soluzione si trova nei capp. IV e V del libro **A**, dove Aristotele mostra che in un certo senso, cioè se si considerano in universale e per analogia, i principi sono gli stessi per tutte le cose, mentre in un altro senso, ossia se si considerano in concreto, i principi sono diversi per le diverse cose. Secondo pseudo Alessandro² Aristotele comincerebbe a risolvere l'aporia già nei capp. II e III, in cui egli getterebbe le basi per la soluzione dell'aporia. Tutta questa parte del libro costituirebbe insomma una serie di tappe la cui meta è la soluzione del problema posto nel libro **B**³.

¹ *Metaph. B* 4, 1000 a 5 ss.

² L'identità di questo autore è tuttora incerta. Per quanto riguarda il commentario di Alessandro alla *Metafisica* solo i primi cinque libri sono ritenuti autentici, mentre gli altri sono attribuiti appunto allo pseudo Alessandro. Secondo Freudenthal (cfr. *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur „Metaphysik“ des Aristoteles untersucht und übersetzt*, «Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin», Berlin 1884, *in part.* pp. 53 s.) e Tarán (cfr. *Syrianus and ps.-Alexander's commentary on Metaph. E-N*, in *Aristoteles: Werk und Wirkung*, II, a cura di P. Moraux, Berlin 1987, pp. 214-232 *passim*) pseudo Alessandro sarebbe un neoplatonico, mentre la corrente inaugurata da Praechter (cfr. recensione a CAG XXII, 2, in «Göttingische gelehrte Anzeigen», 11, 1906, pp. 882-899) sostiene che lo sconosciuto esegeta si deve identificare con Michele di Efeso, letterato bizantino vissuto a cavallo tra l'undicesimo e il dodicesimo secolo.

³ Cfr. *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, edidit M. Hayduck, Berolini, 1891 (CAG 1), 673, 24-27: «essendosi chiesto, nel libro delle aporie, se sia uno il principio di tutte le cose e se ci sia un solo elemento o se ce ne siano di più, *attraverso quanto dice e spiega* (διὰ τῶν λεγομένων τε καὶ παραδιωμένων), <Aristotele> mostra qui che non è uno solo, mentre mostrerà

Vedremo alla fine se si può concordare o meno con pseudo Alessandro. Il luogo del cap. II in cui Aristotele comincerebbe a risolvere l'aporia è 1069 b 24-5, in cui egli afferma che tutte le cose che mutano hanno materia, ma l'una diversa dall'altra. L'esegeta spiega il passo in questo modo: sia le cose sensibili corruttibili sia quelle sensibili incorruttibili hanno materia, ma mentre la materia delle prime muta da una forma all'altra, cioè assume una forma che può perdere per acquisirne un'altra, la materia delle cose incorruttibili ha solo il movimento di traslazione: così il sole, che si trova nella costellazione dell'Acquario, si sposta in quella dei Pesci⁴. Reale⁵, tenendo conto di quanto Aristotele afferma immediatamente dopo, sostiene che qui lo Stagirita intende distinguere la materia delle sostanze sensibili corruttibili, che sono soggette a generazione e corruzione e dunque al mutamento secondo la sostanza, dalla materia delle sostanze sensibili incorruttibili (il cielo, le stelle, gli astri), che invece è capace soltanto di movimento locale. Ma siccome il mutamento secondo la sostanza implica anche gli altri tipi di mutamento, le sostanze sensibili corruttibili saranno soggette anche al mutamento secondo la qualità (alterazione), secondo la quantità (aumento e diminuzione) e secondo il luogo (traslazione)⁶.

L'interpretazione di Elders⁷ segue da vicino quella di Reale: qui Aristotele starebbe affermando che tutte le cose che mutano hanno materia, ma la materia è diversa per le diverse cose: ad esempio, la materia dei corpi celesti è soltanto la capacità di spostarsi da un luogo ad un altro. Insieme col Ross, Elders giudica non necessaria la proposta di Bonitz di leggere ἄλλ' ἑτέρα ἑτέραν: il significato di ἄλλ' ἑτέραν sembra essere

viceversa che è uno solo, di modo che il principio di tutte le cose sarà uno e non uno. *In che modo ciò sia possibile lo mostreremo portando avanti il discorso*». Tengo presente anche la traduzione di I.G. Sepulveda, *Enarratio Alexandri Aphrodisei in duodecim libros de prima philosophia*, Paris 1536 (prima ed., Romae 1527).

⁴ Cfr. ps. Alex., *In Metaph.*, 673, 29-32.

⁵ Cfr. G. Reale, *Aristotele. La Metafisica*, Milano 1993, III, p. 559 n. 11.

⁶ Cfr. *Metaph.* Λ 2, 1069 b 9 ss.

⁷ Cfr. L. Elders, *Aristotle's Theology. A Commentary on book Λ of the Metaphysics*, Assen 1972, p. 94.

semplicemente che per ogni tipo di mutamento è richiesto un tipo particolare di materia. Egli rinvia a *Phys.* II 2, 194 b 9, dove Aristotele dice che per una forma differente occorre una materia differente (ἄλλω γὰρ εἶδει ἄλλη ὕλη). A distinguere i due generi di sostanze sensibili è insomma il diverso tipo di materia: le cose corruttibili hanno una materia suscettibile di generazione e corruzione, quelle incorruttibili ed eterne sono costituite da una materia capace di movimento locale⁸. Come si pone l'interpretazione di pseudo Alessandro in relazione all'esegesi degli autori moderni? La differenza riguarda evidentemente il primo tipo di materia, ossia quello delle sostanze sensibili corruttibili. Aristotele nella *Fisica*⁹ parla di una generazione e di una corruzione assolute e di una generazione e corruzione particolari. Le prime sono definite rispettivamente come mutamento «da ciò che è non-essere in senso assoluto verso la sostanza» e «mutamento dal sostrato verso un non-sostrato»; si parla invece di generazione e corruzione in senso particolare rispettivamente «ad esempio, nel mutamento dal non-bianco verso il bianco» e «quando <il mutamento> è verso la negazione contraria». La generazione e la corruzione assolute riguardano dunque il passaggio dal non-essere all'essere della sostanza e viceversa, mentre la generazione e la corruzione particolari riguardano il passaggio dal non-essere all'essere e viceversa di un aspetto accidentale della sostanza. Evidentemente l'esegesi di pseudo Alessandro non è accettabile se si intende il mutamento secondo la sostanza come generazione e corruzione assolute, perché in questo caso gli opposti tra cui avviene il mutamento non sarebbero la forma e un'altra forma¹⁰, ma la forma e la privazione di quella forma senza che esista la possibilità da parte della sostanza (in questo caso dell'essere vivente) di assumerne un'altra. Perché quale forma potrà mai assumere il singolo essere vivente dopo la sua corruzione? Il mutamento secondo la sostanza è certamente una forma di divenire, ma è un divenire che in questo caso ha un termine, perché dopo la corruzione un determinato

⁸ Cfr. *Metaph.* H 1, 1042 b 6 e Θ 8, 1050 b 21-2.

⁹ Cfr. *Phys.*, V 1, 225 a 12 ss. Traduzione di L. Ruggiu (cfr. *Aristotele, Fisica*, Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati, Milano 1995).

¹⁰ Più specificamente qui le fasi del mutamento sarebbero: forma-privazione di questa forma determinata-acquisizione di un'altra forma.

essere vivente non può più assumere alcuna forma e il processo per lui si arresta.

Se invece s'intendono generazione e corruzione in senso particolare, un essere vivente potrà assumere un'altra forma perché la corruzione in tal caso riguarderebbe non il passaggio dall'essere al non-essere assoluto, ma il passaggio da una forma ad un'altra, e allora la privazione sarebbe non la privazione in senso assoluto, ma soltanto la privazione di quella forma determinata che, ad esempio, l'individuo possedeva prima del cambiamento.

La seconda tappa del percorso di Aristotele verso la soluzione della decima aporia sarebbe costituita dal ritorno alla questione del non-essere¹¹, che qui, secondo pseudo Alessandro, viene affrontata in maniera disordinata e confusa, a causa dell'oscurità che caratterizza lo stile dell'intero libro Λ ¹². La difficoltà che ora si pone è la seguente: dal momento che si distinguono tre tipi di non-essere, da quale di questi deriverà la generazione? Pseudo Alessandro ricorda che i tre modi del non-essere sono: il falso, il non-essere in senso assoluto e la potenza¹³. Ora dal primo tipo di non-essere non può derivare la generazione perché esso riguarda solamente il nostro pensiero; il secondo è la negazione di ogni modo di essere e pertanto non può derivarne alcuna generazione; rimane il non-essere come potenza, che non è nient'altro che non-essere in atto, ossia capacità di essere in atto: da questo, quindi, avrà luogo la generazione.

Pseudo Alessandro interpreta correttamente la conclusione di Λ 2, in cui Aristotele vuole ribadire proprio il fatto che le cose differiscono non solo per la forma, ma anche per la materia, che anzi costituisce il vero criterio di differenziazione delle cose. Le cose – spiega l'esegeta – non derivano a caso le une dalle altre, bensì ognuna deriva da una cosa

¹¹ Cfr. *Metaph.* Λ 2, 1069 b 18-19.

¹² Cfr. ps. Alex., *In Metaph.*, 673, 34-6. Critiche di questo genere non sono rare nel corso del commento: cfr., ad es., poco più avanti 674, 32-3, dove l'esegeta avverte la necessità di integrare il discorso di Aristotele e 674, 8-9, dove dice che lo Stagirita si è espresso in maniera incompleta perché si era già occupato in precedenza e in maniera chiara del punto in questione.

¹³ Cfr. *ivi*, 674, 5-6.

particolare. Così l'ulivo nasce da un seme e la vite da un seme diverso e questi costituiscono quelli in potenza: dal grano, che è la spiga in potenza, deriva solo la spiga e non la vite o l'ulivo. Non corrisponde dunque a verità il detto di Anassagora che «tutte le cose erano insieme», cioè che tutte le cose sarebbero derivate dall'insieme di tutte le omeomerie: in questo modo non si spiegherebbero la differenza e la molteplicità, tanto più che egli ammette anche un'Intelligenza che è unica. Inoltre, se le materie prossime fossero le stesse per tutte le cose, tutto sarebbe uno.

A conclusione del discorso fatto – prosegue pseudo Alessandro – Aristotele dice che le cause ed i principi sono tre: materia, forma e privazione, e che è necessario ricercare se la materia e la forma si generino oppure no¹⁴. Innanzitutto bisogna chiarire di quale natura sono la materia e la forma non soggette a generazione. Aristotele a questo scopo usa l'espressione: «λέγω δὲ τὰ ἔσχατα»¹⁵. Secondo Elders¹⁶ e Ross¹⁷ pseudo Alessandro attribuisce a ἔσχατος due significati diversi per 'materia' e 'forma', cioè intende indicare rispettivamente la materia ultima e la forma prossima¹⁸, mentre per entrambi qui Aristotele parla dei principi prossimi. A me pare invece che pseudo Alessandro dica chiaramente che Aristotele indica con τὰ ἔσχατα la forma e la materia ultime. I problemi

¹⁴ In 674, 36-675, 1 ps. Alex. dice che si deve ricercare se si generano materia, forma e privazione: in realtà Arist., com'è ovvio, non fa alcun accenno all'ingenerabilità della privazione.

¹⁵ *Ivi*, 1069 b 36.

¹⁶ Cfr. Elders, *op.cit.*, p. 98.

¹⁷ Cfr. W.D. Ross, *Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary*, Oxford 1953³, II, p. 354.

¹⁸ Ad es. la forma Socrate, che è la forma ultima, come opposta alla forma carne, che è la forma prossima. Cfr. ps. Alex., *In Metaph.*, 675, 5-6. Il fatto che l'esegeta in 676, 9 chiami la carne "materia", non è contraddittorio: uno dei concetti fondamentali della filosofia di Aristotele, infatti, è quello di *ilemorfismo*, per il quale ogni cosa è composta di materia e forma, e quindi da due livelli o principi ontologici intrinseci, che però non sono contrastanti. La materia è inseparabile dalla forma, sicché quando definisco l'uomo e dico che è carne, in quanto è una materia formata, intendo dire che è materia o forma inseparabilmente.

da discutere sono quindi due: il riferimento di τὰ ἕσχατα ai principi 'prossimi' e l'interpretazione che Ross ed Elders danno a loro volta dell'esegesi di pseudo Alessandro.

Ma andiamo con ordine e cominciamo col vedere quale differenza intercorre tra principi 'ultimi' o 'primi' e principi 'prossimi', partendo dalla materia.

Possiamo dire che per Aristotele esistono quattro tipi di materia:

1. la materia prima, cioè fondamentale e che possiamo chiamare anche "ultima" a seconda che si parta da ciò che le è più lontano o da questa stessa. Essa è pura potenza, assolutamente priva di determinazioni: non è né fuoco né terra né bronzo, ma è ciò che può diventare fuoco, terra e bronzo; non è ciò che noi comunemente chiamiamo materia (cioè le cose materiali), bensì è analoga a quella che Platone nel *Timeo* chiama "principio", "ricettacolo", "spazio", ecc.¹⁹: insomma è quella che costituisce il sostrato di ogni forma di divenire;

2. i quattro elementi materiali teorizzati da Empedocle: il fuoco, l'acqua, l'aria e la terra, che compongono ogni cosa: essi fungono unicamente da causa materiale, mentre l'elemento di distinzione e determinazione è dato dalla forma;

3. distinguiamo due livelli: uno naturale ed uno artificiale. Quest'ultimo è quello della tecnica, che dà luogo agli artefatti, ad esempio un mobile. A livello naturale o fisico, conservandosi sempre la mescolanza dei quattro elementi, distinguiamo un piano inorganico (ad esempio un minerale) e un piano organico, quest'ultimo distinto nei tre livelli dei vegetali, degli animali e dell'uomo;

4. i quattro umori presenti nell'uomo e negli animali superiori²⁰: il sangue, il flemma (cioè la linfa, i sieri, il muco nasale e intestinale e la saliva), la bile gialla, l'atrabile o bile nera²¹.

¹⁹ Cfr. *Tim.*, 48 B ss. Cfr. Platone, *Timeo*. Introduzione, traduzione, note, apparati e appendice iconografica di G. Reale, Milano 1994.

²⁰ Questa è una schematizzazione operata inizialmente dal medico Polibo, genero di Ippocrate.

²¹ Vedi Ippocrate, *La natura dell'uomo*, § 5, in M. Vegetti, *Opere di Ippocrate*, Torino 1965, pp. 418 ss.

Le materie appartenenti a questi ultimi tre livelli sono 'prossime', concrete, (*materia secunda*), perché sono più vicine all'individuo generato, mentre il primo tipo di materia è più lontano da lui. Per quanto riguarda la forma, come rilevato dallo stesso Ross, la forma ultima, è, ad esempio Socrate, cioè la forma sostanziale specifica, mentre la forma prossima è la carne²²: come per il primo tipo di materia, anche la forma ultima si può chiamare indifferentemente 'prima'.

Ross ed Elders deducono che in Λ 3 si parli dei principi 'prossimi' dal fatto che Aristotele riporta l'esempio della sfera di bronzo, cioè non dei principi fondamentali, bensì della materia e della forma concrete, dei principi immediatamente implicati nel mutamento accidentale²³. Ma, mi pare, l'esempio della sfera di bronzo, porterebbe a dare ragione ai due interpreti moderni se non si tenesse conto del fatto che qui "sfera" e "bronzo" potrebbero non dover essere presi alla lettera, perché potrebbero stare per "forma ultima" (ossia per forma sostanziale specifica) e per "materia ultima" (o, che è lo stesso, "prima"). Riguardo poi al significato che pseudo Alessandro attribuisce a ἔσχατος mi pare assolutamente arbitraria la teoria di Elders e Ross, perché è evidente che per lui materia e forma sono ἔσχατα esattamente nello stesso senso e dal testo non emerge nessun elemento che possa far pensare ad una distinzione²⁴.

Aristotele passa poi a distinguere quattro tipi di generazione:

1. *naturale*
2. *artificiale*
3. *spontanea*
4. *casuale*

²² Cfr. anche sopra, n. 18.

²³ Ma per ammissione dello stesso Elders (cfr. *op. cit.*, p. 98), qui τὰ ἔσχατα potrebbe indicare indifferentemente materia e forma ultime o prossime, a seconda del punto di vista da cui si esamina il mutamento.

²⁴ Cfr. ps. Alex., *In Metaph.*, 674, 32-675, 16 *passim*.

Tutto ciò che si genera o per arte o per natura e che è esso stesso sostanza, è sinonimo della sostanza da cui si genera. Elders²⁵, Ross²⁶ e Reale²⁷ concordano nel dire che qui Aristotele non intende la sostanza come causa materiale, bensì come causa efficiente. La sostanza ha la stessa forma della cosa che da essa deriva²⁸. Così la casa deriva dalla forma della casa che si trova nella mente dell'architetto, e l'uomo viene generato dall'uomo. Mentre però il principio della tecnica non si trova in ciò che viene prodotto, bensì appunto nella mente dell'artefice, il principio della natura risiede proprio in ciò che viene generato: infatti, dice Aristotele, «l'uomo genera l'uomo». Secondo pseudo Alessandro quest'esempio dev'essere collegato con 1070 a 4-5. Ma Ross²⁹ sostiene che se fosse stato inserito dopo *ἐκάστη ἐκ συνωνύμου γίγνεται οὐσία*, si sarebbe interrotto il collegamento con *τὰ γὰρ φύσει οὐσία καὶ τὰ ἄλλα*. Così è meglio supporre o che Aristotele abbia inserito quell'esempio colà per trascuratezza o distrazione oppure che un copista lo abbia ripreso dalle rr. 27-28. Ciò nondimeno, il fatto che le parole compaiano in quest'ordine ancora all'epoca dello pseudo Alessandro rende improbabile quest'ultima seppur interessante ipotesi. Considerando comunque l'esempio dal punto di vista filosofico, bisogna dire che, mentre per Platone l'uomo è uomo perché c'è un'Idea trascendente di uomo di cui l'uomo singolo partecipa, per Aristotele la generazione è un fatto puramente naturale, anche se ha come causa prima (ma remota) il Primo motore immobile. Elders³⁰ rileva come nel *Protrettico* lo Stagirita attribuisca alla natura un ruolo prioritario rispetto all'arte (l'arte è solo un'imitazione della natura) e asserisca inoltre che la natura possiede una razionalità immanente: ciò però non significa, mette bene in guardia Elders, che vi sia in essa una qualche attività di pensiero.

²⁵ Cfr. Elders, *op. cit.*, p. 99.

²⁶ Cfr. Ross, *op. cit.*, II, p. 354.

²⁷ Cfr. Reale, *Metaph.*, III, p. 562 n. 3.

²⁸ Cfr. *S. Thomae Aquinatis in duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, M.R. Cathala-R.M. Spiazzi, Torino 1950, n° 2444.

²⁹ Cfr. Ross, *op. cit.*, II, p. 355.

³⁰ Cfr. Elders, *op. cit.*, p. 101.

A questo punto pseudo Alessandro propone una possibile duplice interpretazione della frase: «perché le sostanze naturali e le altre». Lo Stagirita sottolineerebbe il carattere sostanziale non solo delle cose che si generano per natura, bensì anche di quelle che sono prodotte dalla tecnica; oppure affermerebbe che entrambe si generano da sostanze.

Restano ancora da esaminare le altre due cause della generazione, ossia il caso e la spontaneità. Per Aristotele queste sono insuccessi, errori e privazioni delle altre due e si definiscono solo in rapporto alla natura e all'arte. La spontaneità ha a che fare con la natura e costituisce quindi un insuccesso della natura. Per gli antichi generazione spontanea era, ad esempio, quella dei vermi, i quali si riteneva che nascessero spontaneamente dalla putrefazione della carne, e quella di un seme che diventa ulivo da sé. Questa posizione aristotelica dipende dalla sua concezione della "teleologia immanente", che interessa anche la natura inanimata. Il termine "teleologia" indica una dottrina della finalità che in quanto tale si contrappone al meccanicismo, che invece considera il divenire come risultante da un processo che è puramente casuale e che caratterizza le concezioni naturalistiche, positivistiche e materialistiche della natura. Con Platone ed Aristotele ci troviamo su un fronte totalmente diverso: per entrambi tutto ciò che avviene nel mondo avviene in vista di un fine, sicché, si può dire, l'universo è un sistema di cause finali, alle quali le cause materiali e meccaniche sono subordinate. Per Aristotele nessuno degli enti esiste invano, ma ogni cosa ha un fine a cui tende: niente e nessuno è inutile, ma ogni essere, piccolo o grande, intelligente o irrazionale esiste perché deve adempiere ad un compito: la realizzazione di sé e, attraverso questa, la completezza dell'universo. Ogni cosa perciò è indispensabile e, in quanto tale, ha valore.

L'ultimo tipo di generazione abbiamo detto che si definisce in rapporto all'arte e riguarda la produzione di un oggetto indipendentemente dalle cause che intervengono normalmente nelle produzioni artistiche.

In Δ 1 Aristotele ha distinto tre generi di sostanze. Ci sono però anche tre significati o modi di essere della sostanza: la materia, la forma e la privazione, per indicare i quali pseudo Alessandro usa il termine "triade". La materia viene definita da Aristotele «un alcunché di determinato solo in

apparenza»³¹ e pseudo Alessandro spiega il significato di queste parole con un esempio abbastanza goffo: se noi immaginiamo la materia di Socrate che è costituita da carni, nervi, ossa e dalle altre parti corporee (evidentemente qui s'intende la materia prossima), disposta in maniera disordinata e in contatto estrinseco come i chicchi di grano in un mucchio, di modo che in fondo si trovino le mani, il fegato e la milza e più sopra la testa e lo stomaco e sopra ancora i piedi e gli intestini, allora la materia è determinata solo in apparenza. Infatti la materia non unifica da sé le parti della sostanza: per questo si richiede l'intervento della natura, cioè della forma e del fine, che è appunto il secondo significato di sostanza della nuova triade: solo acquistando ordine e coesione Socrate è Socrate in realtà, e non secondo l'immaginazione. Egli è sostanza perché gli elementi di cui è composto sono dominati e unificati dalla natura, ossia dalla forma.

Il terzo modo di essere della sostanza deriva dall'unione dei primi due ed è l'individuo, la sostanza propriamente indivisibile, ad esempio Socrate e Callia. In alcuni casi – dice Aristotele – come per gli artefatti, non esistono idee separate dalle cose e che sussistono di per sé (in realtà, secondo Aristotele, non esistono Idee separate in nessun caso), a meno che non s'intenda per "idea" l'arte del costruire³², ossia la forma che si trova nella mente dell'artefice e che costituisce un tutt'uno con l'azione per mezzo della quale egli pone in essere gli oggetti. Delle forme, poi, non esiste né generazione né corruzione ed esse «sono o non sono in altro modo»³³. Pseudo Alessandro paragona queste forme ai punti, dicendo che si producono e scompaiono non con un processo temporale, bensì in un istante³⁴.

Lo Stagirita ora dice che Platone a ragione non ammetteva idee di artefatti, dal momento che se idee ci sono, ci sono solamente delle sostanze naturali e distinte – dice pseudo Alessandro – dalle cose di quaggiù³⁵. Sennonché noi sappiamo dai dialoghi platonici che egli ammetteva idee

³¹ *Metaph.* Λ 3, 1070 a 10; cfr. Thom., *In Metaph.*, n° 2446.

³² Cfr. *Metaph.* Λ 3, 1070 a 13-15.

³³ *Ivi*, 1070 a 15-16; cfr. Thom., *In Metaph.*, n° 2448.

³⁴ Cfr. E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Padova 1977, p. 204.

³⁵ Cfr. ps. Alex., *In Metaph.*, 677, 16.

degli artefatti³⁶: nella *Repubblica*, ad esempio, ammette l'idea del letto³⁷. Allora com'è che Aristotele attribuisce questa teoria al suo maestro? Una possibile spiegazione, che proviene da uno dei frammenti del commento autentico di Alessandro conservatoci da Averroè³⁸, è che probabilmente il riferimento qui non è a Platone, bensì ai Platonici³⁹. Secondo L. Robin e H. Cherniss⁴⁰, invece, Aristotele avrebbe frainteso Platone: quest'ultimo infatti avrebbe rifiutato solo le idee degli artefatti che sono delle mere imitazioni. Cherniss sostiene addirittura che per Platone non esisteva alcuna differenza tra natura e arte. Per Elders è preferibile assumere che Platone abbia ammesso le idee di prodotti artificiali ma ne abbia ristretto il numero limitandolo a quelli che hanno un'unica materia, una certa unità naturale e che sono sostanze.

Pseudo Alessandro ritiene che οἶον... τελευταία (1070 a 19-20) sia da collegare con ὅσα... ὑποκείμενον (1070 a 10-11). In questo modo, però, nella r. 19 sarebbe preferibile leggere ἀλλ'οὐ: non ci sono idee di carne e fuoco⁴¹. Il senso del discorso potrebbe essere che le cose naturali sono una materia dell'altra e allora Aristotele avanzerebbe qui un'altra critica nei confronti della teoria delle Idee, giacché osserverebbe che non esistono idee di sostanze naturali, le quali costituiscono materia di altre cose naturali⁴².

Per Aristotele – spiega pseudo Alessandro – le cause efficienti esistono anteriormente agli effetti: così Sofronisco precede nel tempo

³⁶ Cfr. E. Berti, *op. cit.*, Padova 1977, p. 204; cfr. G. Reale, *Metaf.*, I, pp. 269 ss. e Id., *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della Metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*, Milano 1993¹¹, pp. 539 ss.

³⁷ Cfr. *Resp.*, X, 586 A-597 D.

³⁸ Cfr. Genequand C., *Ibn Rushd's Metaphysics. A Translation with Introduction of Ibn Rushd's Commentary on Aristotle's Metaphysics, Book Lam*, Leiden 1986, pp. 100-01.

³⁹ Ross, *op. cit.*, II, p. 356.

⁴⁰ Cfr. Elders, *op. cit.*, pp. 108-09.

⁴¹ *Ivi*, p. 109.

⁴² Cfr. C.A. Viano, *Aristotele, La Metafisica*, Torino 1974 (rist., Milano 1992), p. 500 n. 1.

Socrate e l'architetto la casa. Le cause formali invece coesistono con l'oggetto (ad esempio la sfera di bronzo esiste unitamente alla sfericità, che è la forma della stessa, e la salute esiste unitamente a colui che è sano), dunque le forme non possono sussistere di per sé e separatamente dalla cosa di cui sono forme. Lo Stagirita starebbe avanzando un'ulteriore critica alla tesi della sussistenza in sé e per sé delle forme⁴³.

L'ultima questione posta prima dell'esplicita soluzione dell'aporia di **B** è se è possibile che le forme, una volta separate dalla materia, continuino ad esistere. Ma, dal momento che l'anima è la forma del corpo, la domanda, più in particolare, diventa: può l'anima continuare ad esistere dopo la morte del corpo? Aristotele risponde che solo una parte dell'anima, cioè quella intellettuale, sopravvive; la vegetativa e la sensitiva, invece, periscono col corpo. C'è da dire che Aristotele non si è mai direttamente occupato del problema dell'immortalità dell'anima. Nel *Corpus* troviamo soltanto qualche accenno, che non consente evidentemente di attribuirgli nessuna teoria. È possibile che egli avesse affrontato l'argomento in un trattato perduto, ma questa è soltanto una congettura e la questione è destinata a rimanere aperta.

Pseudo Alessandro dice che, essendo manifeste le cause di tutte le cose, non è necessario ammettere l'esistenza delle Idee per spiegare la generazione: la salute deriva dall'arte medica, che è la nozione e la forma della salute. Qui lui ha presente *Metaph.* Λ 10 1075 b 10, dove Aristotele afferma che in un certo senso la medicina s'identifica con la salute, collegando la causa efficiente non alla causa formale, come qui fa il suo commentatore, ma a quella finale. Possiamo spiegare questo punto dicendo che andrebbero distinti l'efficienza nella produzione di artefatti da quella che si realizza nel mondo vivente. Lo Stagirita sostiene nel *De anima* e nelle altre opere biologiche che l'anima dei viventi è al tempo stesso causa formale, efficiente e finale. Nel caso invece delle tecniche noi potremmo dire che, ad esempio, il medico, che è causa efficiente della salute del malato, ha, nella sua mente, precisamente quella che pseudo Alessandro chiama la nozione e la forma della salute, un'idea, un progetto di salute che egli intende procurare al malato. La forma della salute è nella mente del medico

⁴³ Cfr. Reale, *Metaf.*, I, p. 566 n. 16.

e in questo senso s'identifica con lui. Al tempo stesso la salute è l'obiettivo che il medico intende perseguire e così il fine s'identifica con l'agente, nel senso che è ciò che lo muove ad agire. Ciò nondimeno, è altrettanto vero che la salute è una determinazione che riguarda e che dev'essere procurata al corpo malato. Dunque sia come determinazione formale, sia come scopo da conseguire, la salute dipende dall'agente, cioè dal medico, ma principalmente riguarda il paziente, cioè il malato. Infine, se dal piano operativo del medico passiamo al piano conoscitivo della tecnica e della scienza medica, possiamo pur dire che la tecnica medica è la nozione e la forma della salute, ovvero s'identifica con esse nel senso che quelle costituiscono il suo oggetto, ciò di cui essa si occupa.

Nel cap. IV troviamo finalmente la soluzione dell'aporia che prosegue per tutto il cap. V⁴⁴: secondo Aristotele, se si considerano in universale e per analogia⁴⁵, i principi sono gli stessi per tutte le cose; se invece si considerano le cose particolari e concrete, sono diversi. Pseudo Alessandro spiega il primo caso dicendo che, siccome materia, forma e privazione sono principi comuni a tutte le cose e tutte le cose sono soggette ad essi, in questo senso i principi sono gli stessi: ad esempio il bronzo è materia della statua, una certa figura è la sua forma, la privazione è la forma di cui la statua è priva; così il legno è la materia della porta, la forma è una certa configurazione che la porta assume, la privazione è, daccapo, la forma di cui essa manca. Evidentemente pseudo Alessandro fraintende il genuino pensiero di Aristotele per quanto riguarda la privazione, perché per lo Stagirita la privazione non è la forma di cui la cosa manca in generale, (ad esempio quella della porta che è priva della forma della cassetta), ma è la mancanza di quella forma determinata che l'oggetto avrà (la forma del legno dev'essere adatta ad una porta, se si vuol costruire una porta, non può essere la forma di una cassetta).

Se invece consideriamo le cose in particolare, abbiamo detto, i principi sono diversi: la materia, la forma e la privazione della statua sono

⁴⁴ Cfr. M. Crubellier, *Metaphysics Λ 4*, in *Aristotle's Metaphysics Λ*. Symposium Aristotelicum, edited by M. Frede and D. Charles, pp. 141 ss.

⁴⁵ Secondo Berti i principi possiedono un tipo di identità che non implica comunque l'univocità dell'essere (cfr. *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova 1965, pp. 56 s.).

diverse da quelle della porta e ancora diverse sono quelle di Socrate. Se i principi sono gli stessi per analogia, sono dunque diversi per le diverse cose, in quanto l'identità tra i principi è esclusivamente un'identità di rapporto o di funzione, nel senso che ogni principio sta sempre nel medesimo rapporto con la cosa di cui è principio⁴⁶. L'identità analogica non implica l'identità specifica né quella numerica, ma soltanto identità di funzione: i principi, cioè, sono diversi e tuttavia svolgono sempre la medesima funzione.

Così anche la causa efficiente in universale è identica per tutte le cose; riguardo alle cose concrete e particolari, invece, è diversa: causa efficiente di Socrate infatti è Sofronisco, mentre causa efficiente della statua è lo scultore.

Pseudo Alessandro chiama «prossime e composte (προσεχῆ καὶ συντεταγμένα)»⁴⁷ le cose che implicano la diversità dei principi. Il termine *προσεχής* viene usato anche da Plotino, il quale appunto parla di principi prossimi, particolari e immediati, e da Proclo, il quale parla di causa prossima⁴⁸: è probabile che pseudo Alessandro abbia letto entrambi.

In conseguenza di quanto finora è stato detto – dice l'esegeta – si presenta la seguente questione: gli elementi delle categorie sono gli stessi o sono diversi per tutte le cose? La risposta – spiega pseudo Alessandro – è che sono diversi: Aristotele dimostra questo punto attraverso tre momenti e «in base a una divisione»⁴⁹.

1) Se ci fosse un solo elemento di tutte le cose, sarebbe o una categoria, o un elemento che è al di fuori delle categorie. Ma non può essere al di fuori delle categorie: l'elemento infatti precede nel tempo ciò di cui è elemento e quindi, se ci fosse un elemento comune alle categorie, esso sarebbe anteriore alle stesse. Ma le categorie sono i supremi generi dell'essere e nulla può precederle nel tempo. L'elemento, poi, non può essere costituito da una delle categorie, perché allora in che modo dalla

⁴⁶ Cfr. Id., *Arist. dalla dial.*, p. 317.

⁴⁷ Ps. Alex., *In Metaph.*, 678, 22-23.

⁴⁸ Liddell H.G.- Scott R.- Jones H.S.: *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1968¹⁶, s.v. Quanto a τὰ συντεταγμένα cfr. *ivi*, s.v.

⁴⁹ Ps. Alex., *In Metaph.*, 678, 37.

sostanza potrebbe derivare un'altra categoria o, viceversa, da una categoria derivare la sostanza? Dalla sostanza deriva sempre una sostanza ed essa non può che derivare da un'altra sostanza⁵⁰.

2) Quest' argomentazione è identica alla precedente, «ma procede in modo diverso»⁵¹. Prima Aristotele si è basato sul fatto che l'elemento viene prima di ciò di cui è elemento, ora dice che l'elemento è diverso da ciò di cui è elemento: nessuna cosa consiste nella semplice somma dei suoi elementi; Socrate è composto di fuoco, acqua, aria e terra, ma è diverso da essi e la lettera *B*, che è un elemento della sillaba *BA*, è diversa da questa, perché *BA* rappresenta qualcosa di nuovo rispetto a *B* e *A* presi singolarmente. Se dunque ci fosse un unico elemento delle categorie, dovrebbe essere diverso da tutte le categorie, e allora non sarebbe né sostanza, né relazione né nessun'altra delle categorie.

3) Secondo i Platonici principi supremi delle cose erano l'Uno e l'Essere, ma anche questo è impossibile. Infatti, in base al principio sopra stabilito secondo cui gli elementi sono diversi da ciò di cui sono elementi, se l'Uno (non però l'Uno assunto in senso assoluto perché, in tal caso, non sarebbe neppure uno; anzi, come Platone dimostra nel *Parmenide*, neppure esisterebbe!) e l'Essere fossero elementi di tutte le cose, nessuna cosa sarebbe una né essere. Ma l'Uno e l'Essere si predicano e ineriscono a ciascuno dei composti ed anche alle cose semplici, giacché ogni cosa è ed è una. Inoltre la sostanza e le altre categorie sarebbero non-essere e non-uno e la sostanza sarebbe e non sarebbe sostanza e la relazione sarebbe e non sarebbe relazione, il che è autocontraddittorio e impossibile. Ma, secondo il nostro commentatore, v'è anche un altro modo di intendere questo punto: poiché, daccapo, l'elemento è diverso da ciò che da esso deriva, allora o lo stesso essere sarà non-essere, oppure lo saranno le cose

⁵⁰ A proposito di quest'argomentazione Berti osserva che per Aristotele i principi e gli elementi delle sostanze e delle relazioni non possono essere gli stessi perché oltre le categorie non vi è nulla di comune, mentre un elemento uguale per tutte le categorie dovrebbe essere anteriore e al di là di queste. Secondo Berti «*ἡ κοινόν*, sulla cui esclusione si fonda tutto l'argomento, è evidentemente un presunto genere uno, includente in sé tutte le categorie, cioè tutto l'essere» (cfr. *L'un.*, pp. 55 s.).

⁵¹ *Ivi*, 679, 12.

che derivano da esso: è impossibile infatti che sia essere e l'elemento e ciò che da esso deriva. Applicando ciò alle categorie, se diciamo che la sostanza è un elemento, si verificano due casi: o la sostanza non sarà sostanza, o non lo saranno le cose che derivano da essa, ad esempio Socrate e Platone. Secondo Elders⁵² quanto Aristotele afferma ora sull'Essere e sull'Uno era già implicitamente escluso in 1070 b 1-3 e perciò non fa altro che intralciare la prosecuzione del discorso. Per Berti⁵³ quest'argomentazione mira a distruggere «una possibile scappatoia rimasta ai platonici», quella cioè di dire che, siccome l'Uno e l'Essere sono realtà intelligibili, sono diversi dalle cose (sensibili) di cui sono elementi. Aristotele risponde che, siccome l'Uno e l'Essere si predicano di ciascun sensibile, questi intelligibili non possono costituire un genere a sé stante al di fuori delle categorie.

Alla domanda se i principi siano gli stessi o se siano diversi per tutte le cose bisogna perciò rispondere in questo modo: in universale e per analogia sono identici (cioè in quanto tutte le cose hanno come principi materia, forma, privazione e causa efficiente), riguardo invece alle cose particolari sono distinti (ad esempio la materia, la forma, la privazione e la causa efficiente della statua sono diverse da quelle dell'animale). I principi possiedono un'identità che non implica l'univocità dell'essere⁵⁴.

Per chiarire la tesi dell'identità analogica Aristotele riporta il seguente esempio: per quanto attiene alle cose sensibili, il caldo è la forma, il freddo è la privazione, mentre la materia è ciò che «in primo luogo e per sé»⁵⁵ è entrambi in potenza, cioè può diventare l'uno e l'altro⁵⁶. Secondo pseudo Alessandro il «per sé» significa che se il bianco diventa freddo, non è che il bianco in sé diventi freddo, bensì il suo sostrato, la materia. E sia la forma, sia la privazione, sia la materia, sia ciò che da essi deriva sono sostanze. Aristotele – dice – ha già esaminato questo concetto nel capitolo

⁵² Cfr. Elders, *op. cit.*, p. 116.

⁵³ Cfr. Berti, *L'un.*, p. 56.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Metaph.*, Λ 4 1070 b 13.

⁵⁶ Cfr. Thom., *In Metaph.*, n° 2465.

precedente⁵⁷, ma lo riprende qui probabilmente per evitare una certa confusione che potrebbe sorgere a causa della semplicità ed elementarità degli esempi: caldo e freddo sono qualità rispettivamente del fuoco e dell'acqua, ma non bisogna dimenticare che forma e materia sono sostanze, così come sostanze sono le cose che da esse derivano⁵⁸. «La cosa prodotta», dice Aristotele, «è necessario che sia diversa dagli elementi»⁵⁹, cioè una cosa non è la semplice somma degli elementi, bensì è una nuova realtà⁶⁰: Socrate, ad esempio, non è dato semplicemente dall'insieme dei suoi elementi, ma è qualcosa di nuovo, di più concreto, rispetto al quale gli elementi sono soltanto "momenti".

Secondo pseudo Alessandro 1070 b 15-16 dev'essere collegato con 1070 b 8-9. Elders non vede la necessità di tale spostamento⁶¹ ma il nostro commentatore sostiene che il passo così ricostruito conferma il fatto che, in quanto gli elementi sono diversi dalle cose di cui sono elementi, allora la sostanza non sarebbe sostanza né la relazione relazione, se si ammette che principi di tutte le cose sono l'Uno e l'Essere.

A questo punto lo Stagirita introduce altri due esempi per chiarire la tesi dell'identità analogica dei principi. Pseudo Alessandro riporta solo quello del giorno e della notte⁶², e dice che la luce è la forma, il buio la privazione: dall'aria e dalla luce, ossia dalla materia e dalla forma, deriva il giorno; dall'aria e dal buio, cioè dalla materia e dalla privazione, deriva la notte. L'altro esempio era quello per cui dal bianco che è la forma, dal nero che funge da privazione e dalla superficie che è la materia derivano i colori. In virtù di quanto specificato sopra, possiamo dire che tra luce e bianco, buio e nero e aria e superficie c'è un'identità di rapporto o di funzione: come la luce sta al bianco così il buio sta al nero e l'aria alla superficie. L'analogia pertanto implica un'identità di rapporto, ma insieme la differenza dei singoli

⁵⁷ Cfr. *Metaph.* Λ 3, 1070 a 9-13

⁵⁸ Cfr. Reale, *Metaf.*, III, p. 569 n. 8.

⁵⁹ *Metaph.* Λ 4 1070 b 15-16.

⁶⁰ Cfr. Elders, *op. cit.*, p. 118.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Cfr. *Metaph* Λ 4 1070 b 21.

termini⁶³. Si tratta di quella che il pensiero medievale chiamerà “analogia di proporzionalità”, che consiste appunto nell’identità di rapporto fra termini diversi.

Come si è già accennato, oltre a materia, forma e privazione, che sono cause *intrinseche* o *immanenti* alle cose, v’è anche una causa *estrinseca* o *esterna*⁶⁴, che viene dal di fuori e non è interna alle cose: «il principio motore o efficiente»⁶⁵. Se infatti materia, forma e privazione, ovvero il sostrato e i due contrari, sono necessari per giustificare la possibilità del divenire, non sono tuttavia sufficienti per spiegare l’esistenza effettiva di una cosa, perché bisogna insieme ricercare anche che cos’è che produce il divenire e in virtù di che cosa esiste il divenire⁶⁶: se si vuole avere scienza⁶⁷ di una cosa bisogna ricercarne la causa, il perché. E la tesi dell’identità analogica e della differenza in concreto vale per i principi intrinseci e per i principi estrinseci, quali appunto la causa motrice.

Materia, forma e privazione sono principi, cause ed elementi; la causa efficiente, invece, è causa ma non è un principio né un elemento. Questo concetto ben si comprende anche dall’esegesi di pseudo Alessandro: il principio, spiega l’esegeta, è più generale dell’elemento: mentre ogni elemento è un principio, non ogni principio è un elemento; così Sofronisco è principio di Socrate, ma non è un suo elemento, e l’architetto è principio della casa che costruisce ma non ne è un elemento. Per Aristotele, allora, gli elementi intesi in senso analogico sono tre: forma, materia e privazione. Elders⁶⁸ sostiene che *κατ’ αναλογίαν* sembra riferirsi non al fatto che i principi analogici sono attivi nei diversi generi (ad esempio forma e privazione sono attive sia negli esseri viventi sia negli artefatti), ma piuttosto al fatto che materia, forma e privazione non sono principi nello

⁶³ Cfr. anche Reale, *Metaf.*, III, pp. 569-70 n. 9.

⁶⁴ Cfr. Thom., *In Metaph.*, n° 2468.

⁶⁵ Ps. Alex., *In Metaph.*, 681, 1.

⁶⁶ Cfr. Berti, *Arist. dalla dial.*, p. 304.

⁶⁷ Cfr. *Metaph.* A 1, 981 a 28-30, in cui Aristotele distingue tra esperienza intesa come conoscenza del ‘che’ (τὸ ὄντι) e scienza intesa come conoscenza del ‘perché’ (τὸ διὸτι).

⁶⁸ Cfr. Elders, *op. cit.*, p. 119.

stesso senso: la forma è il principio per eccellenza, materia e privazione lo sono solamente in relazione ad essa.

Il principio esterno, dicevamo, è la causa efficiente e, mentre il termine "causa" indica anche i principi immanenti, "elemento" indica solo materia, forma e privazione⁶⁹. La causa efficiente produce moto e inerzia (chi si muove, ad esempio, può arrestare il suo moto) e pertanto «è un principio e una sostanza»⁷⁰.

Tre sono dunque gli elementi e quattro le cause ed i principi⁷¹ e il teorema dell'analogicità dei principi vale per tutti: anche la causa efficiente sarà identica analogicamente, ma concretamente distinta nelle diverse cose. Ad esempio – spiega pseudo Alessandro – per quanto attiene agli animali, il corpo è la materia, la salute la forma, la malattia la privazione, l'arte medica la causa efficiente; così la casa sarebbe la forma, il disordine la privazione, i mattoni fungerebbero da materia e l'architetto da causa efficiente.

Il prossimo passo che Aristotele compie è quello d'identificare la causa efficiente e la causa formale, di modo che le cause da quattro si riducono a tre⁷². Pseudo Alessandro dice che tale riduzione era già stata fatta nella *Fisica*⁷³. La causa motrice per le sostanze naturali, ad esempio l'uomo, dice Aristotele, è l'uomo stesso. Secondo l'esegeta lo Stagirita parla degli uomini che esistono in natura «a causa dell'uomo in sé»⁷⁴, cioè l'idea di uomo non esiste in natura: causa motrice delle sostanze naturali è sempre un individuo che condivide la stessa forma con ciò che manda ad effetto⁷⁵, mentre causa degli oggetti artificiali è la forma che si trova nella mente dell'artefice. Anzi questa s'identifica con l'arte di costruire la casa, così come la salute coincide con la stessa arte medica. Aristotele considera

⁶⁹ Cfr. Ps. Alex., *In Metaph.*, 681, 7-9.

⁷⁰ *Metaph.* Δ 4, 1070 b 24-25. Elders (*op. cit.*, pp. 119-20) sostiene che Aristotele aggiunge *ἰστέον* perché la causa motrice è anche capace di arrestare il processo cosmico.

⁷¹ Cfr. anche Reale, *Metaph.*, III, p. 570 n. 10.

⁷² Cfr. Elders, *op. cit.*, p. 121.

⁷³ Cfr. ps. Alex., *In Metaph.*, 681, 17. Il riferimento è a *Phys.*, II 7, 198 a 26.

⁷⁴ Ps. Alex., *In Metaph.*, 681, 16.

⁷⁵ Cfr. Reale, *Metaph.*, III, pp. 570-71 n. 12.

la salute una qualità naturale: l'arte medica deve procurare la salute al corpo che deve ottenerla. Però la medicina è così importante che specificamente s'identifica con la salute stessa: la medicina, ossia l'arte del risanare o, meglio ancora, la sostanza e il "concetto" di medicina, s'identifica con la salute. In questo modo la causa efficiente si riduce a quella formale e le cause da quattro diventano tre. Ma si badi bene che questo avviene solo sotto un certo aspetto: la causa dell'uomo è sì un altro uomo che ha la stessa forma di colui che viene generato, ma essi sono due individui ben distinti; così l'architetto non coincide con l'Idea della casa perché, se così fosse, potrebbe costruire solo quella⁷⁶.

Aristotele ha detto che le cause sono quattro e precisamente la causa materiale, formale, efficiente e la privazione, quindi si potrebbe notare una divergenza tra questa classificazione e quella di *Metaph. A*. Là infatti lo Stagirita stabilisce che le cause, per quanto riguarda il mondo del divenire, sono: la causa materiale, formale, efficiente e finale, e non possono essercene delle altre in quanto coloro che hanno indagato in questo campo hanno trovato solo queste. Le prime tre coincidono con le cause enumerate nel nostro libro, ma in quest'ultimo c'è in più la privazione ed è assente la causa finale. Questa difficoltà è tuttavia soltanto apparente: la privazione non è che privazione della forma e quindi rientra perfettamente in essa; la causa finale, poi, è la stessa forma considerata come termine del divenire⁷⁷.

Il cap. IV si conclude con un accenno al Primo motore immobile (Aristotele non può qui riferirsi al sole, il quale è causa della generazione e della corruzione perché agisce in modo sempre diverso)⁷⁸. Il Dio di Aristotele è causa efficiente e non formale ed è principio e causa di tutto individualmente, non per analogia. Esso infatti è uno di numero e permette la sussistenza di una molteplicità di altri principi (gli altri motori immobili), i quali sono uno di numero e uno di specie e identici solo per analogia: a

⁷⁶ *Ivi*, pp. 570-71 n. 12.

⁷⁷ Cfr. Reale, *Metaf.*, III, pp. 570-71 n. 12.

⁷⁸ Cfr. Elders, *op. cit.*, p. 122 n. 31.

differenza del primo motore immobile, essi sono numericamente e specificamente diversi per le diverse cose e comuni solo per analogia⁷⁹.

Nel cap. V Aristotele dice che i principi sono gli stessi per tutte le cose anche in altri sensi. C'è identità analogica tra i principi anche nel senso che la sostanza è prima rispetto alle altre categorie, le quali non possono dunque sussistere di per sé come la sostanza ma fanno in qualche modo riferimento ad essa⁸⁰. Aristotele distingue gli esseri che sono "separabili"⁸¹ da quelli che non lo sono. In base ad uno dei caratteri distintivi della sostanza, si dice che è tale ciò che non inerisce ad altro né si predica di altro: per questo Aristotele dice che solo la prima classe di enti è sostanza, perché essi sono separabili. Si noti bene che qui il termine "separabile" non ha nulla a che fare con la trascendenza⁸²: come rileva anche pseudo Alessandro, esso indica ciò che sussiste di per sé e che non appartiene ad altro. Tutto ciò che non è sostanza è accidente e accidente è per definizione *ens in alio*, ciò che non può sussistere di per sé ma esiste solo nella sostanza, la quale è invece *ens per se*. Per questa ragione pseudo Alessandro dice che i principi delle sostanze sono necessariamente principi e cause anche dell'essere degli accidenti e dunque, bisogna aggiungere, i principi sono gli stessi per tutte le cose.

Il nostro esegeta spiega 1071 a 1-2 dicendo che ora Aristotele elenca le «cause più prossime dell'essere degli enti animati»⁸³, che sono: verosimilmente (ἵσως) per le piante l'anima e il corpo, per gli uomini l'intelletto, il corpo e la tendenza, per gli esseri privi di ragione il corpo e la tendenza. Reale⁸⁴ considera 1071 a 2-3 un'"enigmatica frase incidentale" e avanza l'ipotesi che lo Stagirita intenda dire che le cause delle sostanze (in particolare dei viventi) sono cause di tutto (ossia di tutte le loro attività).

⁷⁹ Cfr. E. Berti, *Arist. dalla dial.*, p. 449.

⁸⁰ Cfr. *Metaph.* Δ 5, 1070 b 36-1071 a 1; Berti (cfr. *L'un.*, p. 57) sottolinea che neppure questo tipo di identità per cui i generi dell'essere si riferiscono tutti ad un genere privilegiato implica l'univocità dell'essere.

⁸¹ Cfr. Thom., *In Metaph.*, n° 2488.

⁸² Cfr. Reale, *Metaf.*, III, p. 572 n. 2.

⁸³ Ps. Alex., *In Metaph.*, 682, 1-2.

⁸⁴ *Ivi*, p. 572 n. 3.

Secondo Elders⁸⁵ il passo sembra non avere connessione col resto del capitolo (e difatti Carlini la espunge), ma è interessante la sua proposta di tradurre ἴσως con "forse". Aristotele starebbe parlando delle cose sensibili e in quest'ambito possono sussistere per sé solo il corpo e forse l'anima: l'uso di ἴσως, tuttavia, non significherebbe necessariamente che Aristotele sia ancora incerto su tale questione. Elders cita poi F. Nuyens, per il quale qui è implicita la teoria ilemorfica dei rapporti tra corpo e anima, il che porterebbe a concludere che questo capitolo appartiene all'ultimo periodo dell'evoluzione spirituale di Aristotele. Ma la clausola, secondo Nuyens, potrebbe riferirsi anche alla questione della sussistenza o meno dell'anima una volta che si sia separata dal corpo: mentre Platone sembra risolvere affermativamente la questione, Aristotele pare aver sostenuto, nell'ultimo periodo, l'opinione contraria, pur ammettendo l'immortalità dell'intelletto. In realtà, come già visto sopra, stando agli elementi che abbiamo, per Aristotele ha senso parlare di immortalità solamente in relazione alla parte intellettiva dell'anima⁸⁶.

Ross⁸⁷ dice che in questo passo Aristotele concentra la sua attenzione sugli esseri viventi, i quali sono in senso stretto sostanze, e indica la loro causa materiale (il corpo) e formale (l'anima) che, nel caso dell'uomo, si suddivide nell'intelletto e nel desiderio. Secondo lui quanto leggiamo poi, ossia ἡ νοῦς καὶ ὄρεξις καὶ σῶμα (intendendo per "corpo" gli elementi degli animali irrazionali) potrebbe essere un'aggiunta di pseudo Alessandro.

Ora Aristotele aggiunge alla materia, alla forma, alla privazione e alla causa efficiente altri due principi: l'atto e la potenza i quali, appunto in quanto principi, sono identici in senso analogico, ma sono concretamente distinti. Pseudo Alessandro cita a questo proposito un passo di *Phys. A 8*, in cui Aristotele critica le opinioni dei predecessori a proposito della questione del divenire: «se [i primi filosofi] – dice – avessero osservato la

⁸⁵ Cfr. Elders, *op. cit.*, p. 124 e n. 3.

⁸⁶ Cfr. anche G. Movia, *Aristotele, L'anima*. Traduzione, introduzione e commento, Napoli 1992², p. 33 e n. 60.

⁸⁷ Cfr. Ross, *op. cit.*, II, p. 362.

natura, questa li avrebbe liberati da ogni ignoranza»⁸⁸: i filosofi, cioè, non avrebbero dovuto cercare la risposta lontano, perché questa si trovava nella natura stessa.

Atto e potenza, dunque, sono principi e cause in quanto vale anche per loro l'identità analogica e la differenza ontologica. Come materia, forma, privazione e causa efficiente sono analogicamente identiche per tutte le cose (identità di funzione) ma ontologicamente sono distinte, la stessa cosa vale per la potenza e l'atto. Potenza dell'uomo è il seme, potenza del tavolo è il legno; atto dell'uomo è l'anima, atto del tavolo è la forma del tavolo stesso. Ma oltre ad essere diversi nelle diverse cose, atto e potenza sono diversi anche in una stessa cosa a seconda del punto di vista che si assume. Il passo successivo del testo aristotelico: «per esempio il vino, la carne, l'uomo»⁸⁹, secondo il nostro commentatore, è preso come esempio del fatto che una stessa cosa può essere a volte in atto a volte in potenza: quando Socrate è sano la salute in lui è in atto e la malattia in potenza; quando invece è malato accade il contrario. E il liquido che è vino in atto è aceto in potenza e quello che è aceto in atto è vino in potenza (resta un interrogativo su quest'ultimo punto perché non è dato di sapere come l'aceto possa diventare vino, se non dopo un indefinito processo di trasformazioni), e lo stesso discorso vale per la carne e l'uomo: dal morto può nascere il vivo (evidentemente attraverso i processi biochimici che conseguono alla decomposizione). L'interpretazione di pseudo Alessandro mi pare condivisibile: qui Aristotele vuol dire che la carne è atto rispetto alla terra da cui deriva, ma potenza rispetto all'uomo.

Ora Aristotele procede alla riduzione di materia, forma e privazione alla potenza e all'atto: secondo pseudo Alessandro la forma e l'insieme di materia e di forma sono atto, mentre la privazione è potenza. Ciò che fa problema qui è la questione se la privazione debba davvero essere ridotta alla potenza, dal momento che l'affermazione per cui la forma e l'insieme di materia e forma sono atto è condivisa. Viano⁹⁰ e Reale⁹¹ sostengono che la

⁸⁸ Cfr. *Phys.*, A 8, 191 b 33.

⁸⁹ *Metaph.* Δ 5, 1071 a 7.

⁹⁰ Cfr. Viano, *op. cit.*, p. 504 n. 1.

⁹¹ Cfr. Reale, *Metaf.*, III, p. 571 n. 1.

privazione è atto, Elders⁹² riporta le opinioni di Trendelenburg, che collega la privazione con ἐνεργεία, Schwegler, per il quale la privazione sarebbe sia atto sia potenza, Bonitz, per il quale la privazione è atto e Ross, il quale propone di correggere il testo e di leggere στέρησις τε. Elders assume una posizione intermedia rispetto alle due correnti estreme: qui – dice – non si tratta della riduzione all'atto e alla potenza, quanto piuttosto della riduzione dell'essere in atto e dell'essere in potenza alla forma, alla privazione e alla materia. Sicché il passo verrebbe a significare che le cose che sono atto possono essere ridotte alla forma (è questo il caso degli enti sussistenti), quelle che contengono sia atto che potenza sono privazione (ad esempio la tenebra e la malattia), e ciò che è in potenza è la materia, che può divenire insieme la forma e la privazione.

Ma la privazione per Aristotele è la mancanza della forma che una determinata cosa avrà, ed in questo senso è potenza perché è la possibilità concreta e reale di assumere una determinata forma. Essa, però, è anche atto, perché buio o malattia e non è non-essere assoluto.

La forma – continua pseudo Alessandro – è separabile col pensiero: infatti le forme si separano dalla materia solo col pensiero. Dal fatto che Aristotele dice che «la privazione è come la tenebra e la malattia»⁹³ egli deduce che con la frase: «in atto infatti è la forma, se è separabile»⁹⁴ lo Stagirita intenda per “atto” la luce che «si separa ogni giorno dal trasparente che è nell'aria»⁹⁵. Cioè la trasparenza è l'effetto dell'azione della luce e al buio la luce se ne va, si separa. La luce è un caso di forma: il giorno altro non è che l'aria trasparente illuminata dalla luce del sole.

Il passo che segue è un passo difficilissimo da tradurre e quindi da interpretare e tale è pure il senso dell'integrazione che pseudo Alessandro fa per renderlo intelligibile.

Reale⁹⁶ traduce così 1071 a 11-13:

⁹² Cfr. Elders, *op. cit.*, pp. 126-27.

⁹³ *Metaph.* Α 5, 1071 a 9-10.

⁹⁴ *Ivi*, 1071 a 8-9.

⁹⁵ Ps. Alex., *In Metaph.*, 683, 6.

⁹⁶ Reale, *Metaf.*, III, p. 573 n. 6.

«In un altro modo ancora differisce l'essere in potenza e l'essere in atto (a) nei casi in cui ($\hat{\omega}\nu$) la materia non ($\mu\eta$) è la stessa e (b) nei casi in cui ($\hat{\omega}\nu$) la forma non ($\sigma\upsilon\kappa$) è la stessa ma diversa».

Aristotele starebbe proseguendo nella riduzione delle cause alla potenza e all'atto: dopo aver detto che la materia e l'insieme di materia e forma sono atto e che la materia è potenza, ora starebbe «applicando la discriminazione di potenza e atto alle cause efficienti» e distinguerebbe la causa efficiente prossima che ha la stessa forma dell'effetto ma differisce per la materia (ad esempio il padre e il figlio) e la causa efficiente remota che differisce dall'effetto sia per la materia che per la forma (il sole rispetto alle cose che si generano e si corrompono in virtù del suo movimento secondo il cerchio obliquo). Aristotele non riterrebbe qui necessario dire se queste due cause efficienti sono potenza o atto, in quanto la risposta sarebbe implicita nella stessa distinzione dei due tipi di causa: stando al significato di atto e potenza visto sopra le cause efficienti sono atto, perché una sostanza può produrre o muoverne un'altra (cioè passare dalla potenza all'atto solo se è atto essa stessa); se invece si prende potenza nell'altro significato di potenza di cui Aristotele parla nel libro Θ , ossia come 'forza e capacità', allora le due cause motrici sarebbero potenza, «in quanto sono forze e capacità di produrre».

Secondo Ross⁹⁷ il fatto che nella prima relativa (a) compaia $\mu\eta$ mentre nella seconda (b) compare $\sigma\upsilon\kappa$ denota il fatto che le due clausole non sono della stessa natura: la prima indicherebbe la natura essenziale di una certa classe; la seconda stabilirebbe un fatto aggiuntivo alla stessa e $\sigma\upsilon\kappa$ mostrerebbe che il secondo pronome relativo ($\hat{\omega}\nu$) potrebbe essere sostituito da $\kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu$. Questo – prosegue Ross – ci preserva dall'interpretare le due relative come se significassero: “le cose che non hanno né la stessa materia né la stessa forma” (come fanno pseudo Alessandro e Trendelenburg) o “le cose che non hanno la stessa forma differiscono dalle cose che non hanno la stessa materia” (come fa Bonitz). Il significato delle due relative risulterebbe chiarito dall'elenco che Aristotele fa

⁹⁷ Ross, *op. cit.*, pp. 363-64.

delle cause dell'uomo, che sono: (i) i suoi elementi (cioè la sua materia: fuoco e terra e la sua forma); due cause esterne: (ii) una efficiente prossima (il padre); (iii) e una efficiente remota (il sole e il cerchio obliquo), che non ha né la materia né la forma né la privazione (inclusa nella forma) del suo effetto né la stessa specie (*species*). Aristotele sembra affermare che 'potenza' e 'atto' possono essere applicate alle singole cose individuali, nel senso che l'una *ha la capacità* di produrne un'altra, cioè la potenza può essere applicata al padre e al sole e l'atto al figlio che essi insieme producono. Sia il padre sia il sole hanno una materia diversa rispetto a quella del figlio ma il sole ha anche una forma diversa. Dunque Ross propone di leggere ενίων dopo il secondo ων e traduce in questo modo: «The distinction in respect of potency and actuality is present in a different sense in the case of causes which have not the same matter as their effects, some of them indeed not having the same form either».

La distinzione tra la relazione padre-figlio e sole-figlio – conclude Ross – è espressa dal fatto che quest'ultima, a differenza della prima, non è ὁμοειδές, sicché il τὸ αὐτὸ εἶδος delle rr. 12-13 probabilmente significa: la stessa forma *specificata* o lo stesso tipo *specifico*, il che implica e richiede l' ενίων.

Viano⁹⁸ traduce così il passo in questione:

«L'essere in atto e l'essere in potenza, però, si differenziano in modo diverso per le cose in cui non è medesima la materia, e perciò neppure la forma».

Aristotele qui si starebbe occupando di quei casi in cui «tra potenza e atto c'è differenza di materia e forma»: le due relative sarebbero una subordinata all'altra e in esse verrebbe determinata la diversità di forma solo in conseguenza della diversità di materia. Mentre prima (1071 a 6-11) Aristotele ha parlato delle cose per cui la relazione potenza-atto è diretta come quella materia-forma (questa materia: l'acqua e la carne è in potenza esattamente questa forma: il vino e l'uomo), ora si starebbe occupando delle cose per le quali la relazione potenza-atto è meno immediata e la sua cor-

⁹⁸ Cfr. Viano, *op. cit.*, pp. 504-05 n. 1.

rispondenza con la relazione materia-forma meno diretta. Cioè – spiega Viano – nel caso elementi-uomo la relazione potenza-atto esiste ma in un modo diverso, perché gli elementi e l'uomo differiscono sia per la forma che per la materia: è vero che gli elementi sono materia dell'uomo, ma materia dell'uomo è più la carne che gli elementi. Quando dunque potenza e atto non si riferiscono alla stessa materia, bisogna che, oltre alla forma e alla materia, intervenga un'altra causa, che è una causa esterna (un altro individuo o il sole).

Veniamo finalmente all'interpretazione di pseudo Alessandro⁹⁹. Egli comincia col dire che, siccome il sole e Sofronisco generano l'uomo, questi sono entrambi causa efficiente di Socrate: ma, mentre Sofronisco e Socrate, nella nozione (τῷ λόγῳ), hanno la stessa materia e la stessa forma e differiscono nella forma solo relativamente al tempo perché il padre viene prima del figlio, il sole e Sofronisco differiscono sia per la forma che per la materia e non solo nel tempo, ma anche nella nozione. Ed è proprio questo che, secondo l'esegeta, Aristotele vuol significare nel passo in questione, ma il concetto non risulta chiaro in quanto il discorso non è completo e lo si deve integrare in questo modo:

ἄλλως δὲ ἐνεργεία καὶ δυνάμει, ὧν μὴ ἔστιν ἡ αὐτὴ ὕλη μηδὲ τὸ αὐτὸ εἶδος, ὧν οὐκ ἔστι τὸ αὐτὸ εἶδος μηδὲ ἡ αὐτὴ ὕλη.

Ci sono due possibili traduzioni:

1) le cose stanno in maniera ancora diversa per l'essere in potenza e l'essere in atto, nei casi in cui non è la stessa la materia né è la stessa la forma, e nei casi in cui non è la stessa la forma né è la stessa la materia;

2) le cose stanno in maniera ancora diversa per l'essere in potenza e l'essere in atto, nei casi in cui non è la stessa la materia né è la stessa la forma, nei quali non è la stessa la forma né è la stessa la materia.

⁹⁹ Cfr. ps. Alex., *In Metaph.*, 683, 12 ss.

La 1) è evidentemente una tautologia: in essa si contano due casi ma in entrambi si ha la stessa cosa; nella 2) si conta un solo caso, ma al secondo ὠν segue daccapo una mera ripetizione.

Viano dice che pseudo Alessandro interpretava le due relative come se stabilissero che il rapporto potenza-atto si configura in maniera diversa per quelle cose che differiscono e per la forma e per la materia e delle quali la materia è diversa essendo diversa la forma, e per quelle che differiscono solo per la materia. Aristotele si starebbe riferendo alle cause come il sole, che differiscono dall'uomo individuale sia per la materia che per la forma, ed alle cause efficienti immediate che hanno diversa solamente la materia.

Secondo Berti¹⁰⁰ qui Aristotele distinguerebbe tra cause che differiscono dai loro effetti per la materia e dunque per la potenza e che hanno la stessa forma-atto (l'uomo e suo padre), e cause che hanno diversa sia la materia che la forma e che dunque si distinguono dai loro effetti sia per l'atto che per la potenza (il sole e l'individuo). Pseudo Alessandro distinguerebbe due casi, ma in entrambi indicherebbe la differenza tra materia e forma: nel primo caso è la differenza della materia che comporta la differenza della forma; nel secondo è la diversa forma che ha come conseguenza la diversa materia. La seconda relativa avrebbe così una funzione esplicativa, pseudo Alessandro avrebbe voluto rendere il discorso di Aristotele più preciso. Oppure il passo si spiega se intendiamo la forma come forma individuale: allora padre e figlio si distinguerebbero anche per la forma. Ma può anche darsi che in origine al posto di μηδὲ ci fosse ἀλλὰ, e che avesse valore consequenziale: "e neppure". Infine Berti si domanda a che cosa si riferisca l'ἕτερον della r. 13: forse al caso precedente?

A me pare che qui Aristotele distingua due casi: quello della causa efficiente prossima, che si distingue dall'effetto *solo* per la materia (padre e figlio hanno la stessa forma, cioè appartengono alla stessa specie) e quello della causa efficiente remota, che si distingue *anche* per la forma (il sole e l'uomo). Credo quindi che l'ἕτερον della r. 13 si riferisca a εἶδος. Riguardo poi all'interpretazione del passo di pseudo Alessandro non

¹⁰⁰ Comunicazione orale.

concordo con Viano, perché non si comprende in che modo dal testo si possa ricavare che l'esegeta distingue tra le cose che non hanno la stessa forma né la stessa materia e nelle quali la differenza di materia dipende dalla diversità della forma e le cose che hanno la stessa forma ma materia diversa. Non mi pare che ci siano gli elementi per costruire una simile spiegazione: il passo è una semplice tautologia perché nei due casi si ha la stessa cosa: in un primo caso si ha che potenza e atto differiscono per le cose che non hanno né la stessa materia né la stessa forma, nel secondo si ha che potenza e atto differiscono per le cose che non hanno né la stessa forma né la stessa materia. Se intento esplicativo c'è, è piuttosto ingenuo, perché pseudo Alessandro ripete esattamente la medesima cosa.

Aristotele prosegue dicendo che i principi sono gli stessi anche nel senso che l'uomo in generale ha come principio l'uomo considerato pure in generale¹⁰¹. Pseudo Alessandro spiega questo concetto con un esempio: causa della statua in generale è lo scultore in generale; invece causa di una statua determinata è uno scultore determinato. Secondo lui quanto Aristotele afferma subito dopo e cioè che «i principi primi di tutte le cose sono in primo luogo ciò che è in atto un alcunché di determinato, e in secondo luogo ciò che è in potenza¹⁰²» significa che i principi prossimi, nel senso che non possono essere considerati comuni a tutte le cose, sono questo determinato atto e questa determinata potenza, ad esempio questo determinato individuo (Sofronisco) e questa determinata cosa in potenza, cioè questa particolare materia. Riprendendo gli esempi di Aristotele, pseudo Alessandro spiega che, siccome gli universali non esistono, e dunque neppure le cause sono universali, la causa degli individui è un individuo: così Peleo è causa di Achille e questa determinata lettera *B* è causa di questa determinata sillaba *BA*. Ma esistono anche altre cause ed altri principi, cioè «le forme¹⁰³ delle sostanze diverse per le diverse cose»¹⁰⁴: una sarà quella dei cavalli, un'altra quella degli uomini. Ma per Aristotele le

¹⁰¹ *Metaph.* Λ 5, 1071 a 17-18.

¹⁰² *Ivi*, 1071 a 18-19.

¹⁰³ Ps. Alex., *In Metaph.*, 684, 20. Εἶδη è accolto da alcuni editori della *Metaph.* Cfr. Elders, *op. cit.*, p. 132.

¹⁰⁴ Ps. Alex., *In Metaph.*, 684, 20-21; cfr. *Metaph.* Λ 5, 1071 a 24-25.

cause delle cose che rientrano nella stessa specie saranno solo *specificamente identiche* (tutti gli uomini condividono, in quanto tali, la stessa materia, la stessa forma e la stessa causa efficiente) e *numericamente distinte* perché, ad esempio, una è la materia di un determinato individuo un'altra quella di un altro: sono identiche solo «nella loro nozione universale»¹⁰⁵.

A conclusione del capitolo Aristotele, riassumendo quanto detto a proposito dell'identità analogica dei principi e della loro differenza in concreto, dice che i principi sono gli stessi per tutte le cose in tre sensi. Pseudo Alessandro li riprende *in toto*, ma se per i primi due resta fedele al testo, interpreta l'ultimo in modo non corretto. I principi sono gli stessi per tutte le cose – spiega – (a) se si considerano in universale, cioè se si assumono i principi in universale e in senso analogico e non come se fossero di una determinata cosa; (b) nel senso che, siccome le cause delle sostanze sono cause anche dell'essere degli accidenti, se si eliminano le sostanze, si elimina anche il resto; (c) infine nel senso che «esiste ciò che è primo in atto»¹⁰⁶, cioè nel senso che esiste la causa prima ovvero prossima: ad esempio «la causa prima e in atto di Socrate è Sofronisco»¹⁰⁷. Qui l'esegeta commette un grave errore di interpretazione, perché qui Aristotele si riferisce al Primo motore immobile¹⁰⁸, come ultimo dei sensi in cui si può dire che i principi sono gli stessi per tutte le cose.

Aristotele ha dunque ricordato in quale senso i principi sono gli stessi per tutte le cose: ora dice invece in quale senso sono diversi. Vale la pena riportare il passo per intero, vista la difficoltà di interpretazione: «Invece, in un altro senso, le cause prime sono diverse: quelle costituite da contrari, che non si predicano né come generi né si dicono in molti sensi; ancora sono diverse le materie»¹⁰⁹.

¹⁰⁵ *Ivi*, 1071 a 29.

¹⁰⁶ *Ivi*, 1071 a 36.

¹⁰⁷ Ps. Alex., *In Metaph.*, 685, 13-14.

¹⁰⁸ Cfr. anche Berti, *L'un.*, p. 57: neppure questo tipo di identità presuppone l'univocità dell'essere.

¹⁰⁹ *Metaph.* A 5, 1071 a 36-b1.

Secondo pseudo Alessandro lo Stagirita intenderebbe dire che le cause prime sono anche i contrari (la forma e la privazione) e che, mentre talvolta si dice causa prima ciò che è in atto (la causa efficiente), talvolta si dicono tali la forma e la privazione, i quali però non si predicano come generi, cioè come materia. Secondo Berti¹¹⁰ non è necessario dire «come materia»: è sufficiente dire «come generi», ossia forma e privazione, perché ciò che qui Aristotele vuol dire è che, data una serie di cose, forma e privazione sono diverse per le diverse cose. Qui cioè lo Stagirita starebbe parlando delle cause particolari e determinate di un determinato individuo, che sono diverse dalle cause particolari e determinate di un altro individuo particolare. Dunque si può dire che i principi sono gli stessi per tutte le cose solamente se si rinuncia a distinguerli nei molti significati che essi hanno, e se si considerano materia, forma, privazione e causa efficiente senza distinguerli per le diverse specie e i diversi generi, che hanno ciascuno una materia, una forma, una privazione e una causa efficiente diversi.

Questo è il percorso che secondo pseudo Alessandro Aristotele ha seguito per arrivare a sciogliere la decima aporia. Ma che le varie argomentazioni siano legate tra loro da questo filo conduttore non appare affatto evidente e non sembra che Aristotele in Λ 2-5 affronti dei temi e dei problemi che si implicano necessariamente l'un l'altro, nel senso che l'uno scaturisce ed è la necessaria conseguenza dell'altro secondo uno schema che ha come fine quello di risolvere l'aporia.

Inoltre sembra davvero difficile far rientrare in un percorso che deve portare alla tesi dell'identità analogica dei principi argomenti come quello dei tre sensi di non-essere o della sussistenza della forma-anima indipendentemente dal corpo o ancora quello dell'ingenerabilità della materia e della forma. A me pare piuttosto che in Λ 1-5 Aristotele si preoccupi di studiare e analizzare la sostanza sensibile nel modo più esaustivo possibile: sostenere che ogni passo sia in funzione della soluzione della decima aporia di **B** mi pare eccessivo e ingiustificato. Se un legame esiste, pseudo Alessandro è ben lungi dall'averlo messo in evidenza.

¹¹⁰ Comunicazione orale.

Bibliografia

1. Edizione adottata del commento di pseudo Alessandro.

Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria, edidit M. Hayduck. Berolini: 1891 (CAG 1).

2. Traduzione del commento di pseudo Alessandro al libro Λ .

Enarratio Alexandri Aphrodisi in duodecim libros de prima philosophia, interprete I.G. Sepulveda Paris: 1536 (prima ed., Romae 1527).

3. Il commentario di Alessandro al libro Λ conservato da Averroè.

FREUDENTHAL, J. *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles untersucht und übersetzt*, «Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin». Berlin: 1884, pp. 1-134.

4. Il commentario ai libri E-N.

TARÁN, L. *Syrianus and ps.-Alexander's commentary on Metaph. E-N*, in *Aristoteles: Werk und Wirkung*, II, a cura di P. Moraux. Berlin: 1987, pp. 215-232.

5. Edizioni, traduzioni e commenti alla *Metafisica* di Aristotele.

Cathala M.R-Spiazzi R.M., *S. Thomae Aquinatis in duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*. Taurini-Romae: 1950.

ELDERS, L., *Aristotle's Theology. A Commentary on book Λ of the Metaphysics*. Van Gorcum: Assen, 1972.

REALE, G. *Aristotele. La Metafisica*, 3 voll., Milano: Vita e Pensiero, 1993.

ROSS, W.D. *Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary*, II. Oxford: Clarendon Press, 1953³.

VIANO, C.A. *Aristotele, La Metafisica*. Torino: UTET, 1974 (rist., Milano 1992).

6. Edizioni di altre opere di Aristotele.

MOVIA, G. *Aristotele, L'anima*. Traduzione, introduzione e commento, Loffredo. Napoli: 1992.

PLATONE. *Timeo*. Introduzione, traduzione, note, apparati e appendice iconografica di G. Reale. Milano: 1994.

Aristotele, Fisica, Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di L. Ruggiu. Milano: Rusconi, 1995.

7. Opere e studi di altri Autori.

BERTI, E. *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*. Padova: CEDAM, 1977.

_____. *L'unità del sapere in Aristotele*. Padova: CEDAM, 1965.

CRUBELLIER, M. *Metaphysics* Λ 4, in *Aristotle's Metaphysics* Λ . Symposium Aristotelicum, edited by M. Frede and D. Charles. Oxford: Clarendon Press, 2000, pp. 137-60.

PRAECHTER, K. recensione a CAG XXII, 2, in «Göttingische gelehrte Anzeigen», 11, 1906, pp. 882-899.

Reale, G. *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della Metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle «Dottrine non scritte»*. Milano: Vita e Pensiero, 1993¹¹.

VEGETTI, M. *Opere di Ippocrate*. Torino: UTET, 1965.

A CONCEPÇÃO DE METÁFORA EM PLATÃO*

Sônia Maria Schio
Universidade de Caxias do Sul

Em uma acepção comum a metáfora nada mais é do que uma figura de linguagem equiparável às outras; apenas um dentre os instrumentos figurativos possíveis. A filosofia, no entanto, não consegue prescindir do uso delas, e em consequência, de sua análise.¹ Nesta perspectiva pode-se questionar como Platão concebeu a metáfora, apesar de não tê-la tornado assunto explícito em suas obras. Em seus escritos são encontradas inúmeras metáforas, e a questão, então, volta-se para o motivo do uso tão manifesto, momento em que as metáforas aparecem enquanto fornecedoras de imagens que remetem a um conhecimento. Desta forma, em Platão, a metáfora possui uma função cognitiva, diferentemente de Aristóteles.

Aristóteles foi o primeiro a preocupar-se com a metáfora sob o enfoque teórico, ou seja, a analisá-la quanto a sua função, a sua construção e o seu valor no discurso oral ou escrito. Após Aristóteles surgiram variadas maneiras de defini-la: como paráfrase literal; enquanto inspiradora de um *insight* especial; como forma de comunicação paralela à comunicação ordinária; transmissora de verdades e de falsidades sobre o mundo de forma mais profunda, diversa e engenhosa do que a linguagem simples; ou concebendo a metáfora como pertencente meramente à esfera do uso, com um sentido pragmático, isto é, sendo o contexto o conferidor de sentido. Pode-se entendê-la também enquanto uma maneira de notar semelhanças novas e surpreendentes entre dessemelhantes; como trazendo significados novos ou ampliados para um contexto ao utilizar-se de ambigüidade entre um

* A primeira versão deste trabalho foi realizada na disciplina de Fundamentos Filosóficos da Produção Literária ministrada pela Profa. Dra. Kathrin H. Rosenfield, UFRGS, 2º semestre de 1998.

¹ Segundo Snell (SNELL, B. *A Descoberta do Espírito*, Lisboa, Edições 70, 1992, p. 302), isso ocorre pois é “na linguagem que se encontra ancorada a estrutura do espírito humano, a qual só se desdobra plenamente no desenvolvimento do discurso humano.”

significado novo e o original, ou ainda mantendo o significado original para ligar vários significados.²

As metáforas mais interessantes, segundo Snell³, são as de origem verbal ou adjetiva. Aquelas de origem verbal servem para tudo o que é espiritual, e neste sentido são originais e necessárias, ao permitirem a formação de uma representação que possibilita uma maior exatidão no desenvolvimento da designação metafórica. Nestas designações, “o próprio pensamento ‘abstrato’ não se liberta das metáforas e move-se apoiado nas muletas da analogia,” entende ele⁴. Tendo em vista a dificuldade de expressar o que se passa na vida da mente, o mundo externo, físico, compartilhado com os outros seres humanos, passa a ser utilizado para esclarecer a atividade interna, aquela invisível aos ‘olhos físicos’, mas transmissíveis

² Cf. DAVISON, D. O que as metáforas significam. *Da Metáfora*. Sheldon Sacks (org.) São Paulo, Educ/Pontes, 1992, p. 36-9.

³ Para ele, várias são as possibilidades de uso comum da metáfora. Ela pode refletir o uso de uma palavra em um momento histórico específico, no sentido de que o termo empregado preenche uma utilidade em um determinado contexto, nele inserido e nele compreendido. Com o passar do tempo, o uso perdura, mas a origem perde-se, isto é, mantém-se o termo, mas a relação primitiva com o objeto não mais se realiza. Neste caso, a metáfora é apenas uma analogia, e como exemplo o autor cita a palavra ‘pena’ designando o objeto para escrever, pois a pena foi o instrumento que precedeu a caneta na escrita (SNELL, *A Descoberta do Espírito*, p. 249). Há a possibilidade também de a metáfora ter apenas um uso translático, no qual o termo conserva a ligação com o sentido próprio, sendo utilizado para esclarecer um contexto, por isso ele é utilizado fora de seu significado habitual. O significado, neste caso, é compreendido pela proximidade da aplicação com aquilo que a palavra designa, assemelhando-se à homonímia, como por exemplo o verbo ‘passar’: passar mal à noite, passar no Vestibular. Além disso, a metáfora pode embasar-se na função ou semelhança da impressão que o termo causa. Ou seja, fundamenta-se na “impressão sensorial e nesta, novamente, sobretudo da impressão para os olhos de modo que a ‘plasticidade’ é o motivo mais freqüente para tais metáforas.” (SNELL, *op. cit.*, p. 250, nota 9) Neste sentido, a metáfora parece-se com a comparação, permitindo uma espécie de ‘visualização’ apontando para o sentido indicado.

⁴ SNELL, *op. cit.*, p. 256.

através das metáforas. As metáforas, utilizando um termo fora de seu contexto original, permitem expor, de forma imediata, uma outra circunstância. Devido a inexistência de termos próprios, a atividade interna do espírito demandaria, para a sua exposição, uma demorada argumentação. A metáfora, então, abreviaria este caminho ao funcionar como 'ponte' entre algo conhecido, o mundo externo, compartilhado, e algo subjetivo, interno, por ter um cunho de substituição de termos.

As metáforas adjetivais, por seu turno, fundam-se na impressão que algo suscita e que se opõe ao seu contrário, como na contraposição entre a luz e a escuridão. Com tal conotação, este tipo de metáfora torna-se bastante próxima daquelas que expõem algo, ou seja, as metáforas que fundam-se na essência e na função de algo, como em 'cabeça de alfinete'. Ao agrupar termos previamente conhecidos, utiliza-os como transição para um novo conceito, o qual ainda porta algumas características do significado original, facilitando a sua nova significação. Esta concepção de metáfora aproxima-se da teoria psicológica, a qual relaciona o objeto apontado pela metáfora com os sentimentos gerados, e estes indicariam o sentido portado por ela. Permaneceria, assim, para a metáfora, a função de substituição de termos.

A metáfora pode ser entendida também sob um enfoque clássico, no qual é apenas um termo figurado, um 'tropo'⁵, ocupando o lugar de outro termo, e desta forma funcionando como um ornamento que pouco acresce ao discurso em termos de conteúdo e portanto, de significado. Na concepção moderna, em contrapartida, ela é tida como uma redescritção do mundo. "Ela modifica e amplia o conhecimento que temos, e possui, pois, um 'valor cognitivo' que faltava a sua antecessora".⁶ É sob este prisma que se encon-

⁵ O 'tropo' é entendido como um recurso de expressão, ou seja, "é como se os tropos dessem ao discurso uma exteriorização *quasi corpórea*. Ao dar à mensagem uma capacidade de atuar como retrato, os tropos fazem com que surja o discurso". (RICOEUR, P. O Processo Metafórico como cognição, imaginação e sentimento. *Da Metáfora*. Sheldon Sacks (org.) São Paulo, Educ/Pontes, 1992, p. 146.)

⁶ LAKS, A. Substitution et connaissance: une interprétation unitaire (ou presque) de la théorie aristotélicienne de la métaphore. *Aristotele's Retic*. Philosophical Essays. Princeton, Edited by David J. Furley and Alexander Nehamces, 1994, p. 283-

tra a concepção que analisa a metáfora a partir da função que exerce no discurso, e a qual não se limita a explicar a metáfora simplesmente pelo uso, por suas características pragmáticas ou psicológicas, ou ainda pela verdade que transmitem ou, por fim, como simples instrumento semântico, pois lhe atribui um valor conteudista, cognitivo.

Aristóteles interpretou a metáfora, na *Retórica* e na *Poética*, como sendo a aplicação de um nome em lugar de outro, ou seja, concebeu-a como sendo a utilização de um termo estranho no lugar do termo usual, mas que ainda manteria relação com o original. A metáfora, nesta acepção de substituição, funciona através de um processo de transferência de significado, por isso é dinâmica e criadora, e não um simples ornamento na linguagem. Assim sendo, são enfocadas as suas características heurísticas e inventivas. Neste sentido, em Aristóteles, a metáfora (1) está fundada na natureza das coisas, em algo genérico destas, ou seja, em algo que possuem e que pode ser tomado como comum⁷. A metáfora adquire, então, um cunho 'científico': liga-se à *physis*, possuindo um fundamento 'empírico', observável. Também pode ser tida (2) como derivada de um outro termo, efetuando uma transferência de significado, porém este seria secundário. Quanto ao seu valor cognitivo, supõe, nesta acepção, um conhecimento prévio. (3) Na percepção de similitudes havendo uma relação produtiva. Neste caso, a metáfora liga-se à homonímia, e o seu valor cognitivo é derivado. Por fim, (4) há a metáfora proporcional, fundada em algo 'parecido', a qual nomeia o anônimo, sendo assim, um recurso precioso, pois alarga e revitaliza a língua. O valor cognitivo que ela porta é suplementar.⁸ Em outros termos, a metáfora proporcional "apresenta efetivamente a vantagem 'econômica' de provocar o máximo de efeito por um mínimo de esforço para executá-la".⁹ Neste sentido, ela não provoca o conhecimento, mas sim um

4. (Elle modifie et accroît la connaissance que nous avons, et possède donc la 'valeur cognitive' qui défaut à son ancêtre.)

⁷ Para exemplificar: "cabelos brancos como a neve".

⁸ Cf. LAKS, *Substitution et connaissance: une interprétation unitaire (ou presque) de la théorie aristotélicienne de la métaphore*, p. 287-91.

⁹ LAKS, *op. cit.*, p. 299. (présente en effet l'avantage 'économique' de provoquer le maximum d'effet pour un minimum de moyens mis en oeuvre.) Ricoeur (*op. cit.*, p.

efeito de conhecimento. Por isso pode-se dizer que a metáfora enquanto substituição não exclui as potencialidades cognitivas, mas o seu emprego não possui como meta gerar conhecimento, mas sim obter um significado, o qual vai além da cognição. Porém a cognição é tornada possível pela metáfora: a sua elaboração depende da capacidade de ponderar sobre as semelhanças, facilitando a exposição do sentido devido a clareza delas. Em Aristóteles a metáfora combina clareza e 'depayement'¹⁰, no sentido de mudança de lugar de um termo, usual em um contexto, mas estranho em outro ('expatriado').

A metáfora conteudista, por seu turno, privilegia o caráter cognitivo por ela portado, ou seja, o conhecimento que ela proporciona. Nesta perspectiva afasta-se da metáfora com capacidade meramente emotiva ou ornamental. A metáfora, nesta concepção, transporta uma mensagem, possuindo um conteúdo e um significado incluídos. Ela provoca, então, reflexões referentes a aspectos ainda não percebidos, analogias e similaridades sobre questões interessantes da realidade. Abarca, assim, um uso instrumental, enfocando uma temática, mas também insere-se em uma cultura, expressando e gerando uma intensidade espiritual, isto é, uma participação mais global do sujeito cognoscente no contexto abordado, comunicando, desta forma, mais do que a linguagem comum.¹¹ Para tanto utiliza-se de imagens e recorre à imaginação, à qual caberia a tarefa de expor relações

147) parece concordar com esta interpretação: "No que diz respeito ao objetivo dessa transformação, ela deveria preencher uma lacuna lexical, e portanto, servir ao princípio de economia que governa a tentativa de dar nomes adequados às coisas novas, novas idéias, ou novas experiências."

¹⁰ Cf. LAKS, *op. cit.*, p. 294.

¹¹ Esta concepção aproxima-se daquela exposta por Ricoeur (*op. Cit.*, p. 145 e 147), o qual a chama de teoria semântica, definindo-a como "uma análise da capacidade da metáfora de fornecer informação intraduzível, e ao mesmo tempo a pretensão da metáfora de propor um verdadeiro *insight* da realidade" (*Ibidem*, p. 145), incluindo como componente necessário a imagem. Neste sentido, é pertinente salientar, a teoria cognitivista da metáfora a abarca, e também consegue agregar maior conteúdo cognitivo ao enfatizar mais o conhecimento do que o faz a teoria da interação.

figurativas. Neste sentido, a metáfora agiria como 'elo' de ligação entre o mundo, a linguagem e as capacidades perceptivas e cognitivas, extrapolando, assim, um cunho meramente semântico, psicológico ou pragmático, e adentrando no campo epistêmico, ao relacionar sujeito e objeto visando atingir a verdade. A metáfora, então, estaria na fronteira entre o verbal e o não-verbal, indicando o significado, e deste passando à verdade.

Neste contexto pode-se analisar a concepção platônica referente à metáfora, pois ele a utilizou amplamente. Platão inicia as suas reflexões com um recurso metodológico: mostra como a linguagem ingênua junta inofensivamente as imagens e as comparações, as metáforas e as transformações gramaticais, as quais são distintas quando observadas mais profundamente. Por isso torna-se difícil distingui-las, separá-las e ajustá-las em um todo claro¹², com o objetivo de que os diversos fenômenos abordados possam aproximar-se da verdade, afastando-se da ilusão, da simples aparência, da opinião. A partir deste ponto ele pode aprofundar a pesquisa sobre a verdade da linguagem, 'ponte' para a obtenção do autêntico conhecimento. Neste sentido, a 'teoria da linguagem' é básica na questão do conhecimento. Entretanto, a essência escapa ao pensamento discursivo: "o mais cognoscível é também o mais inexprimível"¹³: de qualquer forma acabam restando 'coisas' que não são expressas por inexistirem termos apropriados, por serem de difícil expressão, ou mesmo por serem inefáveis. Em contrapartida, sem discurso não há verdade, ciência ou conhecimento. Neste sentido, e buscando não entrar em um argumento circular, a linguagem possui a função de conservação e de expressão, o que se torna possível pela escrita. Neste ponto a escrita é concebida em sua acepção positiva - não a escritura condenada por Platão, a escrita sofística e autônoma com relação à coisa nomeada, ao pertencer à arte, à ilusão, sem qualquer ligação com a essência verdadeira - enquanto aquela que leva à verdade mnemônica, e portanto filosófica.¹⁴

¹² Cf. SNELL, *op. cit.*, p. 281.

¹³ JOLY, H. *Le Renversement Platonicien – logos, episteme, polis*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1985, p. 97. (le plus connaissable est aussi le plus ineffable.)

¹⁴ Cf. JOLY, *op. cit.*, p. 120-2 e 126.

Neste viés, a linguagem não é um simples instrumento do saber, como apregoa a hipótese convencionalista, e nem somente uma imagem das coisas como apregoa a hipótese naturalista, pois “é, com efeito, este saber da coisa, encerrado na estrutura das palavras, o qual restaura a leitura etimológica do 'sentido' das denominações apropriadas”, entende Joly.¹⁵ Ou seja, Platão criticou as duas hipóteses, aprofundando a hipótese naturalista, na qual a palavra é natural e serve de modelo. A natureza, nesta concepção, é idealizada, situando-se no plano das essências, por isso a palavra conserva a sua função de representação delas. Através da palavra atinge-se a palavra-em-si, e desta a coisa-em-si (a Idéia). De forma apenas esboçada, pode-se dizer “que as palavras são as representações ou as imagens das coisas”¹⁶, no sentido de que a palavra remete à coisa, e desta à Idéia. O erro localizar-se-ia na tomada da imagem pela coisa, pois imagem é imagem, e não a coisa. Em outros termos, haveria um conhecimento falso, baseado em uma ilusão se houvesse a crença de que o poder da palavra gerasse o poder sobre as coisas. Platão, então, defende uma concepção figurativa da linguagem, encaminhando-se, a partir deste paradigma iconográfico, a definir a palavra como imagem da coisa, por isso ela leva à essência, apontando-a. Assim, a linguagem é concebida como representativa da coisa nomeada trazendo-a ao ‘aparecer’, ou nos termos de Heidegger¹⁷, “o dizer projetante é aquele que, na preparação do dizível, faz ao mesmo tempo advir, enquanto tal, o indizível ao mundo”.

Na questão da linguagem inserem-se as metáforas, e neste contexto Platão demonstra-se mais inclinado ao uso delas do que à teorização sobre elas. Na aplicação das metáforas, ele utiliza-as para expressar melhor as idéias, por permitirem uma síntese imediata do conteúdo, objetivando, assim, obter o seu auxílio no exame das questões mais difíceis. Isso se deve ao fato de que o pensamento abstrato, segundo ele, desenvolve-se lentamente, enquanto que a imagem consegue executar um percurso mais

¹⁵ *Op. cit.*, p. 135. (c'est en effet ce savoir de la chose, enfermé dans la structure des mots, que restitue la lecture étymologique du 'sens' des noms propres.)

¹⁶ *Ibidem*, p. 148. (que les mots sont les peintures ou les images des choses.)

¹⁷ *A origem da obra de arte*. Lisboa/Rio de Janeiro, Edições 70, 1990, p. 59.

direto para o significado, por ser uma união da figura com a idéia. Tal concepção mostra-o concebendo a metáfora como portadora de um conteúdo através da geração de uma imagem. Por exemplo, ele utiliza as metáforas de visão e de movimento para representar a relação entre as palavras e as coisas, assim como utiliza o 'sol' para versar sobre o Bem, a Idéia.¹⁸

A imagem, neste sentido, é evocativa, ela serve para 'iluminar' o pensamento, remetendo à noção em questão de forma a torná-la mais evidente; e o faz por situar-se entre os modos perfeitos e imperfeitos do conhecimento.¹⁹ A metáfora "permite ao filósofo tornar perceptível a analogia entre as realidades expostas sobre perspectivas diferentes", afirma Louis.²⁰ A ênfase aqui recai sobre o sensível, pois nesta acepção, a metáfora como que torna-se corpórea, tangível, tal como um retrato. As imagens, portanto, conseguem evocar realidades, sugerir interpretações com nuances inexprimíveis, repetitivas ou exaustivas pela argumentação lógica. Elas funcionam como argumentos simbólicos (por isso são 'aparentadas' com os mitos). E Platão as aplica enquanto degraus na busca da verdade. Através das metáforas as palavras somam ressonância e uma significação mais profunda. Ou nos termos do autor: "Esta imagem é aquela que, eu nem sei com que força ativa natural, une uma atrelagem e um cocheiro, sustentados por asas."²¹ A imagem leva o sujeito a uma 'vivência' com relação ao objeto, pois alia a percepção do mesmo com o sentimento e a imaginação, gerando em consequência um conhecimento através da interpretação da imagem provocada pela metáfora (como ela pretende desde o início). Entretanto, quando as metáforas remetem às imagens, elas não são meramente sensíveis²², pois se assim o fossem, sua validade seria ínfima, tendo em vista que as ima-

¹⁸ Cf. JOLY, *op. cit.*, ps. 165 e 180. Platão também fez largo uso de metáforas do caminhar e do viajar (Cf. PIERRE LOUIS, *Les Métaphores de Platon*, Paris, Société d'Édition 'Les Belles Lettres', 1945, p. 11).

¹⁹ Cf. JOLY, *op. cit.*, p. 193, nota 2. Também LOUIS (*op. cit.*, p. 143).

²⁰ *Op. cit.*, p. 180. (permet au philosophe de rendre sensible l'analogie entre des réalités placées sur des plans différents.)

²¹ *Phèdre*, 246 a . (Cette image donc est celle de je ne sais quelle force active naturelle, qui unit un attelage et un cocher, soutenus par des ailes.)

²² Cf. *A Republica*, 509 d.

gens, para Platão, enquanto sensíveis, físicas, são o tipo de imagens falsas, simples cópias, afastando-se enormemente das verdadeiras imagens, da Idéia²³. As imagens autênticas são aquelas que conseguem remeter à Idéia.²⁴

Neste sentido insere-se também o uso de mitos na obra platônica: as imagens utilizadas nos mitos, às quais os símbolos remetem, indicam o significado de forma mais direta, pois impõem-se à imaginação. A imaginação, então, é portadora da habilidade de produzir contextos, elaborar quadros sem qualquer conteúdo previamente conhecido. Ou seja, a imaginação pode criar o novo no espírito por ser autônoma no sentido de não requerer informações empíricas, quer novas, quer rememoradas. Ela permite expor relações de forma figurada. Ao lidar com imagens, a capacidade da imaginação de compor não se limita a algo físico ou possível. Além disso, estas imagens remetem ao questionamento sobre elas, e este pensamento²⁵, sempre renovado, reporta ao significado, à mensagem, ao ensinamento nela embutido. As imagens, então, tornam manifestas novas maneiras de conceber a realidade, e as metáforas são o meio para evocar o modelo, e este modelo funciona como instrumento visando a mudança da maneira de olhar as coisas, servindo como 'degrau' na aproximação da essência. O modelo é um particular que porta em si a universalidade, e desta forma é imprescindível ao conhecimento.

As figuras míticas, nesta perspectiva, apresentam-se repletas de sentido e de significação ao tornarem-se diretamente compreensíveis. As imagens que elas suscitam tornam-se presentes, dependendo apenas da receptividade daquele a quem se dirige. Através delas, aquilo que seria vago em uma linguagem discursiva, torna-se explícito através da alegoria. Desta forma, estende-se a Platão o que Robin²⁶ atribui aos filósofos: "A

²³ Sobre as imagens, ver *A República*, 511 a .

²⁴ Cf. ROBLEDO, A. G. *Platon – los seis grandes temas de su filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 433.

²⁵ Cf. HEIDEGGER, *op. cit.*, p. 50.

²⁶ ROBIN, L., Notice, p. XXVIII. (Platon, *Phédre*, Oeuvres Complètes, tome IV, 3e partie, Paris, Société d'Édition 'Les Belles Lettres', 1961.) (La vérité est du reste

verdade é, além do mais, que é possível ao filósofo utilizar os mitos existentes ou de criá-los ele mesmo de modo a fazer desvendar, sob a sedução da roupagem, um conjunto de verdades substancial". Nada mais sendo do que a forma empreendida para atingir o lógico utilizando-se de um modo simbólico como metodologia mais eficaz.

As metáforas utilizadas nos escritos platônicos demonstram-no um observador atento da realidade. Com elas Platão pretendia, ao melhor expor as idéias, conduzir mais diretamente ao significado verdadeiro, sem necessitar desenvolvê-las argumentativamente de forma exaustiva. Ou como explica Louis²⁷: "como fazer compreender, efetivamente, senão por imagens, as relações entre as Idéias e as coisas sensíveis?" As metáforas, então, não são 'atalhos' para a linguagem, mas sim, o meio utilizado para expor um conteúdo com mais riqueza, especialmente os assuntos de complexa exposição e explicação. Isto é, nos momentos nos quais a linguagem corrente não fornece termos adequados para expressar estes pensamentos, para expor aquilo que se passa na mente, a metáfora o faz. O conteúdo a ser expresso poderá ser uma informação ou um encadeamento delas; porém objetiva a busca da superação da opinião, visando gerar, para tanto, experiências que levem à compreensão do mundo de forma como ele realmente é.

Além de usar a metáfora para expor o que se passa no espírito humano, às vezes Platão as usa como partícipes de um jogo de palavras, em um lugar como uma espécie de comparação²⁸. A comparação é mais restrita do que a metáfora. Ela é uma operação analítica objetivando precisar o sentido do contexto ao qual se dirige, colocando coisas opostas em

qu'il est possible au philosophe d'utiliser les mythes existants ou d'en créer lui-même de façon à faire deviner, sous la séduction du vêtement, un corps de vérité substantielle.)

²⁷ *Op. cit.*, p.143. (Comment faire comprendre, en effet, autrement que par des images, les rapports entre les Idées et les choses sensibles?)

²⁸ Por exemplo no Livro V da *República*, no qual ele compara os guardiães da cidade com cães, e assim desenvolve a sua concepção sobre a educação e conduta para a vida da *pólis*. Também, para exemplificar, em *Ion*, 534 b, ele compara as musas com as abelhas.

confronto visando o surgimento de um terceiro elemento: aquilo que é pretendido expor, igualmente com a finalidade de atingir o conhecimento verdadeiro. Evidencia-se, assim, que a metáfora em Platão não é concebida como um simples ornamento lingüístico, com objetivos suplementares ao sentido do texto. Ela não é um simples 'jogo de termos inofensivo'. Ela se insere na linguagem e no conhecimento com a potência de ser um enigma, de portar algo escondido que precisa ser buscado, descoberto para ser compreendido, desvendando o contexto maior a ser atingido: o das coisas mesmas. O enigma é algo que aparece, e através dele percebe-se uma nova conexão, uma maneira diferente de olhar algo e atingir o autêntico conhecimento. É o caminho utilizado para através do particular atingir o universal.

Em Platão a metáfora também recebe o papel de exemplo, em algumas situações, pois busca o 'mesmo' dentro de um grupo novo e distinto, baseado em noções únicas, que reportam a alguma espécie de verdade, como o próprio Autor expõe no *Política*:

Mas há, eu creio, uma coisa que o vulgo ignora: certas realidades têm as suas semelhanças naturais, fáceis a descobrir, nos objetos que falam aos sentidos e não é de modo algum fácil de fazê-las ver àqueles que pedem uma explicação, quando se lhes quer dá-las sem se confundir de forma facilitada; mas as maiores e as mais caras realidades não têm imagens fixas criadas para fornecer aos homens a intuição clara, imagens que se exibiria quando se quisesse ressurgir a alma que vos interroga, e que seria suficientemente apropriada para tal ou tal sentido para satisfazer a sua curiosidade. Também é preciso saber dar a explicação de cada coisa e entender a razão, pois as realidades incorpóreas, que são as mais belas e as maiores, não podem ser expostas exatamente senão em uma explicação e não de outra forma, e é de tais realidades que se refere a nossa discussão atual. No entanto, é

mais fácil em qualquer matéria que se esteja discorrendo, preferir os exemplos simples em detrimento aos mais complicados.²⁹

Volta-se, assim, ao apelo que Platão faz à imaginação, através da metáfora para esclarecer as questões mais difíceis. “A metáfora se dirige à imaginação e, assim, ela desperta o pensamento reflexivo de uma forma melhor que o faria uma longa demonstração.”³⁰ A metáfora permite a ação livre da imaginação ao excluir qualquer conteúdo pré-determinado. E neste sentido é preciso pensar para compreender a direção que elas apontam no jogo lingüístico-simbólico no qual se ancoram, compreendendo assim as intenções do Autor.

Pensar é ‘ver’, no sentido de gerar um quadro de forma instantânea; e neste, perceber as possibilidades combinatórias que estão presentes. Surge assim, o saber, o qual consiste em buscar e encontrar, encontrar e reencontrar. Saber é ter memória e lembrança sobre as coisas, permitindo a reflexão. Esta vem após o ‘ver’. O ‘ver’ a figura engloba um misto de sensibilidade e inteligibilidade; e o pensar sobre este quadro funciona como mediador entre ambos. As imagens funcionam como verdadeiros argumentos. A figura é uma realidade particular que remete ao universal, ao concei-

²⁹ *Le Politique*, 285 e, 286 a, b. (Mais il y a, je crois, une chose que le vulgaire ignore: certaines réalités ont leurs ressemblances naturelles, faciles à découvrir, en des objets qui parlent aux sens, et il n'est pas du tout malaisé de les faire voir à ceux qui demandent une explication, quand on veut la leur donner sans s'embarrasser de raisons, en toute facilité; mais les réalités les plus grandes et les plus précieuses n'ont point d'images créées pour en donner aux hommes l'intuition claire, images qu'on exhiberait lorsqu'on voudrait repaître l'âme qui vous interroge, et qu'il suffirait d'approprier à tel ou tel sens pour assouvir sa curiosité. Aussi faut-il s'exercer à savoir rendre raison de chaque chose et en entendre raison; car les réalités incorporelles, qui sont les plus belles et les plus grandes, ne se peuvent montrer exactement que dans une raison, et dans rien d'autre, et c'est de telles réalités que vise notre discours actuel. Or, il est plus facile, en quelque sujet que ce soit, de s'exercer sur de petits exemples que sur les grands.)

³⁰ LOUIS, *op. cit.*, p. 180. (La métaphore s'adresse à l'imagination et, par là, elle éveille la pensée réflexive mieux que le ferait une longue démonstration.)

to. Ela funciona, nas expressões metafóricas, como um meio para a demonstração, de ligação entre o conhecido e o desconhecido, tal qual figuras geométricas, como por exemplo o quadrado. O quadrado é visto, é mensurável, e serve como representativo de todos os quadrados: da demonstração de suas qualidades, relações para a verdade.

No contexto de valorização das imagens para a indicação mais precisa de um argumento, um tipo de escrita é depreciado em Platão: é a escrita sofisticada, utilizada na arte com o objetivo de agradar e de persuadir, em seu sentido negativo. A escrita, nesta perspectiva, é entendida como algo morto, uma repetição de uma narrativa, uma não-verdade, não sendo ciência. Ou seja, não visando, como a ciência, a eliminação dos maus elementos, conservando os elementos úteis e bons, semelhantes ou dessemelhantes, com o objetivo de fundi-los em uma obra perfeitamente uma por suas propriedades e estrutura, como a ciência³¹. A ciência visa o ser, e este tipo de escrita não leva à verdade. A ciência, em Platão, contrapõe-se à doxa, à opinião que se localiza entre a ciência e a ignorância. A doxa possui a aparência de verdade. Para superar o 'filo-doxa' é preciso empenho científico no sentido de tornar-se um 'filo-sofos'.³² A ciência, neste sentido, é definida como a verdade acompanhada de razão. Para tanto é preciso questionar a racionalidade em sua pluralidade de sentidos, visando expor o ser que ela porta. Em uma primeira acepção, o *logos* é entendido como união de palavras e de pensamentos; em um segundo, como atividade de enumeração, coleta, computação e reunião de dados. Por fim, como produtor de signos distintos. Porém o Autor torna a argumentação circular ao tratar da ciência e do *logos*, um reportando ao outro. Contudo, a finalidade de superação da *doxa* mantém-se.

O signo, para os gregos, era um sinal de reconhecimento. Ele era sensível, visível, 'ponte' para vislumbrar o invisível, momento em que novamente a metáfora da visão ressurge para demonstrar a sua importância na linguagem e no discurso. O signo, então, se manifesta como uma voz interior, como um sinal que interpela. A mensagem é 'aberta' e indetermina-

³¹ Cf. *Le Politique*, 308 c.

³² Cf. *A República*, 476 a, 477b, 479e.

da; ela é observada, perscrutada. Nela não é o significado que surge, mas a coisa; não o sentido, mas o ser, e desta forma a verdade se revela. Nesta perspectiva, a escrita tida como má é entendida enquanto uma arte, um artefato, algo construído pelo homem, e portanto sem o objetivo de atingir o conhecimento autêntico.

A arte objetiva gerar prazer, por isso possui apenas dignidade instrumental, não no sentido de servir às necessidades humanas, mas sim de imitação artística, visando apenas agradar momentaneamente o espectador. Neste sentido, a arte não almeja atingir o 'belo' em si, ou auxiliar a distingui-lo, mas apenas a satisfação³³ imediata, a qual não julga, não reflete, pois pretende uma espécie de gozo sensível e despreocupado, voltando-se mais aos sentimentos do que ao intelecto e ao conhecimento. O belo, que reporta à essência, "é apenas um momento dialético e não um fim em si mesmo, pois o valor do belo ancora-se unicamente em sua capacidade de despertar em nós a reminiscência da Idéia", afirma Robledo³⁴. Neste sentido a fala é superior à escrita: a palavra oralmente expressa é viva, carrega consigo o tom, o gesto, o contexto no qual se origina.

A fala mantém a animação ou a tensão do diálogo levando à reflexão, ao contrário da má escrita que relaxa o espírito e o afasta da pesquisa. A fala permite o uso da dialética entendida como técnica do *logos* ao permitir a conversibilidade entre ser e dizer, motivo do uso do diálogo como metodologia platônica para expor e discutir as questões. A má escrita, nesta acepção, sequer é uma boa *'technè'*, um 'fazer' no sentido antigo de um 'bios praktikos'. O fazer supõe um saber, e até mais do que isso, pois "saber quer dizer: ter visto, no sentido lato de ver que indica: apreender o que está presente enquanto tal", entende Heidegger.³⁵ A essência do saber reside na desocultação de algo, tornando-o presente, e a *technè* faz isso: traz à presença o que estava na mente do artista.

³³ Cf. *Le Politique*, 286 c, 476 b.

³⁴ ROBLEDO, *op. cit.*, p. 433-4. (es apenas un momento dialéctico y no un fin en sí mismo ... el valor de lo bello estriba únicamente en su capacidad de despertar en nosotros la reminiscencia de la Idea.)

³⁵ *A origem da obra de arte*, p. 47.

Em Platão há duas espécies de *technè*. Uma relaciona-se à finalidade. Neste caso poderá ser teórica, visando o conhecimento; ou prática, momento em que objetiva produzir, orientando-se para a fabricação. A outra trata do ideal, que é atingir o inteligível. Neste sentido, pode-se perceber que a distinção platônica não vincula-se à oposição entre ciência e técnica, mas sim delimita os âmbitos das ciências teóricas e das técnicas de produção. Enquanto técnica de produção, a *technè* funciona como *empeiria*, ou seja, simples produção de charme e prazer. Neste caso há persuasão e não apreensão.³⁶

O artista é aquele que produz um objeto a partir de um espectro (idéia) da verdadeira Idéia. Através da obra é possível atingir a essência, por isso não é um simples fazer. A obra traz à presença uma verdade que precisa ser desocultada constantemente através da reflexão. Ela, a obra, porta uma informação, e esta necessita ser traduzida por um jogo entre o não-dito e o dito ou expresso, ou entre o não-verbal (a imagem) e o verbal (a discursividade do pensamento). O artista, então, possui uma racionalidade teórica, diferente de uma racionalidade meramente prática. Prática no sentido de procedimento que reporta às tarefas do lar, ligadas às necessidades de sobrevivência, ao destino e à morte, e por isso não vinculadas às atividades superiores de busca da verdade, tarefa da racionalidade teórica. Neste sentido, a 'má' escrita assemelha-se a '*poíesis*', enquanto fabricação, confecção, trabalho manual, com início definido e fim previsível, mas que não utiliza qualquer saber, sendo um processo automático de confecção de algo. A escrita, nesta acepção, é uma repetição morta, vazia, abandonada. Ela segue um molde, uma aparência que esconde a verdade, pois a distorce. Este 'modelo' busca parecer-se com algo, e esta aparência, segundo Platão, está longe da verdade, apesar de objetivar reproduzi-la.

O exemplo de imitação mais constante nos textos platônicos é a pintura, além da escrita. A pintura seria a 'cópia da cópia', isto é, reproduziria a aparência, afastando-se ainda mais da essência. Neste sentido Platão distingue a pintura de imitação, a qual é realista; e a pintura de aparência, gerando ilusões. O falso conhecimento gerado pela pintura de aparência

³⁶ Cf. JOLY, *op. cit.*, ps. 211-4 e 130.

origina-se do jogo de formas, cores e imagens que levam o sujeito epistêmico a tomar algo por outro, isto é, a conceber o falso, a cópia, como se fosse representativo do verdadeiro, como se as suas características, propriedades e apresentação se reportassem ao objeto de conhecimento, à coisa. Esse tipo de pintura representa um 'abuso', pois engana e não leva à cognição. Em contrapartida, a pintura de imitação leva ao conhecimento verdadeiro porque ao reproduzir a coisa, ela permite que a idéia seja vislumbrada, ela incita ao questionamento, e deste à idéia, orientado pela figuração.

A poesia, por seu turno, visando o prazer e não o saber, não conduz à educação, segundo Platão, pois busca convencer os jovens, se não de coisas errôneas, ao menos de conteúdos duvidosos, pois ela distorce os fatos ao imitá-los. Na poesia, a verdade se perde, e é neste sentido ela é perniciosa à educação. Ou seja, ao provocar o gozo afasta os educandos da busca pelo belo, do bem, enfim, daquilo que é mais desejável. A poesia, então, 'encanta', mas não ensina.³⁷ Conduz à *doxa*, opinião³⁸, e não ao saber, à *episteme*. A ciência, valorizada por Platão é a ciência teórica, aquela que calcula. Na ciência teórica, há o conhecimento sobre a diferença entre as coisas, permitindo ao julgamento atuar.³⁹ Neste sentido, a ciência fornece um saber, e a arte um fazer (*poiésis*). O poeta, então, forja fantasias, cultivando a parte irracional da alma ao causar o encantamento. O poeta não ensina algo, nada deixa atrás de si, e por isso não atinge a verdade. Neste sentido o imitador, 'não sabe' (nem *technè*, sequer *episteme*): representar, repetir algo, é completamente diferente de saber algo.

Ainda assim, a concepção de Platão sobre o papel do poeta não é clara. Às vezes ele é tido como um mero re-produtor (*poiético*) da Idéia: ele a repete, de forma regrada e processual, pois a Idéia é o modelo a ser copiado. Outras, enquanto possuidor de um 'saber-fazer' (*technè*), entendido como fazer técnico, com metodologia apropriada para obter resultados

³⁷ Cf. *A República*, 605 a, 605 b, 607 c, d.

³⁸ *Ibidem*, 476 d, 477 b, 479 e.

³⁹ "Une fois qu'il connaît la différence entre les nombres, le calcul a-t-il autre chose à faire, selon nous, que porter jugement sur ce qu'il connaît?" (*Le Politique*, 259 e) (Uma vez que ele conhece a diferença entre os números, o cálculo tem outra função, segundo nós, do que a de engendrar julgamentos sobre o que ele conhece?)

previstos, com procedimentos ensinados e aprendidos por todos os artistas e artesãos do ofício. Quando Platão o compara com o artesão, com aquele que inventa nomes⁴⁰, o poeta passa a ser um intermediário entre a musa e o ouvinte, porém sem consciência plena de seu papel. E é neste sentido que a arte, com poder de imitação, possui uma dignidade reduzida, pois seria uma cópia do mundo sensível, o qual é também uma cópia do Mundo das Idéias e, assim, serve às necessidades humanas. O belo, em contrapartida, possui a função de evocar a recordação do mundo ideal. O belo visa despertar a reminiscência da Idéia; ele é o meio de buscar ou atingir a verdade. O poeta é aquele que imita, que busca representar eventualmente algo ausente, sendo para tal um homem instruído, culto, que sabe utilizar as palavras para transmitir algo. Desta forma, o *aedo* possui um 'métier' que demonstra um conhecimento não apenas sobre o verso, sua construção e conteúdo, mas também sobre o sentido que ele possui, e assim quando a poesia é lida e interpretada, ela gera conhecimento. O poeta também pode ser aquele que utiliza as palavras para encantar, afastar o questionamento, e este uso sofisticado é aquele criticado por Platão.

O rapsodo, aquele que recita os poemas, não sendo o seu autor, e recebendo pagamento para reproduzir os poemas, é um 'imitador da imitação', pois ele não comenta o poema, não o julga ou o modifica, enfim, não cria algo a partir do poema: apenas apresenta o texto previamente elaborado e consagrado. Desta forma, o 'recitador' não possui *technè*, não tem a posse de um conjunto de regras que repousam sobre um conhecimento científico (*episteme*), por isso não conhece a obra em seus fundamentos.⁴¹ O rapsodo não pratica uma arte, pois o especialista em algum 'fazer' possui o domínio sobre seu campo, e este não é o caso do rapsodo. "O rapsodo, intérprete do poeta, é um elo da corrente que parte da Musa aos ouvintes, e que discorre através da inspiração divina."⁴² Ou seja, o rapsodo é inspirado

⁴⁰ *Cratyle* 390, 428, 431e. Também em JOLY, *op. cit.*, ps 220 e s.

⁴¹ Cf. *Ion* 533 c.

⁴² MÉRIDIER, L. Prefácio de Platon, *Ion*. Oeuvres Complètes, tome V, 1re partie, Paris, Société d'Édition 'Les Belles Lettres', 1956, *Ion*, *Ménexème*, *Euthydème*, p. 13. (Le rapsode, interprète du poète, est un anneau de la chaîne qui part de la Muse pour aboutir aux auditeurs et qui parcourt par l'inspiration divine.)

através do poeta, e este, da musa. Nesta forma de conceber, o poeta pode ser definido como possuidor de um 'saber', que não é *episteme*, pois este saber origina-se de inspiração⁴³, assemelhando-se aos profetas.

Os delírios, neste contexto, podem ser classificados em três categorias: aquele dos profetas e adivinhos, oriundos de inspiração ou premonição; o dos ritos de iniciação; ou pela instrução, enquanto delírio sacro, e neste caso, oposto à *episteme*⁴⁴, sendo este o portado pelos poetas podendo ser chamado de demiurgo por possuir um 'Dom'. O rapsodo, por sua vez, possui procedimento, também tido como um 'dom', uma capacidade pessoal para 'encantar' o público em sua apresentação oral de poemas consagrados, nada fazendo mais do que isso. Na inspiração divina o artista torna-se apenas um instrumento dos deuses: os homens sozinhos, na concepção de Platão, não conseguem atingir a verdade, nem reproduzi-la, sequer contemplá-la. O recurso aos deuses, à inspiração, ao delírio, foi a maneira encontrada por Platão para expor um conteúdo não possível de ser atingido pelos homens, mas que eles, em determinados momentos, conseguem vislumbrar através de certas manifestações, como na arte e no uso das metáforas.⁴⁵

A metáfora, segundo Platão, deve estar a serviço da busca da verdade, seja através da fala ou da obra escrita (enquanto literatura ou filosofia). A metáfora, ao gerar uma imagem, funciona como uma espécie de demonstração, uma forma de conduzir do conhecido ao desconhecido, do dizível ao indizível. A metáfora então possui uma função metodológica em Platão: é usada para levar à verdade através de uma espécie de 'ver', pois as expressões metafóricas 'iluminam' o pensamento ao funcionar como produtoras de sínteses instantâneas (*insights*). Isso não quer dizer que o conhecimento trazido por esta imagem seja definitivo. Pelo contrário, Platão utiliza as metáforas tradicionais em suas obras com o objetivo de que adqui-

⁴³ Cf. *Ion*, 533 c até 534 e.

⁴⁴ Cf. MÉRIDIER, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁵ A arte autêntica, então, demonstra a validade e a possibilidade do saber no mundo sensível, mas que ainda não é a verdade do Mundo das Idéias, sendo somente a beleza e a verdade possíveis ao homem no mundo das aparências. Neste sentido, a artista é um 'meio' de transmissão da verdade.

ram maior ressonância e levem a uma significação mais profunda. Ou seja, as metáforas funcionam como evocadoras de situações inexprimíveis ou dificilmente explicáveis, fazendo com que a doxa seja depurada e sucessivamente o conhecimento verdadeiro seja atingido.

Bibliografia

- DAVISON, D. O que as metáforas significam. *Da Metáfora*. Sheldon Sacks (org.) São Paulo: Educ/Pontes, 1992.
- JOLY, H. *Le Renversement Platonicien – logos, episteme, polis*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1985.
- HEIDEGGER, M. *A origem da obra de arte*. Lisboa/Rio de Janeiro: Edições 70, 1990.
- LAKS, A. Substitution et connaissance: une interprétation unitaire (ou presque) de la théorie aristotélicienne de la métaphore. *Aristotele's Retoric*. Philosophical Essays. Edited by David J. Furley and Alexander Nehamces. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- LOUIS, P. *Les Métaphores de Platon*, Paris: Société d'Édition 'Les Belles Lettres', 1945.
- PLATÃO, *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- PLATÃO, *Cratyle*, Oeuvres complètes, pour Léon Robin. Paris: Gallimard, 1999.
- _____. *Ion*. Oeuvres Complètes, tome V, 1re partie, pour Louis Méridier. Paris: Société d'Édition 'Les Belles Lettres', 1956.
- _____. *Le politique*, Oeuvres Complètes, tome IX, 1re partie, pour Auguste Diès. Paris: Société 'Les Belles Lettres', 1960.
- _____. *Phédre*, Oeuvres Complètes, tome IV, 3e partie, pour Léon Robin. Paris: Société d'Édition 'Les Belles Lettres', 1961.
- RICOEUR, P. O Processo Metafórico como cognição, imaginação e sentimento. *Da Metáfora*. Sheldon Sacks (org.) São Paulo: Educ/Pontes, 1992.
- ROBLEDO, A. G. *Platon – los seis grandes temas de su filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- SNELL, B. *A Descoberta do Espírito*. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 302.

**THEORIA E PRAXIS:
UMA CONCEPÇÃO KANTIANA DE IGUALDADE¹**

Nythamar Fernandes de Oliveira
PUCRS

Segundo um dos mais ilustres interlocutores de John Rawls, Amartya Sen, o conceito de igualdade admite hoje pelo menos quatro sentidos socio-econômicos diferenciados, quando se discute o problema em teoria política --que não poderia obviamente ser confundido com a igualdade ôntico-ontológica de entes na natureza ou com a igualdade matemática, por exemplo. Segundo Sen, o grande divisor de águas em teoria política e econômica é justamente o de se avaliar o que está efetivamente em jogo na formulação da questão: "igualdade de quê?" (*equality of what?*). Como toda abordagem ética dos arranjos sociais parece defender uma certa idéia de igualdade, resta-nos especificar qual é o objeto da igualdade nas modernas versões do igualitarismo. Enquanto igualitaristas de esquerda advogam a igualdade de proventos e ganhos salariais (*income-egalitarians*) e os libertarianos exigem apenas a igualdade de direitos e liberdades individuais (*pure libertarians*), utilitaristas clássicos insistem na igualdade de utilidades e os igualitaristas do bem-estar social (*welfare-egalitarians*) defendem a igualdade dos níveis de bem-estar.² A questão não seria, portanto, de ser a favor ou contra a igualdade em termos sociais, econômicos e políticos, mas de estabelecer os mecanismos institucionais capazes de promover as igualdades desejáveis e de manter ou ignorar as desigualdades aceitáveis. Dada a diversidade da natureza humana, da divisão social do trabalho e de suas multiformes manifestações em seus processos civilizatórios (nas artes, nas ciências e nas religiões), a filosofia ocidental sempre buscou ideais de igualdade capazes de universalizar o sentido próprio do ser humano em suas relações éticas e políticas. Se em Platão encontramos uma apologia da igualdade dos sexos

¹ Comunicação apresentada no 2º *Colóquio Kant*, Departamento De Filosofia ICH - UFPel.

² Amartya Sen, *Inequality Reexamined*. Cambridge University Press, 1995.

e em Aristóteles a igualdade de todos os cidadãos livres, é somente a partir do contratualismo moderno que o problema da igualdade seria verdadeiramente articulado com seus correlatos da liberdade e da justiça de forma a satisfazer tais aspirações de universalidade. A articulação entre igualdade, liberdade e justiça que embasa a teoria rawlsiana da justiça como equidade é, como todos sabem, de inspiração kantiana e reformula, a meu ver, a mais importante contribuição de Immanuel Kant para a filosofia do direito, a saber, o seu procedimentalismo enquanto correlato jurídico do princípio de universalizabilidade em filosofia moral.³ Com efeito, é sobretudo a partir do liberalismo kantiano que *isonomia*, *epieikeia* e *to ison* serão finalmente articulados em uma teoria da justiça capaz de ordenar juridicamente as instituições sociais, econômicas e políticas de uma sociedade igualitária. Seguindo uma interpretação kantiana da justiça como equidade, proponho-me a reexaminar a questão da igualdade à luz do opúsculo de Kant “Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correto na teoria, mas não vale na prática” (“Über den Gemeinspruch: ‘Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis’,” 1793) e do ensaio de Rawls, “Uma Concepção Kantiana de Igualdade” (1975). Se um dos problemas centrais de uma teoria kantiana da justiça consiste em articular, de um lado, liberdade e igualdade (como Rawls o sugere através do princípio da “igual liberdade”), e, de outro lado, igualdade e desigualdade (“princípio da diferença”), em que medida podemos resgatar um igualitarismo procedimental em Kant sem incorreremos num consequencialismo utilitarista ou numa versão conservadora de reformismo político? Creio que a correlação que Kant estabelece entre *theoria* e *praxis* pode nos ajudar a encontrar uma posição defensável que faça jus a ambos desafios, sobretudo quando, na segunda parte do *Gemeinspruch*, Kant argumenta em favor de uma igualdade legal, na medida em que todos são iguais perante a lei, em pleno acordo com o seu princípio de liberdade inata correlato à própria concepção de igualdade inata, esboçado na *Rechtslehre*.

³ Utilizo o termo “universalizabilidade” no sentido kantiano resgatado pelo estudo seminal de R. M. HARE, “Universalisability”, *Aristotelian Society* (1955), e posteriormente endossado por Rawls, Schneewind, O’Neill, Höffe, Kersting et al.

Gostaria de começar com uma citação da conclusão da *Doutrina do Direito*:

Se alguém não pode provar que uma coisa é, pode tentar provar que ela não é. E se não for bem sucedido em nenhuma destas (como freqüentemente acontece), ele pode ainda perguntar se é de seu interesse aceitar uma ou outra das alternativas hipoteticamente, de um ponto de vista teórico or prático. Em outras palavras, uma hipótese pode ser aceita seja para explicar um certo fenômeno (como na astronomia, para dar conta do movimento de recuo [*Rückganges*] e do estado de repouso [*Stillstandes*] dos planetas), ou para alcançar um certo fim, que pode ser ainda pragmático, meramente técnico [*Kunstzweck*, um fim da arte], ou moral, i.e. um fim tal que a máxima de adotá-lo é ela mesma um dever. Ora é evidente que não é a suposição (*suppositio*) de que um tal fim possa ser exequível que seria tomado como nosso dever, o que seria meramente um juízo teórico e, ademais, problemático; pois não pode haver nenhuma obrigação de crer em um tal fim. O que nos incumbe como dever é antes o agir em conformidade com a idéia daquele fim, mesmo se não há a menor verossimilhança teórica que ele possa ser efetivado, na medida em que a sua impossibilidade não pode ser tampouco demonstrada.(A 232s.)⁴

O projeto kantiano da paz perpétua, enquanto extensão e fim terminal [*Endzweck*] de sua teoria do direito, repousa numa “utopia realista” que Rawls corretamente identificou com um igualitarismo cosmopolita liberal, cujo moto negativo (“veto irresistível”, *unwiderstehliches Veto*) foi formulado pelo próprio Kant nos seguintes termos: “Não deve haver guerra” [*Es soll kein Krieg sein*]. (A 233) Tanto no estado de natureza para as relações entre cidadãos de uma mesma nação quanto nas relações internacionais entre os povos, a guerra contradiz a própria idéia kantiana do direito e da justiça. A passagem de um estado hobbesiano de guerra para

⁴ *Die Metaphysik der Sitten*. Editada por W. Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1997. Estou me servindo também da versão americana, traduzida por Mary Gregor, Cambridge University Press, 1991.

um estado de paz através do contrato social é condição *sine qua non* para a constituição política e para a subsequente sobrevivência do gênero humano, em sua complexa condição de insociável sociabilidade. Interessantemente, na segunda parte do *Gemeinspruch*, Kant se propõe a ratificar a teoria hobbesiana do estado de natureza, reformular sua concepção de contratualismo e refutar o seu absolutismo. Segundo Kant, como já fôra de resto assinalado na Primeira *Crítica* (KrV B 780), o estado de natureza é inevitavelmente identificado com um estado de guerra, posição esta que é ratificada na *Paz Perpétua*, onde Kant afirma que “o estado de paz entre os homens que vivem lado a lado não é um estado de natureza (*status naturalis*), que antes é um estado de guerra, i.e. posto que nem sempre uma eclosão de hostilidades, contudo [é] uma ameaça permanente destas.”⁵ Kant concorda, portanto, com Thomas Hobbes quanto à igualdade dos seres humanos no estado de natureza (*Leviathan* p. 78). O grande ponto de ruptura consiste precisamente no conceito de liberdade que, para Kant, não poderia ser pensado em termos empíricos ou meramente negativos (“ausência de impedimento”) na fundamentação de uma teoria da justiça. Kant se refere ao princípio *pacta sunt servanda*, concordando com Hobbes quanto ao exercício legítimo da coerção que obriga a todos o cumprimento da lei segundo os próprios princípios da justiça. Todavia, Kant não pode seguir Hobbes quando se confunde a renúncia sem reserva da liberdade natural (enquanto faculdade de se fazer o que se quer) com a instituição contratual do Estado despótico. É neste sentido que Rawls aproxima o modelo kantiano do liberalismo de Locke e do igualitarismo de Rousseau, em contraposição ao modelo hobbesiano. Como para Hobbes o conceito de liberdade ainda permanece num nível negativo, isto é, de negação de condicionamentos fenomênicos ou de ausência de determinação causal, Kant obviamente aproxima-se mais de uma concepção liberal-democrática do que do absolutismo hobbesiano. Para melhor compreendermos como se dá a apropriação kantiana do modelo contratualista clássico seria necessária uma investigação de sua

⁵ *Zum ewigen Frieden* 348. Em português, *À Paz perpétua*. Trad. Marco A. Zingano. L&PM, 1989, p. 32.

filosofia da história, pois é no regramento de uma história mundial (*Weltgeschichte*) que a liberdade, em sua acepção positiva de autodeterminação da razão prática pura, realiza a sua finalidade moral de modo a satisfazer suas exigências externas e internas de legalidade. Limiteme a lembrar que segundo Hobbes, o estado de natureza é hipotético no sentido prescritivo de viabilizar o regramento da sociabilidade humana, mas, como já observara Bobbio, como nunca existiu de fato, o que sempre tivemos foram “casos de estado de natureza parcial, histórico ou historicamente possível”, a saber, o estado da relação entre grupos sociais independentes, o estado de anarquia ou de guerra civil, e o estado em que se encontram certas sociedades primitivas.⁶ Assim como Hobbes, Kant argumenta que o *contractus originarius* ou *pactum sociale* não deve ser tomado como um fato histórico mas, para além do filósofo de Malmesbury, Kant concebe o contrato como uma “idéia da razão”, de forma a estabelecer o teste de validade do direito público.⁷ Assim como Kant rejeita o regramento hobbesiano de interesses particulares através da barganha, o filósofo de Königsberg renuncia também ao modelo jusnaturalista de John Locke, segundo o qual a autopreservação e a garantia absoluta de direitos de propriedade são direitos naturais anteriores ao contrato social. De acordo com Rawls, a contribuição kantiana consiste sobretudo em tornar defensável uma correlação de igualdade normativa entre um ideal de pessoa humana (pessoa moral, livre e igual) e uma sociedade ideal (que ele denomina “well-ordered society”, seguindo uma fórmula de Jean Bodin, “république bien ordonnée”, de 1576). A fim de sugerir a idéia principal, Rawls nos convida a pensar na noção de uma sociedade bem ordenada como uma interpretação da idéia de um reino de fins concebida como uma sociedade humana sob circunstâncias de justiça. Segundo Rawls, “os membros de tal sociedade são livres e iguais e nosso problema consiste, portanto, em achar uma interpretação de liberdade e igualdade que seja

⁶ BOBBIO, N. e BOVERO, M. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*, São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 50.

⁷ KANT, I. *Gemeinspruch* A 248. Em português, “Sobre a expressão corrente”, in *À Paz perpétua e outros opúsculos*, Edições 70, p. 82.

naturalmente descrita como kantiana". Assim, partindo da distinção liberal entre liberdade positiva e negativa, tal como foi apropriada e desenvolvida por Kant, Rawls se serve deste contraste e recorre à idéia da "posição original", de forma a supor "que a concepção de justiça apropriada para uma sociedade bem ordenada é aquela que seria acordada numa situação hipotética que fosse equitativa (*fair*) entre indivíduos concebidos como pessoas morais livres e iguais, isto é, como membros de uma tal sociedade. A equidade (*fairness*) das circunstâncias sob as quais o acordo é alcançado se transfere à equidade dos princípios acordados. A posição original foi concebida de tal forma que a concepção de justiça resultante seria apropriada."⁸

Para Rawls, a visão de Kant é marcada por um número de dualismos, em particular, entre o necessário e o contingente, forma e conteúdo, razão e desejo, noumenon e fenômeno. Não seria questão de abandonar ou não esses dualismos como foram concebidos por Kant, mas de abraçar sua concepção moral em sua estrutura característica que é mais claramente discernível quando esses dualismos não são tomados no sentido que ele lhes deu mas são reinterpretados e sua força moral reformulada dentro do escopo de uma teoria empírica. Ao articular a teoria ideal nas duas primeiras partes de *Uma Teoria da Justiça* (capítulos I a VI) com a teoria não-ideal da terceira parte (capítulos VII a IX), Rawls segue, creio eu, um caminho já proposto pela filosofia do direito kantiana na medida em que evita o reducionismo naturalista do direito natural clássico (direitos naturais como causalidade de uma lei natural) e o dogmatismo teológico da metafísica tradicional (direito divino dos monarcas). Rawls procura reabilitar o liberalismo político, mais ou menos como Kant reinterpreta o liberalismo lockeano e o igualitarismo rousseauiano em sua reformulação do contratualismo.

Assim como em Hobbes o estado de natureza não pode ser pacífico, mas é necessariamente belicoso, Kant evoca um estado de natureza internacional, na guerra de nações contra nações, e que somente

⁸ RAWLS, J. "A Kantian Conception of Equality" (1975). In *Collected Papers*, org. Samuel Freeman, Harvard University Press, 2001, pp. 254-266.

pela constituição de uma liga das nações, enquanto dispositivo procedimental de contrato, pode-se contemplar a coexistência pacífica entre os povos. Ao contrário de Hobbes, todavia, o vínculo contratual não se encontra numa racionalização estratégica visando evitar o perigo iminente da morte violenta, mas num ordenamento jurídico, fundamentado moral e procedimentalmente num dispositivo de representação análogo ao do imperativo categórico, por ele denominado o “princípio universal do direito / justiça”: “É justa toda a ação que por si, ou por sua máxima, não constitui um obstáculo à conformidade da liberdade do arbítrio de todos com a liberdade de cada um segundo leis universais.”⁹ Apesar de compartilhar com Hobbes a identificação do estado de natureza com um estado de direito privado (na verdade, pode-se argumentar que, para Hobbes, o direito a todas as coisas constitui-se num direito a coisa alguma), a passagem deste ao estado de direito para a promoção da justiça é, para Kant, necessariamente distinto de um estado social—portanto, como em Locke, a sociabilidade deve ser politicamente regrada pelo contrato mas pode existir em sua condição natural (*status artificialis*, em oposição ao *status civilis*). Segundo Kant, “Do direito privado no estado natural resulta um postulado de direito público: ‘Tu deves juntamente com os demais, na relação de uma coexistência necessária, sair do estado natural para entrar em um estado de direito, i.e., estado de uma justiça distributiva’.”¹⁰ Assim como em Hobbes, a hipótese do contrato funciona em Rawls como um dispositivo heurístico capaz de dar conta de uma situação histórica determinada: embora a maior parte das nações tenha historicamente emergido de guerras contra seus vizinhos, o contrato é invocado como metáfora solene de nascimento e coesão da *commonwealth*, em oposição a quaisquer situações de guerra civil.

Obviamente a concepção kantiana de razão prática refuta todo nível empírico de fundamentação voluntarista, sendo a vontade pura (*Wille*) contraposta ao arbítrio ou “vontade” (*Willkür*) no sentido fraco de inclinação,

⁹ KANT, I. *Rechtslehre* 230; em português, *Doutrina do Direito*, trad. Edson Bini, São Paulo, Ícone, 1993, p. 46.

¹⁰ *Ibid.*, § XLII, p. 145.

desejo, impulso, escolha ou quaisquer atos de um querer psicologicamente condicionado. Por isso mesmo, o princípio de autonomia da razão prática deve coincidir, segundo Kant, com a própria vontade enquanto vontade geral, universalizável e publicamente reconhecida como boa, soberana e eficiente, isto é, capaz de realizar a liberdade de todos os membros da sociedade enquanto seres humanos, assegurar a igualdade de todos enquanto sujeitos e manter a independência de cada um como cidadão.¹¹ A concepção de liberalismo em Kant permanece fiel ao seu distanciamento teórico do dogmatismo racionalista de Hobbes: uma metafísica embasada *more geometrico* mostra-se insuficiente para dar conta da liberdade e do complexo conceito de natureza humana, assim como o império da lei (*the rule of law*) não decorre de uma soberania absoluta mas de um estado de direito autonomamente estabelecido, a própria base do *Rechtsstaat* político. A justificação, segundo Locke, da resistência dos cidadãos a uma determinada forma de governo (*Commonwealth* no sentido político), portanto, a legitimação da dissolução do governo não se coloca ao serviço, na perspectiva kantiana, de práticas revolucionárias mas de reformas constitucionais.¹² A concepção rawlsiana de sociedade política enquanto sistema cooperativo estável embasado num consenso justaposto de doutrinas abrangentes razoáveis é uma concepção liberal nitidamente pautada pelo princípio lockeano da tolerância e pela formulação kantiana da liberdade segundo um princípio de universalizabilidade que formaliza a idéia popular de que “a minha liberdade termina onde começa a liberdade do outro”.¹³ Nas palavras de Lewis White Beck, a fundamentação kantiana da moral dá conta de um “conhecimento moral do senso comum”; *mutatis mutandis*, dir-se-á que Rawls visa a uma formalização procedimental da “sociedade mais justa” que todo mundo, com um senso de justiça e concepções razoáveis do bem, naturalmente deseja. Na Introdução à edição em *paperback* de *Political Liberalism*, Rawls explicitamente define sua concepção político-liberal de justiça segundo as três condições

¹¹ Cf. KANT, I. *Gemeinspruch* A 231 ss., “Sobre a expressão”, op. cit., pp. 73 ss.

¹² *Ibid.* cap. XIX; KANT, *Rechtslehre* § XLIX obs. A, p. 162.

¹³ RAWLS, J. *Political Liberalism*, Columbia University Press, 1996, pp. 43, 134.

seguintes: 1. uma especificação de certos direitos, liberdades e oportunidades; 2. uma prioridade especial para tais liberdades; e 3. medidas que assegurem aos cidadãos, independentemente de sua posição social, meios adequados (referentes aos bens primários) para fazer um uso inteligente e efetivo de suas liberdades e oportunidades.¹⁴ Com efeito, assim como a proeminência das liberdades civis e da tolerância contrapõem concepções liberais como as de Locke, Kant e Rawls a versões (utilitaristas) que recorrem ao princípio de utilidade, a primazia do justo sobre o bem é o que caracteriza o liberalismo rawlsiano de inspiração kantiana em oposição a toda forma de libertarismo.

Para Kant e Rawls, o princípio universalizável da justiça deve preceder toda tentativa pragmática de se chegar a um acordo segundo projetos racionais do bem precisamente por causa da identificação entre fim terminal e liberdade humana, anterior a toda escolha racional dos meios para atingir fins contingenciais. Neste sentido, a concepção deontológica do liberalismo kantiano se opõe a Hobbes e a Locke: “Todo conceito de um direito externo é derivado inteiramente do conceito de *liberdade* nas relações mútuas externas de seres humanos, e não tem nada a ver com o fim que todos os homens têm por natureza (o propósito de alcançar a felicidade) ou com os meios reconhecidos para atingir tal fim.”¹⁵

Ao propor uma concepção kantiana de igualdade, John Rawls visa situar dentro de sua interpretação kantiana da justiça como equidade uma concepção de igualitarismo que faça jus, por um lado, ao desafio empírico do liberalismo político, prenunciado pela visão semântica ideacional de Locke (a idéia de igualdade, numa perspectiva propriamente de uma filosofia prática da linguagem), e por outro lado, à efetiva realização da igualdade pela liberdade, como abstratamente formulado por uma “vontade geral” no sentido proposto por Rousseau. Creio que uma concepção kantiana de igualdade, tal como foi reformulada por Rawls, responde aos desafios teóricos de um termo que tem sido empregado de maneira tão vaga quanto imprecisa em textos clássicos da ética e da filosofia política,

¹⁴ *Ibid.*, p. xlviii.

¹⁵ KANT, I. “Sobre a expressão”, op. cit., p. 73.

sobretudo quando confunde uma concepção formal de igualdade (por ex., jurídica e política) com uma concepção material ou real de igualdade. O exemplo clássico é o da Declaração universal dos direitos humanos quando afirma no seu artigo primeiro: "Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits..." (os homens nascem e permanecem livres e iguais em direito). Gostaria de propor aqui que a articulação entre uma teoria ideal e uma teoria não-ideal da justiça decorre precisamente da articulação kantiana entre *theoria* e *praxis*, na medida em que a teoria é tomada *strictu sensu* enquanto teoria das representações (no nosso caso, das Idéias de liberdade, contrato e igualdade) e a *praxis* é concebida não no sentido pragmático vulgar (que Kant explicitamente rejeita no seu *Gemeinspruch*) mas no sentido crítico do "uso prático da razão pura", i.e. na realização efetiva das representações práticas de nossa liberdade na moral, no direito e na política:

Chama-se *teoria* mesmo a um conjunto de regras práticas quando estas regras são pensadas como princípios numa certa universalidade, e aí se abstrai de um grande número de condições as quais, no entanto, têm necessariamente influência sobre a sua aplicação. Inversamente, denomina-se *prática (Praxis)* não toda a operação, mas apenas a efetuação de um fim conseguida como adesão a certos princípios de conduta representados na sua generalidade.¹⁶

Kant visava inicialmente em seu opúsculo à sátira do eminente matemático Abraham Kästner que denunciara, no seu texto de 1793 ["Pensamentos sobre] a inabilidade de escritores produzirem uma rebelião", (*Gedanken über das Unvermögen der Schriftsteller Empörungen zu bewirken*). Kant buscava mostrar, assim, que a validade de uma teoria não dependia de suas conseqüências revolucionárias, como se houvesse uma fórmula quimérica vulgar que colocasse em prática todas as utopias teorizadas, mas evitava igualmente as reações conservadoras de Edmund Burke com relação à Revolução Francesa (*Reflections on the French Revolution*, 1790) e seus leitores na Alemanha, em particular o grande jurista Gottfried Achenwall, Friedrich Gentz (que traduziu a obra de Burke

¹⁶ *Ibid.*, A 201, p. 57.

para o alemão em 1793) e o secretário do Chanceler Wilhelm Rehberg. Interessantemente, Burke rejeita o ideal revolucionário da igualdade por ser contrário à própria natureza, assim como a *liberté* em questão não passava de uma idéia metafísica esvaziada de todas as relações concretas e a *fraternité* era apenas um pretexto dos revolucionários para promover seus vícios da ambição, orgulho, lascívia e sedição. Tal evento serviu mais uma vez para questionar o valor da teoria filosófica e suas pretensões morais, em face dos acontecimentos históricos. Se Kant já havia contraposto o ser dos eventos naturais ao dever-ser da liberdade, a própria questão da intervenção humana na história em seus processos civilizatórios exigia no final do século XVIII uma reflexão que desse conta das aspirações da liberdade num contexto político tão polêmico quanto complexo. Para Kant, em última análise, a teoria define a prática na sua própria aplicação efetivante, o que poderia ser formulado através da faculdade de julgar (RL § 62), em se tratando de uma relação sintética entre o que é determinado pela teoria e o que permanece objeto de experiência prática. O grande desafio moral da teoria política (assim como da teoria do direito) consiste afinal na real condição humana de desregramento, de não se submeter a princípios racionais que, idealmente ou em teoria seriam os mais razoáveis para balizar uma condição estável ou viabilizar a estabilidade social e política. Embora não proceda a uma analogia direta com a matemática (como queriam os racionalistas, de Descartes a Leibniz), Kant afirma no § E (RL 233) que não é tanto o conceito de direito (condições que permitem que o meu direito e o teu direito sejam compatibilizados conforme a lei universal da liberdade) mas antes enquanto coação plenamente recíproca e igual que viabiliza tal conceito sob uma lei universal. É neste sentido mesmo que Kant defende no *Gemeinspruch* a igualdade quanto ao direito de coação, atribuído a cada membro da comunidade, enquanto súditos, na medida em que todos estão igualmente sob as mesmas leis do Estado:

(...) Todo o direito consiste apenas na limitação da liberdade de outrem com a condição de que ela possa coexistir com a minha segundo uma lei universal... em virtude da qual todos os que, enquanto súditos, fazem parte de um povo encontram-se num

estado jurídico (*status juridicus*) em geral, a saber, num estado de igualdade de ação e reação de um arbítrio reciprocamente limitador, em conformidade com a lei universal da liberdade. (A 240s.)

Deste mesmo princípio decorre a condenação da escravidão, na medida em que o súdito deixa de ser seu próprio senhor e entra na classe dos animais domésticos, no que seria mais tarde identificado pela sociologia como uma “morte social” (Orlando Paterson). Creio inclusive que esta concepção de igualdade pode ser aplicada contra o sexismo, latente na visão pré-feminista de Kant (que ainda submete a mulher ao seu marido, como tem sido o costume de 2400 anos de falocentrismo!) Rawls se reapropria de Kant precisamente para defender uma concepção igualitária e pública de autonomia política.¹⁷ Assim a autonomia política, enquanto liberdade positiva, exige uma correlação entre liberdade e igualdade nos seguintes termos:

Minha *liberdade* exterior (jurídica) deve antes ser definida assim: ela é a autorização de não obedecer a nenhuma lei exterior a não ser àquelas que pude dar meu assentimento. A *igualdade* exterior (jurídica) num Estado é justamente assim aquela relação dos cidadãos segundo a qual ninguém pode obrigar juridicamente outrem a algo sem que ele ao mesmo tempo se submeta à lei de também *poder* ser obrigado por ele reciprocamente do mesmo modo.¹⁸

À guisa de conclusão, observamos que Rawls mantém os dois princípios igualitários de justiça, visando um ideal de sociedade (“bem ordenada”), de forma a assegurar a proteção recíproca dos interesses fundamentais que os membros de uma tal sociedade supostamente possuem, portanto, os seus direitos básicos. Isso nos remete, mais uma

¹⁷ Para uma crítica feminista kantiana, cf. MENDUS, S., “Kant: ‘An Honest but Narrow-Minded Bourgeois?’”, in: WILLIAMS, H. L. (org.). *Essays on Kant's political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 1992, pp. 166-190.

¹⁸ *Zum ewigen Frieden* 350; em português, *À Paz perpétua*, p. 34 n.

vez, a uma noção normativa de pessoa moral, não apenas livre, mas igual, isto é, na medida em que todos são igualmente livres. A normatividade implícita nesta reformulação do ideal kantiano de pessoa é correlata à estruturação institucional da sociedade, e é neste sentido jurídico preciso que podemos dizer que as pessoas modelam a sociedade na mesma proporção em que são por esta modeladas. Um dos méritos da leitura que Rawls nos oferece da filosofia moral kantiana reside justamente na superação do “formalismo estéril” e do “transcendentalismo” freqüentemente atribuídos ao modelo deontológico por comunitaristas e naturalistas. Ao tentar tornar o procedimentalismo de inspiração kantiana mais defensável, Rawls corrobora o argumento deontológico contra todos os modelos teleológicos, perfeccionistas e utilitaristas, rejeitando, por um lado, a confusão entre fundamentação e aplicabilidade da moral e do direito, e contemplando, por outro lado, as reivindicações empíricas de tais modelos. A primazia do justo sobre o bem, assim como a contraposição entre o razoável e o racional, é evocada por Rawls com o intuito de viabilizar a igualdade e a liberdade, *de facto* e *de jure*. As pessoas são livres e iguais porque *devem ser* razoáveis, apesar de todas as suas deficiências e contradições empíricas, mesmo quando buscam promover seus projetos racionais e concepções do bem --por mais conflitantes e incompatíveis que sejam. Afinal, segundo Rawls,

...as pessoas não se concebem como se fossem inevitavelmente vinculadas a qualquer arranjo particular de interesses fundamentais; ao contrário, elas se percebem como capazes de rever e modificar esses fins terminais. Elas desejam, portanto, dar prioridade a sua liberdade para fazer isso, e assim sua lealdade original e contínua devoção aos seus fins devem ser formadas e afirmadas sob condições que são livres. Ou, para dizer em outros termos, os membros de uma sociedade bem ordenada são vistos como responsáveis pelos seus interesses e fins fundamentais. Embora enquanto membros de associações particulares alguns possam decidir na prática delegar esta responsabilidade para outros, a estrutura básica não pode ser construída de forma a prevenir que as pessoas desenvolvam sua capacidade de serem responsáveis ou

Dissertatio, UFPel, 15-16, 2002, pp. 61-74.

que obstruam seu exercício da mesma uma vez a tenham alcançado. Os arranjos sociais devem respeitar a sua autonomia e esta aponta para a propriedade dos dois princípios.¹⁹

¹⁹ RAWLS, J. "A Kantian Conception of Equality", p. 260.

A MORAL E O DIREITO NA '*METAFÍSICA DOS COSTUMES - PRINCÍPIOS METAFÍSICOS DA DOCTRINA DO DIREITO*' DE KANT¹

Karla Cascão

A questão da presente comunicação é como Kant dá uma fundamentação racional ao direito, estabelecendo a insuperável distinção entre a moralidade e a legalidade jurídica e, ao mesmo tempo, a necessária relação entre ambas.

Escolhemos como fio condutor, a '*Metafísica dos Costumes – Primeira parte: Princípios Metafísicos do Direito*'.²

Iniciaremos a nossa reflexão com a elucidação do título da obra acima referida: primeiro, de que trata uma metafísica dos costumes e posteriormente o que Kant entende por direito. Como bem afirma Ricardo Terra, “a análise da relação da moral com o direito exige que se precise o sentido desses termos, que têm, às vezes uma acepção ampla e outra restrita.”³

Julgamos pertinente a colocação de Bobbio sobre o que Kant entende por costumes.

“Como ‘costumes’ em geral, Kant entende toda aquela complexidade de regras de conduta ou de leis (...) que disciplinam a ação do homem como ser livre. O homem como ser analisável do ponto de vista fenomenológico está submetido às leis da natureza, que regulam a vida de todos os outros seres naturais; mas,

¹ Comunicação apresentada no 2º *Colóquio Kant*, Departamento De Filosofia ICH - UFPEl.

² Faremos uso da tradução do prof. Joãozinho Beckenkamp, cordialmente cedida. Quanto aos parágrafos e as páginas, utilizaremos o da tradução espanhola. KANT, I. *La Metafísica de las Costumbres*. ((*Metaphysik der Sitten.- Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*). Trad. e notas: Adela Cortina Orts e Jesús Conill Sancho. Madri: Tecnos (Clásicos del Pensamientos; 59), 3ª ed., 1999. pp. 1 – 219.

³ TERRA, R. *A política tensa – Idéia e realidade na filosofia da história de Kant*. São Paulo: Iluminuras, 1995, p. 77

enquanto ser livre pertence ao mundo inteligível, o homem foge das leis naturais e adequa suas ações a uma forma diferente de legislação: a legislação moral, que dá origem ao mundo dos costumes, em contraposição ao mundo natural, como mundo da história humana ou da civilização ou da cultura (...) em contraposição ao mundo da natureza."⁴

De fato, desde a primeira '*Crítica*', na tentativa de resolução da terceira antinomia da razão – que gira em torno das causalidades da natureza e da liberdade –, Kant já faz a distinção entre o arbítrio humano, mesmo quando '*patologicamente afetado*', e o animal (*arbitrium brutum*), necessariamente determinado pelos móveis da sensibilidade, portanto, '*patologicamente necessitado*'.

O arbítrio humano é um arbítrio sensível, mas é um '*arbitrium liberum*', um livre arbítrio, porque a ação humana não é necessariamente impulsionada pelos móveis da sensibilidade. Portanto, o homem possui também a capacidade de autodeterminar-se, independentemente da coação dos impulsos sensíveis⁵.

Ora, não é aleatória a nossa escolha de começarmos esclarecendo o conceito do termo metafísica dos costumes. O próprio Kant na sua obra '*Metafísica dos Costumes – Primeira parte: Princípios Metafísicos do Direito*', retoma na 'Introdução', que tem o primeiro tópico intitulado 'Da relação das faculdades do ânimo humano com as leis morais', alguns conceitos significativos da sua filosofia moral, tais como: arbítrio, desejo, vontade, lei moral, entre outros. Aqui ele, mais uma vez, define o arbítrio

⁴ BOBBIO, N. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. Trad.: Alfredo Fait. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 3ª ed., 1995, p. 50.

⁴ KANT, I. *Crítica da Razão Pura (Kritik der reinen Vernunft)*. Trad.: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas: Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 3ª ed., 1994, p. 463 (A 534 / B 562). Ainda na '*Crítica da Razão Pura*', no capítulo referente ao 'cânone da razão pura', Kant retoma a questão dos arbítrios⁵. Kant entende por cânone "o conjunto dos princípios *a priori* do uso legítimo de certas faculdades cognitivas em geral". p. 634 (A 796 / B 824)

livre como aquele que pode ser determinado pela *razão pura*; o arbítrio bruto como aquele que é determinável exclusivamente pela inclinação sensível e o arbítrio humano como um arbítrio que pode ser afetado por estímulos, mas não determinado, uma vez que também pode ser determinado a realizar ações por vontade pura, isto é, pela própria razão prática na medida em que determina o arbítrio.

A liberdade do arbítrio é exatamente esta independência de sua determinação por estímulos sensíveis, sendo esse o conceito negativo da própria liberdade. O seu conceito positivo está na faculdade da razão pura ser prática por si mesma. Isso implica na concordância da máxima subjetiva com a lei objetiva, o que garante a universalidade da máxima⁶.

É importante registrarmos que mesmo trazendo à tona conceitos morais, não podemos perder de vista que o objetivo de Kant é abordar de forma sistemática, no contexto da filosofia crítica transcendental, a fundamentação do princípio metafísico do direito partindo de conceitos a priori, ou melhor, partindo de princípios de uma razão jurídico-prática pura.

Para tanto é necessário conduzirmos a nossa reflexão, a partir dos próprios textos de Kant, sobre uma metafísica dos costumes.

Mesmo tendo sido tratado no período pré-crítico da filosofia kantiana, o termo metafísica foi alvo de um amplo estudo na primeira '*Crítica*' de Kant. Não obstante, em tal obra trata-se dos princípios racionais, por puros conceitos, do conhecimento teórico das coisas, ou melhor, de uma metafísica da natureza. Contudo, já na sua crítica do uso teórico da razão, o filósofo menciona, em algumas passagens, uma metafísica dos costumes, que trata dos princípios racionais que determinam e obrigam '*a priori*' a conduta, sem fazer recurso de nenhuma condição empírica e de nenhum dado antropológico. Uma metafísica que contém os princípios da razão que determinam '*a priori*' e tornam necessário o *fazer* e o *não fazer*⁷.

⁶ Cf. KANT, I. *La Metafísica de las Costumbres*. Pp. 13 – 17 (211 – 214).

⁷ Cf. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, p. 663 (A 841 - 842 / B 869 - 870). Ver também, DELBOS, V. *La philosophie pratique de kant*. Paris: Felix Alcan, 2ª ed., 1926, p. 247.

Na obra posterior à primeira '*Crítica*' e que antecede a '*Crítica da Razão Prática*'⁸, a saber, a '*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*'⁹, no 'prefácio', Kant menciona por vezes a necessidade de uma metafísica dos costumes, ainda que diga respeito à fundamentação da moralidade. Lembremos algumas passagens:

"aqui limito-me a perguntar se a natureza da ciência não se exige que se distinga sempre cuidadosamente a parte empírica da parte racional e que se anteponha (.....) à Antropologia prática uma Metafísica dos Costumes, que deve ser cuidadosamente depurada de todos os elementos empíricos, para se chegar a saber de quanto é capaz (...) a razão pura e de que fontes ela própria tira o seu ensino a priori."¹⁰

Mais adiante encontramos:

"Uma Metafísica dos Costumes, é, pois, indispensavelmente necessária, não só por motivos de ordem especulativa para investigar a fonte dos princípios práticos que residem a priori na nossa razão, mas também porque os próprios costumes ficam sujeitos a toda sorte de perversão enquanto lhes faltar aquele fio condutor e norma suprema do seu exato julgamento."¹¹

Por fim, de maneira mais ampla, Kant nos fala do propósito de um dia vir a publicar uma '*Metafísica dos Costumes*'¹², aqui já pensada como

⁸ KANT, I. *Crítica da Razão Prática (Kritik der praktischen Vernunft)*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, (Textos Filosóficos), 1994

⁹ KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, (Col. Os Pensadores), vol. II, 1980.

¹⁰ KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* p. 104.

¹¹ *Idem*, p. 105

¹² *Idem*, p 106

uma obra específica. É nesse texto, datado do ano de 1797, que Kant faz o seguinte comentário:

“Se (...) um sistema do conhecimento *a priori* a partir de meros conceitos se chama *metafísica*, então uma filosofia prática, a qual tem por objeto, não a natureza, mas a liberdade do arbítrio, há de pressupor e necessitar de uma metafísica dos costumes, isto é, *possuir* uma tal metafísica é mesmo *dever*, e cada homem também a possui em si, mesmo que em geral apenas de maneira obscura; pois como poderia ele sem princípios *a priori* acreditar ter em si uma legislação universal?”¹³

Até o presente momento da nossa exposição já mostramos a preocupação de Kant com uma metafísica dos costumes, se bem que até agora tal preocupação só foi demonstrada no âmbito da moral. Neste contexto, afirma Höffe¹⁴, a consideração dos elementos comuns e diferentes entre o direito e a moral permite uma adequada compreensão do primeiro. O que justifica a atitude de Kant em iniciar o seu texto trabalhando com os conceitos já utilizados por ele na sua filosofia moral.

Assim, deixemos que o próprio Kant nos esclareça:

“(As) leis da liberdade chamam-se *morais*, à diferença de leis naturais. Na medida em que incidem apenas sobre ações meramente externas e sua legalidade, elas se chamam *jurídicas*; mas, se exigem também que elas (as leis) sejam mesmo os fundamentos de determinação das ações, elas são *éticas*, dizendo-se então: a concordância com as primeiras é a *legalidade*, a concordância com as últimas, a *moralidade* das ações. A liberdade a que se reportam as primeiras leis só pode ser a liberdade no uso externo, mas aquela a que se reportam as últimas, a liberdade tanto no uso externo quanto no uso interno do arbítrio, na medida em que

¹³ KANT, I. *La Metafísica de las Costumbres*. P. 21 (216 e 217).

¹⁴ Cf. HÖFFE, O. Immanuel Kant. Trad.: DIORKI. Barcelona: Editorial Herder (Biblioteca de filosofía; 21), 1986, (10. *Filosofía do direito e do Estado* p. 198.

ele é determinado por leis da razão. (...). Da mesma forma, seja a liberdade considerada no uso externo ou no uso interno do arbítrio, suas leis, como leis práticas puras da razão para o arbítrio livre em geral, têm de ser sempre ao mesmo tempo fundamentos internos de determinação do mesmo, ainda que não devam ser sempre consideradas nesta relação."¹⁵

Para cumprir os nossos objetivos ainda falta esclarecer o que Kant entende por direito. Antes, porém, ressaltamos que em relação ao direito encontramos poucas questões em alguns de seus pequenos textos, sem maiores investigações, salvo '*À paz perpétua*', '*Conflito das faculdades*' e '*Teoria e Práxis*'.

Assim, trabalharemos aqui com a definição do direito formulada na '*Metafísica dos Costumes*', bem como com a análise de Höffe sobre esse assunto.

A "*Metafísica dos Costumes*" é uma filosofia crítica que desenvolve o conceito racional do direito, o que constitui o critério supremo para toda legislação positiva. A *doutrina do direito (jus)* é o conjunto das leis segundo as quais é possível uma legislação externa.¹⁶

Para Kant, a filosofia do direito é uma ciência independente da experiência. Assim, o conceito fundamental do direito tem que ser válido a priori. Os elementos empíricos não desempenham uma função fundadora, limitam-se a especificar a área de aplicação do direito. O referido filósofo visa, portanto, estabelecer as 'bases metafísicas' da teoria do direito.

De fato, afirma Kant:

"O conceito do direito, enquanto relacionado a uma obrigação correspondente (i. e., seu conceito moral), diz respeito, *em primeiro lugar*, apenas à relação externa e prática de uma pessoa com uma outra, na medida em que suas ações, como fatos, podem ter (imediate ou mediatamente) influência umas sobre as outras. Mas, *em segundo lugar*, ele não significa a relação do arbítrio ao *desejo*

¹⁵ KANT, I. *La Metafísica de las Costumbres*, pp. 17 e 18 (214).

¹⁶ Cf. p. 37 (§ A, 229).

(portanto à mera necessidade) do outro (...), mas apenas ao *arbitrio* do outro. Em *terceiro lugar*, nesta relação recíproca do arbitrio, também não é levada em consideração a *matéria* do arbitrio, i. e., o fim que cada um se propõe com o objeto que quer, (...), mas pergunta-se apenas pela *forma* na relação do arbitrio recíproco, na medida em que ele é considerado simplesmente como *livre*, e se assim a ação de um dos dois se deixa pôr de acordo com o arbitrio do outro segundo uma lei universal da liberdade. O direito é, pois, o conjunto das condições sob as quais o arbitrio de um pode ser reunido com o arbitrio do outro segundo uma lei universal da liberdade."¹⁷

O conceito de direito apresentado por Kant resulta de uma dupla perspectiva: a primeira normativa, por tratar-se de um conceito racional a priori. A segunda descritiva, porque diz respeito à liberdade exterior. Como esclarece Höffe, o elemento descritivo, mas não empírico, do conceito de direito contém a condição de sua aplicação. O direito, segundo Kant, deve possibilitar a convivência das pessoas previamente a toda experiência. Aqui o termo 'pessoa' não é um conceito antropológico geral, mas especificamente jurídico. Designa esse sujeito com capacidade jurídica que pode ser causa de suas ações e neste sentido é livre. O direito se refere à liberdade externa para agir segundo o próprio arbitrio, com independência da imposição alheia; não à liberdade interna ou moral, que consiste na independência da vontade frente aos próprios impulsos, necessidades e paixões.¹⁸

Nesse sentido, Kant formula 'o princípio universal do direito': "é *jus-ta* toda ação segundo a qual ou segundo cuja máxima a liberdade do arbitrio de cada um pode coexistir com a liberdade de qualquer um segundo uma lei universal."¹⁹

Assim, uma das condições da aplicação do direito é que só conta a ação livre e não a atitude interna que a sustenta. Desta forma estamos diante da distinção entre a moral e o direito, pois as questões referentes á

¹⁷ KANT, I. *La Metafísica de las Costumbres*. pp. 38 e 39 (§ B, 230).

¹⁸ Ver HÖFFE, Otfried. Immanuel Kant, p. 198.

¹⁹ KANT, I. *La Metafísica de las Costumbres*, p. 99 (§ C, 230).

atitude interna não possuem um sentido jurídico. Deparamo-nos com um dos pontos de confronto / distinção entre a moralidade e a legalidade jurídica. Não obstante, julgamos que só a relação da concordância e / ou discordância entre ambos termos faz com que Kant possa expor adequadamente o conceito de direito.

Isso aparece já nas conceituações que o filósofo faz na ‘introdução’ da sua *‘Metafísica dos Costumes’*. Estamos nos referindo à diferenciação dos conceitos de moralidade e legislação jurídica.

“Chama-se à mera concordância ou não concordância de uma ação com a lei, sem considerar seu móbil, a *legalidade* (conformidade à lei); mas àquela concordância, em que a idéia do dever pela lei é ao mesmo tempo o móbil da ação, chama-se a *moralidade* da ação. Os deveres pela legislação jurídica só podem ser deveres externos, porque esta legislação não exige que a idéia deste dever, a qual é interna, seja por si mesma fundamento de determinação do arbítrio do agente, e, uma vez que precisa ainda assim de um móbil apropriado para as leis, ela somente pode ligar móveis externos com a lei. A legislação moral, ao contrário, embora também torne deveres ações internas, não o faz com exclusão das externas, incidindo, sim, sobre tudo em geral que é dever. No entanto, porque a legislação moral inclui em sua lei o móbil interno da ação (a idéia do dever), determinação essa que não tem de influir de maneira alguma na legislação externa, justamente por isto a legislação ética não pode ser externa (nem mesmo a de uma vontade divina), ainda que assuma *como deveres*, em sua legislação sobre móveis, os deveres que dependem de uma outra legislação, a saber, a externa.”²⁰

A verdadeira questão que Kant coloca é: em que condições – além de conservarmos nossa liberdade interna – podemos conservar a nossa liberdade externa perante tantos outros seres racionais (o homem) igualmente livres em suas ações externas? É razoável em um plano racional

²⁰ KANT, I. *La Metafísica de las Costumbres*, p.24 (219)

uma liberdade comum? Quais as condições de possibilidade dessa liberdade?

A liberdade externa de um ser racional em convivência com outros só é possível, sem contradição, restringindo as condições de sua coincidência estritamente geral com a liberdade externa de todos os demais. Em consequência, o direito é o seu conceito racional.²¹

Neste sentido, afirma Kant:

“(A) *Liberdade* (independência do arbítrio coercitivo de um outro), na medida em que pode subsistir com a liberdade de qualquer outro de acordo com uma lei universal, é este direito único, originário, pertencente a cada homem por força de sua humanidade.”²²

Se a convivência de sujeitos responsáveis, como são os seres humanos, há de ser racional – e, por conseguinte, moral – no sentido estrito, deve revestir-se de caráter jurídico. O direito não é um sistema fortuito nem arbitrário como os homens crêem, é algo necessário. Isto não significa que qualquer prescrição jurídica seja lícita e obrigatória. Pelo contrário, o conceito kantiano de direito implica um critério para julgar a legitimidade de todas as leis positivas. São racionais ou legítimas unicamente aquelas prescrições que fazem compatíveis a liberdade de um com a liberdade de todos os outros, conforme leis estritamente gerais. Este critério é na esfera da teoria jurídica o equivalente ao imperativo categórico na esfera da ética. Obriga a comunidade livre a cumprir a legalidade geral, exatamente igual ao que o imperativo categórico obriga a vontade pessoal a cumprir a máxima auto imposta.

Não se trata, contudo, de uma moralização do direito. Kant não deriva o direito do princípio da moralidade pessoal, mas da razão prática pura e do seu critério de legitimidade geral.

O conceito racional do direito leva consigo, a autorização, segundo Kant, de coerção. Kant não considera esta força como um ato de violência contrário à razão nem como uma pretensão ilegítima de estabelecer um

²¹ Ver HÖFFE, O. Immanuel Kant, p. 200

²² KANT, I. *La Metafísica de las Costumbres*, pp. 48 e 49 (B, 237)

ordenamento jurídico positivo, mas, sim, como um elemento irrenunciável e válido a priori de todo direito. Por mais paradoxal que possa parecer, sem a força coercitiva não se concebe um ordenamento jurídico destinado a garantir a convivência em liberdade.

A força coercitiva relaciona-se diretamente com o sentido do direito, que é possibilitar a convivência das liberdades externas sem conflito. É juridicamente lícita / legítima toda ação que seja conciliável com a liberdade dos outros no contexto das leis gerais, comuns. Toda interferência neste direito é juridicamente ilícita / ilegítima.

Kant, porém, ao justificar o caráter coercitivo do direito, não abre as portas para qualquer tipo de coerção. Esta só é legítima quando impede uma injustiça.

O conceito racional do direito não implica só a força coercitiva, mas também a idéia dos direitos do homem. Para Kant, tanto o direito quanto a moral têm a sua estrutura de justificação na liberdade, sendo a força coercitiva o que difere ambos. Na moral a coerção é interna na medida em que é dada pela própria razão pura em seu uso prático enquanto no direito a força coercitiva é externa, pois visa a garantia da liberdade do outro.

Todos os direitos, na verdade, são direitos adquiridos, dizem respeito a ações constituídas entre as vontades humanas segundo leis universais. (Exceto o direito à liberdade e a personalidade).

Sabemos da complexidade e extensão do tema por nós proposto. Não obstante, a partir da nossa explanação, concluímos que a 'Metafísica dos Costumes' pode aplicar seus princípios supremos da determinação da vontade de um ser racional em geral à natureza particular do homem. Se há lugar na filosofia prática kantiana para uma antropologia moral - que estuda as condições subjetivas da realização do dever - esta antropologia deve seguir e não preceder de uma 'metafísica dos costumes'.

Toda legislação prática apresenta como objetivamente necessária uma ação que deve ser cumprida. No que diz respeito à legislação exterior trata-se da legislação jurídica. Quando a legislação é essencialmente interior é a legislação moral. As legislações jurídica e moral comandam frequentemente as mesmas ações, mas dependendo da legislação que comanda difere o modo da obrigação.

Em todo caso, a legislação moral compreende deveres que a jurídica não conhece. Como a legislação moral apresenta obediência à legislação jurídica ela faz indiretamente dos deveres do direito deveres morais.²³

²³ Ver DELBOS, V. *La philosophie pratique de Kant*, pp. 700 e 701.

KANT, LEITOR DE HUME: SOBRE O *SENTIMENTO MORAL*¹

Flávia C. Chagas²

No *Tratado da Natureza Humana* Hume afirma contra as teorias racionalistas da época que a mera exposição do princípio puramente racional da moralidade é insuficiente para provar a sua legitimidade e validade objetiva³. Para provar isso é preciso, além disso, mostrar que e como há uma conexão entre o princípio prático racional e a vontade humana; tarefa na qual aquelas teorias falham; pois segundo Hume é impossível provar que se este princípio existe e for percebido na realidade terá que ser necessário e obrigatório⁴.

É verdade que Hume não tem em mente aqui algo como a doutrina kantiana da moralidade. A pretensão humeana consiste em mostrar que o fundamento dos juízos e motivos morais não depende da razão, mas da sensibilidade, ou ainda, do sentimento moral. Todavia podemos ler a doutrina kantiana do sentimento de respeito como resposta ao problema humeano.

Kant está de acordo com a objeção de Hume de que a mera exposição ou análise de um conceito ou princípio é insuficiente para justificar a sua validade objetiva. Para mostrar que um princípio (nesse caso o princípio a priori da razão prática pura) tenha legitimidade e validade objetiva é preciso responder a pergunta de como é possível estabelecer uma conexão necessária, e, portanto, a priori, entre a lei puramente racional da moralidade e uma vontade que nem sempre age moralmente devido a sua constituição subjetiva, ou seja, a vontade humana.

Podemos interpretar as várias tentativas de Kant de estabelecer uma dedução transcendental para a lei da moralidade como a busca para a solução da ligação a priori entre a razão prática pura e a sensibilidade.

¹ Comunicação apresentada no 2º *Colóquio Kant*, Departamento De Filosofia ICH - UFPel.

² Mestranda pelo Programa de Pos-Graduação em Filosofia da UFSM.

³ Cf. HUME. D. *Tratado de la Naturaleza Humana*, § 465-466, p. 684, 685.

⁴ *Ibidem*, § 466, p. 685.

Então, se a lei da moralidade não é apenas uma boa idéia, ou não apenas um critério legítimo que possibilita verificar a universabilidade das máximas da vontade, este princípio deve ser capaz de incentivar ou motivar a vontade humana. Em uma palavra, Kant deve mostrar não apenas como o ser racional humano tem acesso cognitivo ou consciência do imperativo categórico, mas também, e sobretudo, como este princípio se impõe na sensibilidade, produzindo um motivo moral capaz de determinar a vontade humana.

Na *FMC*⁵ Kant estabelece a distinção entre móbil (*Triebfeder*), ou princípio subjetivo do desejar, e motivo (*Bewegungsgrund*), ou princípio objetivo do querer; de tal modo que o primeiro relaciona-se com princípios empíricos, logo válido apenas subjetivamente. Por outro lado, o segundo é válido para todo ser racional na medida em que independe de condições empíricas.

Todavia Kant parece abandonar esta distinção terminológica na *CRPr*, pois nesta obra ele faz uso do conceito de motivo no mesmo sentido que ele tinha usado o conceito de móbil na *FMC*. Isto é, o conceito de motivo é usado por Kant em alguns trechos da segunda crítica para referir-se aos fundamentos de determinação empíricos da vontade⁶.

Por outro lado, também o conceito de móbil é utilizado na *CRPr* no mesmo sentido em que o conceito de motivo foi usado na *FMC*, tendo em vista a afirmação kantiana de que “o móbil da vontade humana [é] a lei moral”⁷. Neste caso o conceito de móbil refere-se a um princípio válido independentemente de condições empíricas.

Sendo assim, parece-nos que a distinção entre móbil e motivo, mesmo que possa ajudar a esclarecer o problema, não o resolve. Por isso a distinção importante consiste entre o fundamento de determinação subjetivo e objetivo da vontade. Tendo em vista que o fundamento de determinação

⁵ Neste texto adotaremos as seguintes siglas: *CRP* para *Crítica da Razão Pura*, *FMC* para *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, *CRPr* para *Crítica da Razão Prática*, *CJ* para *Crítica da Faculdade do Juízo* e *MC* para *Metafísica dos Costumes*.

⁶ Cf. *CRPr*, A 231.

⁷ *Ibidem*, A 127.

objetivo da vontade é a lei da moralidade, resta examinar qual é o fundamento de determinação subjetivo da vontade.

Kant deve “encontrar” e justificar um fundamento de determinação subjetivo que “comande” o cumprimento da lei moral independentemente de condições empíricas, ou ainda, independente de inclinações ou interesses pessoais. Pois o princípio supremo da moralidade é universal (válido para todo ser racional em geral) e necessário (válido absoluta e irrestritamente). Kant afirma em alguns trechos que o fundamento de determinação subjetivo da vontade é o respeito pela lei, sendo que esse respeito tem com base o sentimento moral.

Podem parecer estranho encontrar nos textos que Kant trata sobre a fundamentação da moralidade referências ao sentimento moral, tendo em vista que esta expressão consiste no ponto de partida para a justificação ética do empirismo britânico, tal como a concepção moral de Hume.

Em Hume o sentimento ou a consciência moral é uma figura empírica que possibilita determinar as ações morais a partir das sensações de prazer e de desprazer, juntamente com o princípio antropológico da simpatia. Embora Hume não explique minuciosamente como se manifesta e qual a legitimidade do sentimento moral, ele afirma que esta consciência não diz respeito às particularidades individuais, mas faz parte da constituição interna da mente humana; vale dizer, trata-se de uma disposição ou capacidade natural e desinteressada que constitui a natureza humana, fazendo com que os homens tenham interesse pela felicidade dos outros.

Este sentimento moral tem a sua origem a posteriori, pois a experiência, como em todas as teorias empiristas, consiste na instância de recepção originária⁸. Assim, a faculdade fundamental para a atuação desta instância não é a razão, mas a sensibilidade, ou seja, “peculiares”

⁸ A concepção humeana é considerada um sensualismo moral porque tanto a origem das “impressões” da moralidade quanto os juízos morais fundam-se nas sensações de prazer e de desprazer. Hume afirma que as impressões da moralidade são secundárias ou de reflexão que derivam de impressões originárias.

percepções morais, visto que, para Hume, “la moralidad es [...] más propriamente sentida que juzgada”⁹.

Isso quer dizer que a razão não desempenha nenhuma função imediata na determinação da vontade, pois “la razón es totalmente inactiva, por lo que nunca puede ser origen de un principio tan activo como lo es la conciencia o sentimiento de lo moral”¹⁰. Esta é uma das teses centrais de Hume, a saber, “que la razón no puede ser nunca motivo [...] de la voluntad”¹¹. Disso segue-se que a faculdade da razão não pode ser o fundamento da moralidade.

A função constitutiva da razão vincula-se à descoberta da verdade ou da falsidade dos juízos analíticos ou sintéticos. Na terminologia de Hume, trata-se da descoberta da verdade ou da falsidade de juízos sobre relações de idéias ou sobre questões de fato e existência. A única função da razão no âmbito da filosofia prática é “direcionar” a vontade no que diz respeito aos meios para alcançar ou satisfazer os fins [subjetivos] da vontade.

Estas teses de que, por um lado, a razão é uma faculdade “inativa” e, por outro, de que a moralidade depende da percepção de peculiares sensações ou do sentimento moral resultaram na concepção humeana de que a “razão deve ser a escrava das paixões”¹². Ou seja, como para Hume a razão designa uma faculdade inativa e, por isso, esta nunca pode ser o fundamento de determinação subjetivo da vontade, a única tarefa da razão é estar a serviço das paixões. Contra este ceticismo humeano, Kant vai argumentar que a razão pura tem o “poder” de determinar a vontade huma-

⁹ Cf. *Tratado*, § 470, p.691.

¹⁰ *Ibidem*, § 458, p. 676.

¹¹ *Ibidem*, § 413, p. 614.

¹² Esta concepção sensualista da moral também resultou na distinção humeana entre “ser” e “dever-ser”. Segundo Hume há um “abismo” entre proposições prescritivas e descritivas, sendo que resulta na chamada falácia naturalista derivar juízos de valor (que afirmam como o mundo deve ser) a partir de juízos de fato (que afirmam como o mundo é).

na. A novidade da doutrina kantiana consiste em que este poder de determinar a vontade não pertence à razão teórica, mas à razão prática pura¹³.

Em suma, o projeto humeano tem por fundamento a experiência, ou seja, a investigação empírica, através do costume, dos princípios antropológicos que constituem a natureza humana, tal como, por exemplo, o sentimento moral; o qual, para Hume, "es un principio inherente al alma humana"¹⁴.

Porém, na medida em que a pretensão de Kant consiste na fundamentação transcendental da moralidade, qualquer referência à experiência no que se refere à fundamentação da lei da moralidade fica, de antemão, excluída; pois como ele mesmo diz "a experiência é a mãe das ilusões"¹⁵.

Em poucas palavras, não somente a concepção moral de Hume, como todas que fundamentam os seus princípios em sentimentos, ou ainda, na experiência, devem ser refutadas; pois os seus juízos morais resumem-se em preferências subjetivas. Estas teorias estão relacionadas com o princípio da felicidade pessoal e do amor-próprio. Ora, segundo Kant, o ser racional humano não só pode (liberdade negativa) como deve (liberdade positiva) agir por um princípio prático que a razão pura lhe fornece; pois, na medida em que ele é pensado, não como ser sensível (como *phaenomena*), mas, como ser inteligível (como *noumena*), ele é o seu próprio legislador, isto é, autônomo.

Kant está de acordo com Hume de que se não houvesse uma lei a priori da razão prática pura que determinasse o conceito da moralidade, então o "bom (...) não poderia colocar-se senão na conformidade do objeto com o nosso sentimento de prazer ou de desprazer, e o uso da razão" prática seria sempre condicionado empiricamente. Pois "uma vez que só mediante a experiência se pode decidir o que é conforme ao sentimento de prazer e que, segundo as instruções, a lei prática se deve fundar neste senti-

¹³ Podemos ver isso mais claramente na segunda crítica com a doutrina do *factum da razão*, pois na *FMC* Kant ainda tenta fundamentar a lei moral a partir do uso teórico-especulativo da razão.

¹⁴ Cf. Tratado, § 619, p. 875.

¹⁵ Cf. *CRPA* 319/B 375.

mento como condição, a possibilidade das leis práticas a priori seria nitidamente excluída". Todavia, ressalta Kant, "era (...) necessário investigar antes se não existia (...) um princípio determinante a priori da vontade (que nunca teria sido encontrado em mais lugar algum a não ser numa pura lei prática); [a qual] determina e torna possível (...) o conceito do bom"¹⁶. Em uma palavra, a objeção de Kant ao projeto humeano é a de que neste não há uma lei pura e a priori da moralidade que determine a vontade de modo universal e necessário, ou seja, independentemente dos sentimentos de prazer ou de desprazer.

Com isso, é preciso ter claro que a figura do sentimento moral introduzida por Kant não pode ser compatível com a que é defendida por Hume. De fato, como veremos, embora em ambos os autores este sentimento seja empírico, Kant sustenta que a sua origem é produzida a priori mediante um conceito da razão; enquanto que em Hume, o sentimento ou a consciência moral é de origem empírica e *a posteriori*.

Em Kant o sentimento moral consiste no sentimento de respeito pela lei, sendo que este não é patológico, ou seja, recebido por influência empírica, mas prático, pois "que *se produz* [a priori] através dum conceito da razão"¹⁷. Kant afirma na segunda crítica que

"o sentimento sensível, que está na base de todas as inclinações é, certamente, a condição daquele sentimento que chamamos respeito, mas a causa que o determina reside na razão pura prática e este sentimento pode, portanto, chamar-se, em virtude da sua origem, não efeito patológico, mas *efeito prático*"¹⁸. Portanto "assim como o respeito é um efeito sobre [...] a sensibilidade de um ser racional, ele pressupõe [...] a natureza finita de tais seres aos quais a lei moral impõe o respeito; e que [...] um ser isento de toda sensibilidade não é possível atribuir-se respeito pela lei"¹⁹.

¹⁶ Cf. *CRPr*. Este parágrafo refere-se aos § 111-112.

¹⁷ Cf. *FMC*, BA 16 (nota).

¹⁸ Cf. *CRPr*, A 134.

¹⁹ *Ibidem*, A 134/135.

Então, se o respeito não é produzido pelas sensações de prazer ou de desprazer, resta examinar a parte positiva do problema, a saber, o que produz o sentimento de respeito.

Antes de investigar esta questão, cabe lembrar que a dificuldade do problema está em mostrar como se dá a conexão a priori entre razão prática pura e sensibilidade; tarefa esta que Hume considerava impossível. Kant deve provar como que uma lei moral puramente racional que não tem nada de sensível ou empírico pode produzir um sentimento; ou ainda, o único sentimento a priori, que é o respeito.

Além disso, vale lembrar também que embora o sentimento de respeito não tenha a sua origem na experiência, e portanto não se baseie em sensações de prazer ou de desprazer, este sentimento tem a mesma forma de manifestação de outros sentimentos, ou seja, enquanto sentimento, o respeito está no mesmo nível de qualquer outro, logo tem o seu caráter sensível e subjetivo.

Sabendo da fragilidade desta argumentação, Kant afirma que este é “o primeiro e, talvez [sem negrito no original], também o único caso em que podemos determinar, a partir de conceitos *a priori*, a relação de um conhecimento²⁰ (trata-se aqui do conhecimento de uma razão pura prática) ao sentimento do prazer ou do desprazer”²¹.

Segundo Kant, a lei moral produz um efeito negativo sobre o sentimento ou sobre a faculdade da sensibilidade ao excluir a influência desta sobre a vontade. Deste modo, produz-se um sentimento de dor ou de desprazer, na medida em que o homem não pode pretender satisfazer as suas inclinações e interesses; pois a vontade

“será determinada unicamente pela lei, por conseguinte, não apenas sem a cooperação das impressões sensíveis, mas até com a rejeição de todas elas e com a exclusão de todas as inclinações”²².

²⁰ Este conhecimento não pode ser entendido aqui no sentido estrito do termo, isto é, como conhecimento de fenômenos.

²¹ Cf. *CRPr*, A 129.

²² *Ibidem*, A 128.

Por outro lado, como a lei moral “é em si algo de positivo, a saber, a forma de uma causalidade intelectual, isto é, da liberdade”²³ que exclui a influência da sensibilidade sobre a vontade, esta lei também produz um sentimento positivo que não é de origem empírica, mas “é produzido por uma causa intelectual”²⁴. Kant ainda segue:

“Aquilo cuja representação, enquanto princípio determinante da vontade nos humilha na nossa autoconsciência, suscita, na medida em que é positivo e princípio determinante, o *respeito*. Portanto, também subjetivamente a lei moral é uma causa do respeito”²⁵.

Em síntese, por um lado, a lei moral exige o constrangimento e a subordinação da vontade humana ao imperativo categórico, produzindo um sentimento de desprazer. Contudo, este efeito negativo é insuficiente para determinar “a força [irrestrita] da lei pura prática”. Então, “uma vez que esta coerção é exercida unicamente pela legislação da razão *própria*, [...] o efeito subjetivo sobre o sentimento, na medida em que a razão pura prática é a sua única causa, pode [...] denominar-se *auto-aprovação*”, quer dizer, a lei também inspira um sentimento positivo que indica a atividade autolegisladora da razão pura prática²⁶.

Na *FMC* Kant afirma que só pode ser objeto de respeito aquilo que designa uma atividade da vontade e nunca um efeito de uma ação, ou seja, só pode ser objeto de respeito aquelas ações que não dependem de qualquer condição exterior a própria vontade para a sua motivação. Isso implica que somente o imperativo categórico pode ser objeto de respeito moral, pois os imperativos hipotéticos dependem sempre dos efeitos ou dos resultados de uma ação, vale dizer, estes princípios expressam apenas uma necessidade prática condicionada.

²³ *Ibidem*, A 130.

²⁴ *Ibidem*, A 130.

²⁵ *Ibidem*, A 132.

²⁶ Cf. *CRPr*. Este parágrafo refere-se aos § 140-144.

Cabe lembrar que a idéia de obrigação -em agir por dever- e do imperativo categórico são conseqüências do reconhecimento, pelo ser racional humano, da necessidade e da universalidade do princípio da autonomia da vontade. Portanto, não é o respeito que faz com que o homem esteja obrigado a agir pela lei moral, mas, ao contrário, é o princípio da autonomia da vontade que faz com que o ser racional humano esteja obrigado a agir por dever, na medida em que esta legislação é dada pela própria vontade. E por tratar-se de uma autolegislação e de uma atividade livre da vontade é que se tem respeito.

Como o respeito "pressupõe a sensibilidade"²⁷, e é um sentimento, portanto, sensível e subjetivo, embora de origem a priori, este tem uma "mescla" com a experiência. Ora, visto que, como foi dito acima, o objetivo principal de Kant é refutar a posição do empirista moral, qualquer fundamento de determinação subjetivo que dependa da empiria representa um "perigo" para o projeto crítico-transcendental kantiano; na medida em que esse pretende "fundar-se" em princípios puros e a priori, ou ainda, estritamente racionais e independente de condições empíricas.

Com isso, surge a pergunta de qual é o peso teórico que o sentimento de respeito desempenha na filosofia moral kantiana. Trata-se de investigar se este sentimento tem uma função necessária ou constitutiva para a moralidade, isto é, se o respeito representa um momento transcendental da filosofia prática de Kant.

Este problema de saber se o sentimento de respeito é uma figura necessária para a moralidade pode ser solucionado pela distinção entre a tarefa da fundamentação e da aplicação do princípio puro e a priori da razão prática. Embora ambas as tarefas, da justificação e da aplicação do princípio moral, estejam necessariamente ligadas, a separação sistemática entre elas, mesmo que pareça artificial, resulta importante, pois para provar a realidade da razão prática pura Kant precisa mostrar como o homem pode ter acesso ou ter consciência da lei moral para poder agir moralmente. Mas isso não implica ainda o problema da aplicação da lei moral que é o que Kant busca resolver com a figura do respeito, quer dizer, a argumentação

²⁷ Cf. *CRPr*, A 134/135.

acerca deste sentimento prático vincula-se exclusivamente com a questão da aplicação da lei da moralidade.

Nos parágrafos iniciais do capítulo “Dos Motivos da Razão Pura Prática” da segunda crítica Kant parece ir nesta direção quando coloca a seguinte pergunta: “na medida em que a [lei moral] é o móbil da moralidade o que ela efetiva (ou, para dizer melhor, tem de efetivar) no ânimo”. E a resposta consiste em mostrar que, como “a lei moral é móbil para [...] ação, ao ter influência sobre a sensibilidade do sujeito”²⁸, ela produz o sentimento de respeito, o qual, diz Kant, “não serve para o ajuizamento das ações ou mesmo para a fundação da própria lei moral objetiva, mas simplesmente como motivo para fazer desta a sua máxima”²⁹.

Além disso, a própria justificação da realidade da lei da moralidade depende de que este princípio moral seja um fundamento de determinação subjetivo da vontade, isto é, que a lei seja capaz de tornar-se um móbil. Isso porque Kant afirma, já no prefácio da segunda crítica, que o objetivo desta obra é provar a realidade da razão prática pura, quer dizer, que a razão pura é prática. Todavia, o sucesso desta tarefa depende da possibilidade da razão pura determinar imediatamente a vontade humana. Logo, se a razão prática pura não é um fundamento subjetivo suficiente³⁰ para determinar a vontade, segue-se que a lei da moralidade é apenas uma quimera.

O problema é que Kant afirma também que “o respeito é o único e incontestado motivo moral”. Isso pode ocasionar interpretações equívocas se se toma o sentimento de respeito e não a própria lei moral como o fundamento determinante subjetivo da vontade. Esta dificuldade pode ser solucionada a partir de duas passagens do texto de Kant. A primeira delas encontra-se na *CRPr* em que ele diz que “o respeito não é o móbil da morali-

²⁸ Cf. *CRPr*, A 133.

²⁹ *Ibidem*, A 135.

³⁰ Kant mantém esta idéia de que a lei moral deve ser o fundamento de determinação subjetivo da vontade na *CJ*. Assim, Kant escreve: “A lei moral porém é, em si mesma, suficiente e originariamente determinante em nós, de modo que ela não permite [...] procurar-nos um fundamento de determinação fora dela”. Cf. *CJ*, 125/126, p. 174: Observação geral sobre a exposição dos juízos reflexivos estéticos.

dade, mas é a própria moralidade, subjetivamente considerada como móbil". A segunda consiste na afirmação de Kant na MC de que "o respeito pela lei, que subjetivamente se qualifica como sentimento moral, é idêntico com a consciência do [...] dever"³¹.

Com estas passagens Kant mostra a sutil diferença que há entre a consciência da lei moral e o respeito pela lei, pois a consciência da necessidade da lei já é um fato subjetivo que tem como consequência necessária o sentimento de respeito. Portanto, Kant tem o direito de afirmar que o respeito é o fundamento de determinação subjetivo da moralidade enquanto fato da consciência da necessidade e da universalidade da lei moral.

Em outros termos, o reconhecimento de que a lei moral expressa uma legislação autônoma tem como consequência necessária o sentimento de respeito por esta própria legislação. Isto é, na medida em que o ser racional humano "sente", ou ainda, "reconhece", através da consciência da lei moral, a sua capacidade autolegisladora, se produz o sentimento de respeito por este princípio prático puro de que ele é co-autor devido a sua racionalidade.

Sendo assim, Kant parece introduzir a figura do respeito para "reforçar" a necessidade da realização da lei da moralidade na práxis humana, tendo em vista que este "sentimento [...] é favorável à influência da lei sobre a vontade"³². Se isso é correto, então este sentimento prático mantém assegurado o seu "lugar" sistemático na concepção moral kantiana, qual seja, o da aplicação da lei da moralidade.

É de extrema importância levar a sério aquelas passagens na *CR-Pr* e na *FMC* em que lemos que a lei moral ou que a razão prática pura determina de modo imediato a vontade humana. Assim, Kant escreve:

"o móbil da vontade humana (...) nunca pode ser outra coisa senão a lei moral, por conseguinte, o princípio objetivo de determinação

³¹ Cf. *MC*, § 464, p. 337.

³² Cf. *CRPr*, A 133/134.

deve ser sempre e ao mesmo tempo o único princípio de determinação subjetivamente suficiente da ação³³.

Para entender a argumentação kantiana de que a lei da moralidade determina imediatamente a vontade, deve-se distinguir os dois modos que o ser racional humano pode representar a si mesmo, a saber: como ser sensível (como *phaenomena*) ou como ser inteligível (como *noumena*). Ao representar-se como um ser inteligível e como se fosse puramente racional, o ser racional humano reconhece a sua independência da causalidade da natureza e a liberdade de poder agir conforme a um princípio que ele mesmo dá para si. Assim, tendo consciência de poder agir segundo o princípio da autonomia da vontade, isto é, a lei da moralidade, o homem reconhece a necessidade de agir pela representação de uma lei auto-imposta; na medida em que esta necessidade impõe-se, por um lado, por tratar-se de uma lei (agora não mais da natureza, mas da liberdade) e, por outro, por ser um princípio objetivo que ele, enquanto ser racional, determina para o seu agir.

Ademais, haja visto que todos os princípios práticos do mundo sensível são empíricos e heterônomos, portanto não podem fornecer nenhuma lei prática universalmente necessária, se existe algum princípio genuinamente moral, só pode "pertencer" ao mundo inteligível sob o princípio da autonomia; pois tudo que não é heteronomia só pode ser autonomia.

Ao fazer o "experimento" de representar a si mesmo como se fosse apenas um ser puramente racional e livre da influência da causalidade empírica (ou da natureza), o homem não deixa de ser sensível, mas apenas abstrai-se de sua sensibilidade, reconhecendo a força obrigante da lei moral e a necessidade de agir conforme a sua autolegislação moral, ou seja, pela representação do princípio da autonomia da vontade.

Dito de outro modo, o homem não pode deixar de agir pela representação de um princípio moral universal e necessário de que ele é co-autor devido a sua racionalidade, e, por isso, o ser racional (humano) é o seu próprio legislador. Isso quer dizer que o agir que não tem por fundamento o princípio formal da moralidade implica na idéia da autodestruição da razão,

³³ *Ibidem*, A 127.

ou seja, o homem, nesse caso, está “rejeitando” ou “negando” a sua capacidade racional pura.

Se isso é correto, então Kant parece ter o direito de afirmar que a consciência da lei da moralidade consiste no fundamento de determinação subjetivo da vontade. Em apoio a interpretação da lei como o princípio subjetivo e imediato de determinação da vontade, Beck³⁴ afirma que “if morality is genuine, the moral law must directly determine our choice”³⁵. Todavia, Beck chama atenção para o fato de que Kant afirma que a própria lei é o fundamento de determinação subjetivo da vontade. Segundo Beck, a lei só pode ser um tal fundamento pela mediação ou pela “intervenção” da sua consciência. Ou seja, a lei moral só tem o seu efeito porque o homem, enquanto ser racional, tem consciência da sua capacidade autolegislatória. Logo, na medida em que o ser racional, e portanto também o ser racional humano, “tem a capacidade de agir segundo a representação de leis”, é a consciência da lei da moralidade que consiste no princípio subjetivo de determinação da vontade humana.

Mas ainda resta voltarmos à questão inicial do texto que consiste em investigar se e como há uma relação a priori entre razão prática pura e sensibilidade. Todavia, só poderemos dar uma resposta completa ao problema deste vínculo necessário mediante a análise da relação entre o factum da razão e o sentimento de respeito, tendo em vista que estas duas figuras são centrais na segunda crítica³⁶.

Uma resposta provisória para este problema é dizer que a razão prática pura produz por si mesma uma faculdade, disposição ou capacidade de sentir³⁷, sendo que esta capacidade tem um único conteúdo adequado, qual seja, o sentimento moral, isto é, o sentimento de respeito pela lei da

³⁴ Cf. Beck, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 219-222.

³⁵ Cf. Beck, p. 219.

³⁶ Cf. Henrich. *The Concept of Moral Insight and Kant's Doctrine of the Fact of Reason*, p. 85.

³⁷ Na *CJ* Kant afirma ainda que o sentimento de respeito consiste em uma “modificação particular e peculiar” do sentimento de prazer ou de desprazer. Cf. *CJ*, § 12, p.111.

moralidade, na medida em que apenas este sentimento é gerado pela razão. Todavia, todos os outros sentimentos, isto é, os patológicos, só podem ser “conhecidos” pela experiência, logo a posteriori; pois estes tem a sua origem nas sensações de prazer ou de desprazer.

Kant “explica” na MC que este sentimento moral “é [a] receptividade do livre arbítrio para ser movido pela razão pura prática (e sua lei)”, ou seja, trata-se de uma “condição subjetiva da receptividade do conceito de dever”. Ademais, Kant afirma que não é um dever ter ou adquirir o sentimento moral; ao contrário, a consciência da obrigação tem como base este sentimento; vale dizer, o sentimento moral consiste em “uma pré-disposição do ânimo” que é condição de possibilidade para a receptividade do conceito de dever.

Ao tematizar a origem deste sentimento moral, Kant afirma que “todo homem (como ser moral) tem [o sentimento moral] originariamente em si e embora a “sua origem [seja] insondável”, este sentimento se produz precisamente da maneira mais intensa, separado de todo estímulo patológico e em sua pureza, pela mera representação racional” da lei da moralidade. Em outras palavras, o sentimento moral, diz Kant, “não é de origem empírica, senão que só pode resultar da consciência de uma lei moral, como efeito da mesma sobre o ânimo”³⁸.

Por fim, não podemos interpretar a lei da moralidade como algo que existe fora do sujeito e que produz o sentimento moral, pois tudo isto que Kant escreve sobre a lei como móbil, sobre o sentimento de respeito e sobre a idéia da obrigação do imperativo categórico “ocorrem” no nível da consciência do sujeito; vale dizer, as figuras da moralidade dependem da possibilidade do homem ter consciência delas, embora se saiba que a mera consciência empírica da lei moral é insuficiente para provar a sua validade objetiva. Por isso, Kant não descreve o mecanismo pelo qual se originam estas figuras, o que justifica a afirmação kantiana de que não podemos explicar como que a lei torna-se um móbil, porque isto constitui um problema insolúvel.

³⁸ Cf. MC. Este e o parágrafo anterior referem-se aos § 399/ 400, p. 254/ 255.

Bibliografia

- BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago & London: Phoenix Books: The University of Chicago Press, 1960.
- HENRICH, D. *The Concept of Moral Insight and Kant's Doctrine of the Fact of Reason*. In: *The Unity of Reason: essays on Kant's philosophy*. Tradução: Manfred Kuehn. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- HUME, D. *Tratado de la Naturaleza Humana*. Tradução: Félix Duque. Madrid: Editora Nacional, 1981.
- _____. *Uma Investigação sobre os Princípios da Moral*. Tradução: José Oscar de Almeida. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1991.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1999.
- _____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução: António Marques e Valério Rohden. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2001.
- _____. *La Metafísica de las Costumbres*. Tradução: Adela Cortina Orts e Jesús Conill Sancho. Madrid: Editorial Tecnos, 1989.

A LIBERDADE NO DOMÍNIO DA RAZÃO EM SEU USO TEÓRICO¹

Juliano Fellini

1. A Liberdade na Crítica da Razão Pura.

O tema da liberdade aparece no momento em que a razão em seu uso teórico se lança a uma investigação de caráter especulativo a partir do instante em que assume como seus os objetos que estão para além dos limites da experiência possível. Ao lançar-se a uma investigação da liberdade, a razão em seu uso teórico busca argumentos que permitam tratar de sua existência como possível. Porém, Kant parece pretender muito mais do que simplesmente tratar da liberdade como uma mera possibilidade. Por isso, ao remeter à razão em seu uso prático a intenção de Kant é a de prover uma base sobre a qual a liberdade possa afirmar-se como objetivamente real. Toda essa abordagem da liberdade encontra-se exposta na Dialética Transcendental e no Cânon da Razão Pura, ambas seções integrantes da Crítica da Razão Pura e pelas quais percorreremos a partir de agora com nossa análise e interpretação.

1.1 A Liberdade na Dialética Transcendental.

O tema da liberdade é aqui posto em pauta na medida em que se discute a sua possibilidade mediante a resolução da Terceira Antinomia. Em outras palavras, a liberdade é introduzida no quadro de uma questão cosmológica, isto é, "*a questão de como pode a razão pensar a totalidade absoluta, ou incondicionada, da série de condições causais para qualquer ocorrência dada(...)*".² Desse modo estamos postos no bojo da antinomia

¹ Comunicação apresentada no 2º *Colóquio Kant*, Departamento De Filosofia ICH - UFPel.

² ALMEIDA, G.A. Liberdade e Moralidade segundo Kant. In: *Analytica*, II (1). Rio de Janeiro, 1997, p. 177. Na seqüência o autor introduz a problemática de como se pensar o "*incondicionado*": ou como uma série finita em que a condição inicial não depende de nenhuma outra, isto é, incondicionada; ou como uma série infinita em

em que se contrapõem duas teses. A primeira delas afirma que "a causalidade segundo leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar."³ A antítese por sua vez afirma que "não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza."⁴ A liberdade que Kant procura demonstrar é a liberdade caracterizada por ele como transcendental, isto é, como a capacidade de iniciar um estado espontaneamente, que se contrapõe à causalidade mecanicista em que uma causa sempre parte de outra causa anterior "*ad infinitum*". Como muito bem nos lembra Allison, tanto a tese como a antítese partem da causalidade mecanicista como dada e a discussão se dá em torno da possibilidade de apelar para outro tipo de causalidade (liberdade transcendental) a fim de conceber um primeiro começo.⁵

Vejamos, pois, sobre que argumentos se sustentam as teses da Terceira Antinomia. A tese argumenta que se não houver outra causalidade além da natural, tudo o que acontece irá sempre pressupor um estado antecedente. O próprio estado antecedente tem que ser algo acontecido e como tal pressupor um estado precedente e assim "*ad infinitum*". Ora, é lei da natureza que nada acontece sem uma causa suficientemente determinada *a priori*. Em outras palavras, a própria natureza parece precisar de um primeiro começo (absoluto) a fim de não se contradizer em sua ilimitada universalidade. Por isso, é preciso se pensar uma causalidade

que todas as condições estão submetidas a outras condições e a série infinita é ela própria o incondicionado. O contexto da questão aponta para o primeiro sentido em que a liberdade é a propriedade de dar início a uma série de eventos sem, contudo, ser determinada por uma ocorrência anterior.

³ CRP, A 444, B 472.

⁴ CRP, A 445, B 473.

⁵ Cf. ALLISON, H. E. *El Idealismo Trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Trad. Dulce María Granja Castro. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992, p. 471.

"*auto-suficiente*" que compreende uma espontaneidade absoluta dando início, a partir de si, a uma série de fenômenos.⁶

A antítese refuta a liberdade transcendental da seguinte maneira. Admitamos uma tal liberdade em que, para uma ação ocorrida, não há nenhuma causa precedente e, por sua vez, essa ação seja a causa absoluta de uma série de fenômenos que iniciam a partir de si. Nesse caso temos um ato que não pode ser conectado com a condição antecedente. Ora, isso simplesmente opõe-se à lei causal transgredindo as condições da unidade da experiência. Só a natureza nos dá a explicação da realidade através da interconexão e a ordem dos eventos do mundo: sem a interdependência natural desapareceria o critério de verdade empírica. Falar em liberdade seria prescindir da coerção imposta pela natureza, mas ao mesmo tempo romper com o fio condutor de todas as regras. A natureza (conformidade a leis) incomoda o entendimento por apresentar sempre uma causalidade condicionada mas, por outro lado, oferece unidade da experiência. Já a ilusão da liberdade (ausência de leis) promete paz ao entendimento uma vez que fá-lo apoiar-se sobre uma causalidade incondicionada, mas rompe com o fio condutor das regras pelo qual unicamente é possível uma experiência completamente coerente.

Diante das diferentes argumentações parece haver bases teóricas irredutíveis que impedem uma síntese. Antes de mais nada, a tese reivindica uma "*causalidade alternativa*" diante do mecanicismo. Esta possuiria a capacidade de iniciar espontaneamente uma série de coisas sucessivas sem, contudo, romper com a ordem natural. Seria uma espécie de compatibilização entre as "*causalidades*". Na antítese, de certa forma, veremos contemplada a possibilidade de uma faculdade transcendental mas com a condição de que seja extrínseca ao mundo. Sua imanência simplesmente romperia com a maior parte da interconexão dos fenômenos instaurando, dessa forma, o caos. A tese reafirma e esclarece que o que se

⁶ De acordo com *Bennett* esse argumento da tese se caracteriza por ser uma "*reductio ad absurdum*" pois não oferece nenhuma doutrina positiva da liberdade, mas tão somente aponta para uma dificuldade presente na antítese. (Cf. BENNETT, J. *La Crítica de la Razón Pura de Kant* (La Dialéctica). Trad. Julio César Armero. Madrid: Alianza Editorial, 1981, p. 204.)

quer pressupor é um primeiro início de uma série de fenômenos sendo que todos os demais atos podem ser tomados como uma sucessão segundo leis naturais. É verdade que, uma vez admitido um primeiro início absoluto temos precedente para fazer começar espontaneamente diversas outras séries dentro do curso do mundo. Esse início absolutamente primeiro está referido não ao tempo, mas à própria causalidade. O levantar-se da cadeira, por exemplo, pode absolutamente ser fruto de um ato espontâneo dando início a uma série de conseqüências naturais até o infinito. Do ponto de vista da causalidade trata-se de um início absolutamente primeiro, porém do ponto de vista do tempo certamente esse ato veio precedido de outros tantos momentos, isto é, segue-se a estes mas não resulta deles. A antítese parece simplesmente sentenciar: *"se não admitis no mundo nada de matematicamente primeiro quanto ao tempo, não tereis também necessidade de procurar qualquer coisa de dinamicamente primeiro quanto à causalidade"*.⁷ E, permanece incompreensível à antítese pensar a liberdade como causalidade, pois a natureza estaria sendo constantemente mudada por ela. Além disso, como compreender que causalidades que possuem naturezas tão distintas possam juntas reger o mesmo mundo?

A inevitabilidade do impasse e a dificuldade em sua resolução se devem ao caráter metafísico da problemática sobre a qual gira tanto uma tese quanto outra. O conflito assinala uma ampliação ilegítima da razão humana finita que faz inferências a partir de uma esfera além de sua jurisdição, isto é, para além dos limites da experiência. É daí que surge a dificuldade de uma solução, pois tanto a liberdade como a causalidade segundo leis naturais não se deixam apreender através da experiência. É esse ponto intangível que parece perpetuar a antinomia.

Kant, porém, não abandona a questão e dentro da própria Dialética, na *Crítica da Razão Pura*, realiza alguns desdobramentos no que se refere ao tema. O que até agora foi desenvolvido é a liberdade em sentido cosmológico, isto é, como idéia transcendental pura em que nada há de empírico de modo que por essa via não é possível verificá-la. Isso porque no empírico prevalecem as leis da natureza que obrigam para todo

⁷ CRP, A 449, B 477.

fenômeno uma causa precedente. Essa mesma causa encontra-se em conexão com outra causa que lhe é anterior e assim sucessivamente.

Desse modo a razão, por suas próprias forças, engendra a idéia de uma espontaneidade que subsiste ante toda a conexão causal. Essa espontaneidade nos remeterá à idéia de uma liberdade em sentido prático, pois para Kant, a investigação que está sendo empreendida não é apenas para pensar a liberdade, mas para exercê-la. Não se trata simplesmente de uma razão especulativa, mas de uma razão capaz de produzir ações livres (razão prática).⁸ Isto parece ser já uma tentativa, da parte de Kant, de salvaguardar uma idéia que não nos oferece instrumentos que permitam atestar sua realidade objetiva.

“A liberdade no sentido prático é a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade. Na verdade um arbítrio é sensível, na medida em que é patologicamente afectado (pelo móveis da sensibilidade); e chama-se animal (*arbitrium brutum*) quando pode ser patologicamente necessitado. O arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua acção e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis.”⁹

Mesmo com a ampliação da liberdade através de um sentido prático, ainda assim é preciso buscar maiores fundamentos para se pensar uma “*causalidade espontânea*”. Para mostrar a existência de uma causalidade que transcenda à natureza, Kant busca fundar a questão sobre a distinção entre fenômeno e coisa em si. Segundo ele, porque os fenômenos foram tomados como coisa em si, reduziu-se a totalidade da realidade a eventos determinados por leis empíricas suscetíveis apenas à nossa capacidade de intuição sensível. Desse modo tudo o que nos é dado

⁸ Cf. BENNETT, *op. cit.*, , p. 211.

⁹ *CRP*, A 534, B 562.

à sensibilidade, de fato, sucumbe à lei natural tendo que necessariamente depender de uma condição anterior para que ocorra.¹⁰

Por outro lado, se os fenômenos forem tomados como o que de fato são – meras representações interconectadas segundo leis empíricas – e não como o todo da realidade, a coisa em si, então o seu fundamento se encontra em algo não determinado por lei empírica alguma. Nesse sentido temos uma causalidade incondicionada de caráter inteligível, e não sensível, que dá origem a uma série de eventos, estes sim, posteriormente sujeitos a condições empíricas. Com essa distinção Kant procura preservar um espaço de liberdade concorrente a uma causalidade natural a fim de não reduzir a explicação da realidade a esta última.

É interessante notar que, para considerarmos a liberdade como possível, nos transferimos, como é da natureza própria do tema, a um âmbito metafísico para o qual a razão não dispõe de meios que permitam o conhecimento dessas realidades, uma vez que o limite de sua jurisdição está exclusivamente recluso à experiência possível. Isso significa dizer que a liberdade pertence àquela classe de coisas refratárias ao conhecimento, mas não ao pensamento. Isso proporcionará a Kant a possibilidade de considerá-la sob inúmeras perspectivas.

Assim, as considerações feitas até o momento dão ensejo para se pensar a liberdade tanto transcendental quanto prática de dois modos: negativa e positivamente. Vejamos o raciocínio: Kant procura através da distinção feita acima, resguardar um âmbito de causalidade sem interferência de qualquer lei empírica, isto é, absoluta independência em relação à natureza; ora, como uma causalidade, por sua própria natureza, precisa dar origem a uma série de eventos e, nesse caso, independentemente de qualquer lei empírica, só podemos pressupor um poder de causa existente em si mesma e não numa exterioridade. Temos, portanto, "*a liberdade prática definida negativamente pela independência do*

¹⁰ De acordo com Allison a ilusão – que faz supor que fenômenos são coisas em si tornando a liberdade insustentável e fazendo com que a natureza seja a causa única e completa de todo o evento – encontra-se na antítese, pois a tese não nega a causalidade mecanicista, mas quer também admitir a causalidade livre para pensar a totalidade. (Cf. ALLISON, *op. cit.*, p. 474.

arbítrio humano, isto é, do nosso poder de escolha, relativamente aos impulsos sensíveis que o afetam e positivamente como um poder de autodeterminação. Também a liberdade transcendental foi definida negativamente, pela independência da causa relativamente a ocorrências anteriores, e positivamente, pela espontaneidade.”¹¹

Pois bem, uma vez que a liberdade aparece contemplada seja do ponto de vista da independência face às determinações da natureza, seja como espontaneidade ou autodeterminação, surge assim a questão: como compreender a liberdade como causalidade em relação à causalidade natural? Não seria contraditório supor para a mesma ação princípios que frontalmente se opõem? Kant recorre à distinção feita anteriormente e afirma que um fenómeno como tal é objeto da intuição sensível com tudo o que isso possa significar, mas que o mesmo fenómeno tomado em si mesmo não pode ser apreendido pela sensibilidade e nem estar sujeito à ela. Para o filósofo de *Königsberg* a causalidade inteligível compreende a ação (coisa em si) e a causalidade sensível compreende os efeitos dessa ação(fenômenos). Os fenómenos tomados como representações de um objeto transcendental nos fazem perceber que não se esgotam em si mesmos, mas que remetem a uma outra realidade da qual eles são simples efeitos. Nos limites do inteligível, da qual os fenómenos são simples efeitos, não impera qualquer lei empírica. Porém, o que vem dar unidade à questão – e aqui é fundamental considerar a liberdade em sentido prático e não cosmológico – permitindo que tais princípios, embora distintos, possam determinar uma mesma ação é o fato de o ser humano essencialmente se constituir por tais princípios, o que torna possível pensá-los sem contradição. Parece-nos que uma tal cisão, com a qual Kant se ocupa a fim de resolver esta questão, se ancora em uma tradição dualista que privilegia um ou outro aspecto no ser humano fazendo com que todo o mais que seja distinto, seja também contrário. Vejamos como Kant descreve esse sujeito:

“Num sujeito do mundo dos sentidos teríamos então, em primeiro lugar, um carácter empírico, mediante o qual os seus actos,

¹¹ ALMEIDA, G. A., *op. cit.*, p. 180.

enquanto fenómenos, estariam absolutamente encadeados com outros fenómenos e segundo as leis constantes da natureza, destas se podendo derivar como de suas condições, e constituindo, portanto, ligados a elas, os termos de uma série única da ordem natural. Em segundo lugar, teria de lhe ser atribuído ainda um carácter inteligível, pelo qual, embora seja a causa dos seus actos, como fenómenos, ele próprio não se encontra subordinado a quaisquer condições da sensibilidade e não é, mesmo, fenómeno. Poder-se-ia também chamar ao primeiro carácter, o carácter da coisa no fenómeno, e ao segundo o carácter da coisa em si mesma."¹²

A vigência de um tal carácter inteligível depende muito mais de que seja postulada do que propriamente conhecida, visto que o que pode ser conhecido é o que se restringe aos limites da experiência estando absolutamente sujeito às suas leis. Assim, "*temos sempre que dar no pensamento um objecto transcendental por fundamento aos fenómenos, embora nada saibamos daquilo que ele é em si.*"¹³ Ainda que o carácter inteligível não possa ser conhecido imediatamente, não estamos impedidos de pensar o sujeito sob este aspecto(inteligível) que se caracteriza pela independência de toda a sensibilidade e, portanto, enquanto *noumenon* é livre de toda a necessidade natural; e, ao mesmo tempo, o sujeito pode ser pensado sob seu aspecto empírico em que tudo se explica, inclusive o próprio sujeito, mediante a conexão causal, verificável na experiência. "*Assim se encontrariam simultaneamente no mesmo acto e sem qualquer conflito, a liberdade e a natureza cada uma em seu significado pleno, conforme se referissem à sua causa inteligível ou à sua causa sensível.*"¹⁴

¹² CRP, A 539, B 567

¹³ CRP, A 540, B 568

¹⁴ CRP, A 541, B 569. Em análise a essa questão encontraremos em artigo de Julio César Ramos Esteves a seguinte afirmação: "... O problema de Kant é mostrar como é possível afirmar ao mesmo tempo que tudo no mundo fenomenal ocorre sem exceção segundo a lei da natureza e que nem tudo no mundo fenomenal ocorre segundo a lei da natureza. Ou seja, Kant não pretende mostrar que natureza

Essa questão assume um caráter antropológico uma vez que tais aspectos se encontram unidos no ser humano. Isso requer que o foco da atenção se centralize sobre esse sujeito. Este, enquanto fenômeno é participante dessa ordem natural e, obviamente, está submetido às suas leis. Porém é preciso considerar nesse mesmo sujeito a existência de certas condições que possibilitem considerar o inteligível e com ele a passagem do empírico ao transcendente. Convém lembrar que o caráter inteligível, em absoluto, está referido ao empírico, mas unicamente ao entendimento puro ainda que este se estenda aos fenômenos. O "*depositário*" desse inteligível é o ser humano exclusivamente, pois se considerarmos tanto a natureza inanimada como a animal não encontraremos fundamento algum para pensá-las senão sob a condição sensível. A consciência disso vem do fato que unicamente o homem pode conhecer a si mesmo – aqui já pressupomos que através dos sentidos ele conhece a natureza – pela pura apercepção. Por esse processo o homem se apercebe em parte como fenômeno, e em parte como objeto puramente inteligível. Esta segunda se explica pelo fato de que sua ação foge ao domínio da sensibilidade. As faculdades que pertencem ao âmbito do inteligível são o entendimento e a razão. Esta segunda possui absoluta isenção de tudo o que seja empírico já que pondera os objetos somente através de idéias.

É esse aspecto que habilita a razão a tornar-se uma razão prática pura. Como isto se dá? Ora, sabemos que nas questões práticas o dever lança seus fundamentos não sobre o empírico (aquilo que "*é*"), pois desse modo estaria indo de encontro à sua própria natureza. Isto porque ao "*dever*" corresponde um "*dever-ser*" que não tem nenhum significado na

e liberdade não são contraditórias entre si, pois, definitivamente, Kant não é um compatibilista. Kant quer antes mostrar que não é autocontraditório reconhecer que princípios que estão em oposição contraditória são igualmente justificados(...) E, de fato, para mostrar não que liberdade e natureza são compatíveis entre si, mas sim para mostrar que não é incompatível sustentar ao mesmo tempo e com respeito ao mundo fenomenal que tudo cai sob a causalidade natural e que nem tudo cai sob a causalidade natural, que o idealismo transcendental na versão 'dois pontos de vista' é introduzido."(RAMOS ESTEVES, J. C. Kant tinha de compatibilizar Natureza e Liberdade no interior da Filosofia Crítica? In: *Studia Kantiana*, II (1), 2000, p. 69)

natureza onde impera a causalidade mecânica que permite previsibilidade e de onde se pode extrair ou o que foi, ou o que é, ou o que será. Daí se deduz que o fundamento para um "*dever-ser*" expresso pelo dever está na razão, a única capaz de estabelecê-lo por situar-se numa esfera transcendente, isto é, de completa independência em relação ao empírico e quando se refere a este, o faz segundo idéias. O dever, ainda que não busque fundamento no empírico, expressa uma ação possível que se desenvolve sob condições naturais uma vez que está orientado para elas. Essas condições naturais das quais *Kant* fala não estão para a determinação do arbítrio mas para seus efeitos e conseqüências. Mesmo porque dessas condições não é possível brotar dever algum, apenas um querer condicionado. O dever propriamente dito é aquele que parte da razão, contrapõe ao querer uma medida e uma meta, uma proibição e uma autoridade. Pois bem, dessa maneira, a razão pela espontaneidade (pode se entender também como liberdade) constrói uma ordem própria segundo idéias que procuram adaptar as condições empíricas a si. Essas duas ordens – chamemos de ordem natural e ordem racional – que, num primeiro momento poderiam parecer incompatíveis ou mesmo paralelas, se tangenciam no momento da ação em que a uma causalidade livre se seguem efeitos condicionados como fenômenos. Diante desse ideal de pureza da razão convém lembrar que na "*condição*" de causa os elementos empíricos se fazem necessários uma vez que dela se seguem como efeitos, fenômenos.

Na perspectiva do caráter empírico que se encontra nos efeitos, a ação do homem como fenômeno está determinada segundo a ordem da natureza e, nessa perspectiva, a liberdade simplesmente não é considerada e uma investigação sob este ponto de vista não passa de uma investigação fisiológica. Por outro lado se ponderarmos essas mesmas ações a partir da razão – não especulativa, mas prática – na medida em que esta é causa daquelas, encontraremos uma regra e uma ordem que são totalmente diversas da ordem da natureza. Uma vez que esta ordem natural é subvertida, achamos que as idéias da razão realmente demonstram ter uma causalidade com respeito às ações do homem. Nesse ponto específico nos surge uma indagação com relação à verificabilidade da liberdade pela

experiência. A conexão causal, presente na ordem natural, permite perceber ao longo dos sucessivos eventos um fio condutor que rege todo o encadeamento, tornando esse processo passível de previsibilidade. Ora, vamos supor que a previsibilidade não encontra sua confirmação ao longo dos eventos, o que levanta a suspeita de que o fio condutor nos é desconhecido ou que tal "*desordem*" é indício de uma causalidade livre. Sendo possível pensar as coisas desse modo, teríamos uma prova empírica para a liberdade ou apenas um indício insuficiente para uma demonstração positiva? Kant virá a confirmar nossa suspeita no *Cânon* quando afirmará que a liberdade pode ser provada pela experiência. De qualquer maneira, ainda que a liberdade não encontre demonstrações de sua realidade objetiva, pensar a razão como capaz de causalidade nos permite considerar uma ação como livre em que o caráter empírico é determinado pelo caráter inteligível. E Kant arremata, dando resposta a nossos questionamentos, "*não conhecemos este último (carácter inteligível), apenas o designamos através de fenômenos que, na verdade, só nos dão a conhecer imediatamente o modo de sentir (o carácter empírico).*"¹⁵

Isso não nos impede de dizer que se a razão pode possuir uma causalidade com respeito aos fenômenos então para estes ela representa um poder através do qual tem início uma série empírica de efeitos. A condição desse poder não é sensível, o que nos permite afirmar que se trata de uma causalidade situada fora da ordem dos fenômenos, livre das leis desta, no inteligível. Sob outro aspecto, a mesma causa também pertence à série dos fenômenos. Aqui somos levados a rememorar os dois pontos de vista – fenômeno e *noumeno* – sob os quais as coisas podem ser consideradas.

Nesse sentido, o próprio ser humano é fenômeno e como tal o seu arbítrio possui um caráter empírico que constitui a causa de todas as suas ações, o que elimina qualquer espontaneidade fazendo tudo sucumbir à lógica mecanicista da natureza. O mesmo não se pode dizer da razão pois esta ao determinar o arbítrio não vem precedida de um outro estado ou condição determinante. Como não se trata de um fenômeno, a razão não

¹⁵ *CRP*, A 551, B 579.

está sujeita às leis deste. No caráter empírico, a ação, antes mesmo que aconteça já está pré-determinada. Já no caráter inteligível, a ação se dá de modo livre sem estar determinada na cadeia das causas naturais.

Kant, para finalizar sua argumentação, se vale de um exemplo demonstrando que é possível explicar uma ação com base numa causa empírica, mas sendo isto insuficiente nos leva a recorrer a um elemento adicional, o inteligível. Temos assim o exemplo de uma mentira maldosa mediante a qual um homem traz uma certa confusão a uma sociedade. A análise dessa ação leva em consideração as motivações e as conseqüências advindas daí. Remontando às fontes, é possível que se encontre como causas para este evento uma educação defeituosa, más companhias, índole insensível à vergonha, etc. Se nos limitássemos apenas a essas causas, a "*mentira*" estaria explicada através da conexão dos fatos e quiçá justificada. Contudo, o autor da mentira sofre a imputação por seu ato através de uma admoestação. Certamente tal responsabilização não existiria se apenas levássemos em consideração as causas de ordem sensível como determinantes. A imputação se funda sobre uma lei da razão por meio da qual esta vale como causa e não só poderia como deveria determinar diversamente o comportamento do homem. Kant parece tratar aqui de uma razão deveras onipotente capaz de suplantar qualquer condição adversa ao seu projeto de maneira que não se trata simplesmente de uma causa concorrente às motivações sensíveis, mas em si mesma é tomada como completa, o que permite responsabilizar o autor da mentira.¹⁶ Através desse juízo é possível perceber que a razão de modo algum é afetada pela sensibilidade o que tornaria os fenômenos necessários segundo leis da natureza. *"Esta razão está presente e é idêntica em todas as ações que o homem pratica em todas as circunstâncias de tempo, mas ela própria não está no tempo nem cai, por assim dizer, num novo estado em que não estivesse antes; é determinante em relação a todo o novo*

¹⁶ Allison nos lembra que uma tal afirmação que resguarda a razão de toda a sensibilidade, trata-se muito mais de uma afirmação metodológica do que propriamente ontológica. Kant procura caracterizar meramente a "*lógica*" do "*jogo de linguagem*" da imputação mais do que proporcionar um fundamento ontológico no mundo numênico. (Cf. ALLISON, *op. cit.*, p. 495.)

estado, mas não determinável."¹⁷ Podemos levantar o seguinte questionamento: por que a razão, livre de quaisquer condicionamentos empíricos, não foi capaz de determinar os fenômenos de outro modo? O que importa saber é que o poder da razão é capaz de causalidade independente de quaisquer condições do fenômeno e do curso temporal.

Kant, ao final, esclarece que a liberdade é tratada unicamente como uma idéia transcendental mediante a qual a razão pensa iniciar a série das condições no fenômeno. Uma prova substancial ou positiva da liberdade não parece ser o que Kant procura. O intuito parece ter sido o de reunir indícios que tornem concebível a liberdade assim como o de diluir o aparente conflito entre a natureza e uma causalidade a partir da liberdade, remetendo ao ponto de vista do fenômeno e da coisa em si.

1.2 A Liberdade no Cânon da Razão Pura.

Até aqui foi possível verificar que o conceito de liberdade como conceito transcendental (não-empírico) não permite deduzir sua realidade objetiva no interior da filosofia teórica, o que faz Kant recorrer à filosofia prática. Encontramos, de certa forma, o filósofo de *Königsberg* ressentido com a razão que até então tem proporcionado unicamente "*contribuições negativas*". "*O proveito maior e talvez único de toda a filosofia da razão pura é, por isso, certamente apenas negativo; é que não serve de organon para alargar os conhecimentos, mas de disciplina para lhe determinar os limites e, em vez de descobrir a verdade, tem apenas o mérito silencioso de impedir os erros.*"¹⁸ Porém, Kant acredita haver uma contribuição que seja mais consistente, isto é, que seja uma fonte de conhecimentos positivos pertencentes ao domínio da razão pura, e que seja possível chegar a eles(conhecimentos) pela via da filosofia prática. Já na *Dialética*, Kant fez considerações a respeito da liberdade em sentido prático. A abordagem que ele trata de fazer no *Cânon* se diferencia da *Dialética* no momento em que a liberdade em sentido prático prevalece de tal modo que a liberdade

¹⁷ CRP, A 556, B 584.

¹⁸ CRP, A 795, B 823.

transcendental simplesmente é posta de lado. Kant tratará a partir de agora de seguir essa trilha para abordar a liberdade unicamente em sentido prático. Essa guinada na perspectiva se constitui no *Cânion da Razão Pura*.

Bem sabemos que a razão, por sua própria natureza, se lança a objetos que ultrapassam os limites da experiência através de um uso especulativo de simples idéias. Porém, se quisermos progredir precisamos abandonar este caminho pois, além de pleno de obstáculos não nos prova sua utilidade. É o caso da vontade livre que só diz respeito a uma causa inteligível do nosso querer. No entanto, se quisermos explicá-la, a liberdade parece sucumbir a uma lei empírica se afastando ainda mais de uma tentativa de fundamentação ontológica. Não só com a liberdade, o mesmo acontece com a imortalidade da alma e a existência de Deus que serão sempre transcendentais para a razão especulativa que empreende vãos esforços a fim de demonstrar a realidade dessas idéias.

Remover a razão dessa inércia em que se encontra significa adotar a perspectiva de uma filosofia prática. Nesse sentido, a liberdade assume um caráter imprescindível uma vez que "*prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade*".¹⁹ Kant nitidamente postula a liberdade como condição necessária para que se possa falar num mundo prático. Vejamos, pois, que contornos essa mesma liberdade assume e sobre que garantias ela se funda. Num primeiro momento, como as condições para o exercício do livre-arbítrio são empíricas, a razão assumiria uma função unicamente regulativa. Por exemplo, a doutrina da prudência: a função da razão nesse caso é a de unificar os fins estabelecidos por nossas inclinações num único fim, a felicidade, e buscar os meios mais adequados para alcançar os objetivos da sensibilidade. A razão proporciona leis pragmáticas, mas não ainda leis práticas puras. Estas surgem no momento em que o fim a ser atingido é dado *a priori* pela razão e que nos comanda de maneira absoluta e não empiricamente condicionada. Essa é a natureza das leis morais.

Kant retoma a liberdade em sentido prático que já havia sido dada na *Dialética* com o intuito de caracterizar a idéia de uma espontaneidade capaz de ser independente diante da coerção da sensibilidade. O autor

¹⁹ CRP, A 800, B 828.

parece ter querido aproximar a liberdade transcendental da liberdade prática como conceitos essencialmente interligados. Vejamos pois que formas assume o conceito prático da liberdade no *Cânon*.

“Efectivamente, um arbítrio é simplesmente animal (arbitrium brutum) quando só pode ser determinado por impulsos sensíveis, isto é, patologicamente. Mas aquele que pode ser determinado independentemente de impulsos sensíveis, portanto, por motivos que apenas podem ser representados pela razão, chama-se livre arbítrio (arbitrium liberum) e tudo o que se encontra em ligação com ele, seja como princípio ou como consequência, é chamado prático. A liberdade prática pode ser demonstrada por experiência. Com efeito não é apenas aquilo que estimula, isto é, que afecta imediatamente os sentidos, que determinará a vontade humana; também possuímos um poder de ultrapassar as impressões exercidas sobre a nossa faculdade sensível de desejar, mediante representações do que é, mesmo longinquamente, útil ou nocivo; mas estas reflexões em torno do que é desejável em relação a todo o nosso estado, quer dizer, acerca do que é bom e útil, repousam sobre a razão. Por isso, esta também dá leis, que são imperativos, isto é, leis objectivas da liberdade e que exprimem o que deve acontecer, embora nunca aconteça, e distinguem-se assim das leis naturais, que apenas tratam do que acontece; pelo que são chamadas leis práticas”.²⁰

Temos assim expostas algumas características para a liberdade em sentido prático. De acordo com *Allison* esta consideração sobre a liberdade é apenas uma aplicação e especificação da concepção de liberdade transcendental que está na *Dialética* onde a liberdade prática depende da liberdade transcendental. Aqui Kant separa explicitamente os dois conceitos tratando apenas da liberdade prática.²¹ Essa separação para *Almeida* parece romper com quaisquer vínculos que possa haver entre a

²⁰ *CRP*, A 802, B 830.

²¹ Cf. *ALLISON*, *op. cit.*, p. 479.

liberdade transcendental e a liberdade prática. Retomemos as características desta última: independência de nossas escolhas relativamente aos impulsos sensíveis que afetam o nosso arbítrio e poder de autodeterminação de nosso arbítrio. A causalidade da razão da qual fala Kant não é outra coisa senão o poder de se determinar com base em princípios da razão independente dos estímulos sensíveis. Tais princípios assumem a forma de imperativos que ordenam o arbítrio, que é o poder de escolher aquilo que os imperativos representam como devendo ser feito. A consciência desse poder, como já mencionamos vem com a consciência imediata que o homem tem de si mesmo, a apercepção. Como vimos na definição acima, o arbítrio humano é um "*arbitrium sensitivum*" que "*pode*" (quando nenhum móvel sensível é uma condição necessária de escolha) ou "*tem*" (quando os móveis sensíveis são condições necessárias, mas não suficientes de escolha) de ser afetado pela sensibilidade. De qualquer maneira não há necessidade que impeça de se fazer uma escolha contrária ao que é do desejo. O contrário também não é possível, pois nosso poder de escolha seria absolutamente incondicionado. Da maneira que a sensibilidade afeta o arbítrio, o que acontece é uma restrição da espontaneidade que nos traz de volta a questão da liberdade transcendental e a liberdade prática.²²

Nesse aspecto específico, *Kant* parece realizar uma cisão completa entre as duas esferas da liberdade. A liberdade prática é verificável através da experiência uma vez que ela age também como uma causa natural na determinação da vontade. Por sua vez, a liberdade transcendental requer como condição, absoluta independência das causas determinantes do mundo sensível a fim de começar uma série de fenômenos. A condição de sua existência é a mesma que impede a possibilidade de que seja conhecida, relegando a liberdade transcendental ao nível do saber especulativo e "*podemos deixá-la de lado, como totalmente indiferente, quando se trata do que é prático.*"²³

²² Cf. ALMEIDA, *op. cit.*, p. 181ss.

²³ CRP, A 803, 804 , B 831, 832.

Para Allison essa cisão operada por Kant entre a liberdade transcendental e a liberdade prática não significa negar a realidade da primeira. A questão é que não é necessário estabelecer a realidade da liberdade transcendental para salvaguardar a liberdade prática. O que se requer é tornar concebível a liberdade transcendental a fim de que seja possível usar a idéia transcendental de maneira regulativa como modelo para a concepção do agir e a imputação das responsabilidades das ações aos seus agentes.²⁴

Pois bem, através dos desdobramentos da idéia de liberdade, feitos na *Crítica da Razão Pura*, estamos postos no bojo da filosofia prática. Contudo, para este artigo o que foi posto é suficiente. Vimos que a liberdade passa da indeterminação especulativa e encontra na filosofia prática o seu verdadeiro suporte ontológico. Mais, a liberdade é da essência do mundo prático sem a qual não se poderia falar em moral. Daí os esforços da parte de Kant em fundamentar a liberdade, que é um problema essencialmente prático e como tal jamais poderá encontrar sua legitimação fora desta área.

* * *

A discussão envolvendo a liberdade no interior da filosofia teórica tem o mérito de nos introduzir no universo prático kantiano uma vez que somos conduzidos a pensá-la também como uma questão prática. Como condição ontológica da filosofia moral, a análise da liberdade evolui de uma perspectiva cosmológica para uma perspectiva prática. Isto porque a investigação kantiana muito mais do que se ocupar especulativamente de um conceito metafísico pretende, ao mesmo tempo, dar fundamentos à liberdade como faculdade a ser exercida. Desse modo é inevitável que sejamos conduzidos ao universo das ações humanas onde a liberdade pode vir a se provar em toda a sua praticidade. Nesse sentido, Kant voltará a abordar a liberdade no interior da filosofia prática de modo a garantir sua

²⁴ Cf. ALLISON, *op. cit.*, p. 496.

realidade objetiva e com ela não só a possibilidade como a efetividade do seu projeto prático. Prosseguir nessa discussão significaria extrapolar os objetivos deste artigo que visa expor os fundamentos tanto para a liberdade transcendental como para a liberdade prática. Aliás, a possibilidade da liberdade no primeiro sentido permite também se cogitar a liberdade no segundo sentido a partir do momento em que em meio à causalidade mecanicista se encontram bases para se conceber uma causalidade livre, seja na perspectiva cosmológica ou prática. Portanto, é de fundamental importância, ao ingressarmos na filosofia prática kantiana, abordar a liberdade que é a condição fundamental para se pensar ações que se dão unicamente pela determinação *a priori* da razão. Prescindir dessa discussão prévia a abordagem da filosofia prática poderia comprometer a própria dimensão prática da razão que tem na liberdade o seu suporte ontológico. A discussão se ampliará nas obras que se seguem à primeira *Crítica*, contudo, para os objetivos deste artigo o que foi posto é suficiente de modo que, na mesma proporção em que o conceito de liberdade é subtraído de sua indeterminação abstrata, maior é a sua legitimidade para nos conduzir pelos meândros da filosofia moral.

SOBRE O SIGNIFICADO JURÍDICO DA HISTÓRIA EM KANT¹

Cesar Tadeu Fontoura
Universidade Federal de Pelotas

1. Considerações iniciais sobre a história kantiana.

A possibilidade de uma história *a priori*, e a conseqüente conclusão que o curso do mundo é adequado a fins racionais é o sentido último, o fundamento para uma filosofia da história, tal como a que Kant propõe para o lugar das interpretações empirista e racionalista. A forma do tempo antecede o desdobramento empírico dos fatos e das idéias no curso causal em que ocorreu, ocorre e ocorrerá. A história efetiva tem que ser a do presente e a do passado registrados, o que não impede, aliás supõe, o desenvolvimento num futuro possível. Essa possibilidade fica consignada já pela condição da forma pura do tempo no sentido interno, e coincide com a expectativa teleológica da razão com relação à ampliação da série causal de um condicionado em geral. Ou pelo menos isso é autorizado à razão pensar; que o desenrolar dos acontecimentos humanos seja conforme a um fim último que a razão identifica como a efetivação do sumo bem. A razão pode esperar, assim, fundada na dupla condição do tempo *a priori* e da finalidade ideal que regula a sucessão efetiva desse tempo em uma história, a iluminação gradativa capaz de alçar o homem desde a sua menoridade até a maioridade.

Não é tarefa simples, no entanto, eliminar a aparente equivocidade da pretensão kantiana instalada no discurso precedente. Como já referido, a história às vezes é como que conduzida por um plano *a priori*, por um fio condutor natural oculto, que é lícito à razão pensar, desde que não pretenda com isso mais que um índice para auxiliá-la na tarefa de determinar aquilo que não ocorre numa experiência possível; como analogia então. Por outro lado, a história apresenta-se como o produto das determinações práticas, em última análise morais, que devem impor um estado de coisas compatível

¹ Comunicação apresentada no 2º *Colóquio Kant*, Departamento De Filosofia ICH - UFPel.

com o ideal de uma constituição em geral, o que está no caminho pelo qual é possível alcançar o maior de todos os bens.

De um lado devem ser possíveis juízos de antecipação, já que a ação humana dispõe de antemão de dois fatores fundamentais para a sua possibilidade: a causação livre, que põe o objeto de seu agente como uma série nova na natureza, no lugar, então, da série natural já existente que não pode mais que relacionar-se por analogia com uma outra regra, também natural, ambas condenadas por uma causação não-livre. O segundo fator é a antecipação com que é dado o domínio temporal em que a ação livre tem que ocorrer, para que constitua efetivamente uma determinada história, possibilitando, na contramão de Hume, pelo menos em princípio, a previsão e não apenas a autogerada profecia de acontecimentos. As previsões, em que pese a liberdade de sua causação, não estão descondicionadas do tempo, de modo que não podem ser *stritu sensu* nem previsões, como tal, nem profecias completamente. Não podem ser previsões porque a forma do tempo tem que ser efetivada em uma experiência histórica, o que impõe uma restrição *a priori* para a determinação do futuro. Não podem ser meras profecias autogeradas porque a liberdade da causa da ação impõe uma ordenação anterior à sua formulação, fundada num princípio objetivo e não apenas subjetivo, como seria de esperar para tal. A objetividade do princípio moral estabelece uma barreira móvel para a produção de uma história qualquer, fundamentada nas paixões, ou seja, na empiria.

Se são possíveis juízos de antecipação, ou seja, juízos sintéticos *a priori* da história, que não são precisamente nem previsões nem profecias (e sim *tendências* a certas configurações dos fatos), e isso devido a que o agente impõe a sua vontade à natureza, produzindo um determinado curso histórico, que não pode estar traçado em nenhum local oculto da natureza pois que é produto da liberdade da vontade do agente, por outro lado esse registro próprio pode ser pensado como analogia a outro qualquer, este efetivo, que sinalize para uma conformidade dos acontecimentos históricos com um fim em geral da própria natureza, e isto sim, como se fosse um seu plano secreto. Essa sutileza é denúncia de uma dicotomia no pensamento de Kant, que conduziria a uma antinomia constituída pela oposição de um

critério causal eficiente por um finalista. A oitava proposição do *Idéia*² expõe com clareza luminal o que Kant pensava como expressão do critério finalista em 1784: "*Pode considerar-se a história humana no seu conjunto como a execução de um plano oculto da Natureza, a fim de levar a cabo uma constituição estatal interiormente perfeita e, com este fim, também perfeita externamente, como o único estado em que aquela pode desenvolver integralmente todas as suas disposições na humanidade.*" (A403-5)

Mais tarde, já em 1793, após a publicação da *Crítica da razão prática* e da *Crítica do juízo*, Kant pensava em termos de um *contrato originário*, o que é exemplo de um contra-critério pois evoca uma causa eficiente (livre)³. O contrato originário "é uma simples idéia da razão, a qual tem no entanto a sua realidade (prática) indubitável: a saber, obriga todo o legislador a fornecer as suas leis como se elas *pudessem* emanar da vontade coletiva de um povo inteiro (...) [e] se é *apenas possível* que um povo lhe dê o seu assentimento, então é um dever considerar a lei como justa." (*id.* A249-250)

Ora, esta segunda passagem está claramente no terreno de uma filosofia prática, inversamente ao contido na primeira, onde o texto é de cunho teórico. Em ambos ainda o mesmo tema, pois se em 1784 era a Natureza que estava incumbida *de levar a cabo uma constituição estatal interiormente perfeita*, aqui, em 1793, é "um *contrato originário* no qual apenas se pode fundar entre os homens uma constituição civil, por conseguinte, inteiramente legítima, e também uma comunidade." (*id.* A249) Em ambas o sentido racional do movimento histórico e, além disso, o reconhecimento da medida de exeqüibilidade que confirma a tendência ao progresso para o melhor, que é, no entanto, característica apenas dessa última racionalidade de fundo moral. Nesta versão, "um povo sujeito a uma determinada legislação *agora efetiva* (...) nada pode fazer por si a não ser

² Referência à obra de Kant: *Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Doravante, citar-se-á, no corpo do texto, cada obra com a expressão indexical, confiando que a tarefa de explicitá-las já está realizada nas referências bibliográficas.

³ veja-se *Praxis*, A247-267

obedecer [a legislação] (...) pois aqui não se trata da felicidade (...) apenas do direito, que por este meio se deve garantir a cada qual: eis o princípio supremo de onde devem derivar todas as máximas que concernem a uma comunidade e que não é limitado por nenhum outro." (*id.* A251-2)

Isolando-se do aparente conflito de interpretações da natureza e da liberdade, o que parece ser o ponto a firmar, já no *Idéia*, assim como mais tarde no *Praxis* e também no *Conflito*⁴, é que uma concepção apriorística da história deve ser possível se tomada como conjunto de regras fundantes da ação histórica, complementarmente condicionadas por fatos, estes tornados possíveis em parte pela assunção daquelas regras. A pergunta que sintetiza a preocupação com a aplicabilidade do conjunto das determinações, em parte formais, como na esfera do direito puro (natural), em parte materiais, como na esfera ética, às condições empíricas que o satisfazem, é a que quer saber se a humanidade está em constante progresso, ou se insiste numa faina irracional de Sísifo. A pergunta tem a virtude de também sintetizar o aparente conflito entre as duas interpretações, remetendo a solução para o *Conflito*. Para respondê-la não pode a mera experiência fornecer mais que algumas indicações, tornadas ainda mais imprecisas por oposições e contrastes, em um desenvolvimento determinado por um regime de antagonismo, que, no entanto, é apontado como o motor potencial da *insociável sociabilidade*. Para o Kant de 1784 "esta disposição reside manifestamente na natureza humana." (*Idéia*, A392)

A solução para o excesso de respostas vem, senão antes, no mesmo *Praxis* de 1793, quando a evolução natural é identificada com a esfera cultural e a evolução da liberdade com o plano moral. Lá, Kant pode "admitir que, dado o constante progresso do gênero humano no tocante à cultura, enquanto seu fim natural, importa também concebê-lo em progresso para o melhor, no que respeita ao fim moral do seu ser." (*Praxis*, A275) De fato, já no *Idéia* (sétima proposição) era argumentado que o progresso cultural, associado necessariamente ao fio condutor secreto da Natureza, é relativo ao grau de civilização desenvolvido pela finalidade natural. Esta-

⁴ O que será aqui referido doravante é sua segunda parte: *O conflito da faculdade filosófica com a faculdade do direito*.

mos, então "*cultivados* em alto grau pela arte e pela ciência. Somos civilizados até o excesso, em toda a classe de maneiras e na respeitabilidade sociais. Mas falta ainda muito para nos considerarmos já *moralizados*."(A402) A parte da obra kantiana que trata de modo mais claro o problema da conciliação dos dois movimentos é a típica da razão prática, na segunda *Crítica*. Lá Kant considera que na razão prática "não se trata do esquema de um caso produzido segundo leis, mas do esquema (se é que o termo é aqui adequado) de uma lei em si mesma, porque a *determinação da vontade* não a ação relativamente ao seu resultado pela simples lei, sem outro princípio determinante, liga o conceito de causalidade a condições totalmente diferentes daquelas que constituem a conexão na natureza." (CRPr, A121) Com isso a lei moral liga-se ao "entendimento (não a imaginação), o qual pode submeter, enquanto lei para a faculdade de julgar, a uma idéia da razão, não um *esquema* da sensibilidade, mas uma lei, porém uma lei tal que, no entanto, possa ser representada *in concreto* nos objetos dos sentidos, por conseqüência, uma lei natural, mas só quanto à forma; e a esta lei podemos, pois, chamar o *tipo* da lei moral." (id. A122)⁵ Assim, e mais claramente, "é, pois, permitido igualmente utilizar a *natureza do mundo sensível* como *tipo* de uma *natureza inteligível*" (id. A124), o que somente pode se fazer através de uma sensificação simbólica, o que é, mais decididamente uma *hipotipose*⁶.

De modo geral, no entanto, o que está em questão é que senão a humanidade por inteiro, pelo menos os povos que a constituem resvalam historicamente de tal modo do progresso para a barbárie que a paz pode ser considerada, de fato, o que acontece entre duas de suas guerras. Aliás, o que leva Mendelsshon a constatar que é realmente fácil de se ver "o gênero humano no seu conjunto fazer pequenas oscilações; e nunca dá alguns passos em frente sem logo a seguir retroceder duas vezes mais de-

⁵ Esta passagem é uma sugestão de Omar Perez, em *Lei e coerção em Kant*, em *Ensaios de Ética e Política*, organizado pelo mesmo, Edunioeste, Cascavel, 2002 e Marco Zingano, em *Razão e história*, Brasiliense, São Paulo, 1989.

⁶ A hipotipose, como fórmula geral para os tipos de esquematização (direta e indireta) é tratada detalhadamente no parágrafo 59 da terceira *Crítica*.

pressa para o seu estado anterior." (*Praxis*, A273)⁷ Mesmo compreendido o homem como uma razão livre, capaz de superar as restrições impostas pela experiência, ainda assim, é de se supor que, em função mesmo dessa liberdade, sua ação esteja para além da possibilidade da previsão; seu gesto histórico, a ser livre, tem que ser imprevisível; ainda que atrelado a alguma sorte de regulação, a mesma que possibilita antecipar-lhe um vaticínio. A ser assim, nem em um caso nem noutro é possível determinar se o mundo humano progride para o melhor. A solução de Kant tem que atender as exigências expressas nessas nuances.

O enfoque apriorístico conduz a rejeitar soluções que atendam as contingências de indivíduos e povos fora de sua condição de totalidade, no gênero humano, já que o todo é condição para a universalidade da solução. Para um enfoque *a priori* da história é preciso concebê-la como um movimento que pertence à humanidade inteira, como unidade dos povos, e não à sua especificação em povos particulares da experiência, seja qual for a vertente interpretativa adotada; a natural ou a prática. Condicionar à totalidade do gênero humano os efeitos históricos significa poder desprezar possíveis resultados negativos particulares aqui e ali; o efeito de conjunto é o que importa no fim das contas. De outro lado, essa idéia da história da humanidade tem que ter uma realidade objetiva, suficiente para impô-la como algo mais que um exercício de adivinhação sem valor. Para o Kant de todos os textos, essa condição é o direito natural. A ênfase dos últimos escritos é para, mais especificamente, o entusiasmo do gênero humano com a manifestação empírica que indique, simbolicamente, a exequibilidade da idéia de uma constituição republicana.

No que segue, defender-se-á a tese que a limitação da liberdade externa pela organização jurídica dos homens em comunidade civil exprime uma exigência semântica, que demanda uma condição de realização objeti-

⁷ A reserva que tem Kant sobre a posição de Mendelssohn reflete-se em sua concepção sobre a unidade final cosmopolita, pensada sob um ponto de vista filantrópico. Isto, a princípio, vai na direção contrária das certezas críticas de Kant, confiado no poder de coerção do direito metafísico, e precisa de uma iluminação específica que revele a validade de pensar-se em conjunto filantropia e coercibilidade. Este questionamento está evidentemente fora do curso do presente estudo.

va prática para o ideal de uma constituição republicana inscrita pela razão prática na história efetiva, como interpretação empírica do *contrato originário*. Este ideal, por sua vez, atuando como regulador do antagonismo natural, induz a humanidade ao progresso, quer dizer, a faz tender à realização da constituição cosmopolita e da paz final. O signo histórico que instaura essa possibilidade, agenciando para a realidade prática o entusiasmo pelo ideal da constituição definitiva, é a Revolução Francesa. Esta revolução tem, assim, o caráter de sensificador simbólico que indica, empiricamente, estar em curso o aperfeiçoamento gradativo da humanidade em sua ordem jurídica, ainda que através de um jogo violento entre a sociabilidade e a insociabilidade dos homens e povos, até a efetivação da cosmo-constituição — não mais de alguns homens ou povos mas da humanidade como um todo. Com isso deverão ser atingidas as condições exigidas para a paz perpétua. O contrato originário é imposto por um postulado do direito público, derivado do direito privado, que sentencia: “Tu deves juntamente com os demais, na relação de uma coexistência necessária, sair do estado natural para entrar em um estado de direito, isto é, estado de uma justiça distributiva.” (*Doutrina*, XLII, p. 145) Isso, no entanto, só é possível pela idéia de uma cidade em geral, e “o ato pelo qual o povo se constitui em uma cidade, e, propriamente, a simples idéia desse ato, segundo a qual se pode unicamente conceber a legitimidade do próprio ato, é o *contrato primitivo*.” (*id.*, XLVII, p. 155) Segundo o contrato “todos se desprendem de sua liberdade exterior diante do povo para tornar a recobrá-la no novo instante como membros de uma república.” (*id. ibid.*) Para sair de seu estado de natureza e entrar na ordem jurídica o gênero humano não sacrifica nada a não ser a sua condição selvagem. O abandono da liberdade natural se faz em troca da assunção de sua vontade legisladora.

O fundamento último a determinar um tal desenvolvimento histórico tem que ser a lei moral. Somente a partir dela é possível conceber a necessidade da ação que conduz, sob o livre arbítrio de todos (sob a condição de liberdade externa, portanto), ao melhor. A vontade geral tem, então, um papel relevante a desempenhar na realização material dos pressupostos morais. Assim, o pensamento de Kant apresenta-se em uma evolução que se completa por ocasião dos últimos escritos.

2. Elementos para uma Interpretação jurídica da história.

Instalada uma primeira noção do problema histórico em Kant, pode-se agora retomar a abordagem dual do problema da possibilidade do progresso para o melhor. Como visto, já desde o *Idéia* (e na terceira *Crítica* também) o fio condutor que está por detrás do desenvolvimento histórico (do aspecto cultural humano, pelo menos) é uma condição que pode ser posta teleologicamente como o plano secreto da natureza. A face expressiva dessa racionalidade possível é o antagonismo da insociável sociabilidade. A natureza faz incluir as negativas inclinações egoístas no processo decidido em favor do desenvolvimento completo das disposições naturais, ou seja, no processo de "conduzir gradualmente a nossa espécie desde o estágio inferior da animalidade até ao nível máximo da humanidade." (*Idéia*, A400) O operador dessa inclusão pode ser pensado ora como a própria Natureza, mediante um seu plano oculto, ora como a Providência, uma forma de expressão moral da mesma natureza. É bem sugestivo da primeira linha de desenvolvimento do tema Kant afirmar que "os homens singulares, e até povos inteiros, só em medida reduzida caem na conta de que ao perseguirem cada qual o seu propósito de acordo com a sua disposição e, muitas vezes, em mútua oposição, seguem imperceptivelmente, como fio condutor, a intenção da natureza, deles desconhecida, e concorrem para o seu fomento, o qual, se lhes fosse patente, sem dúvida lhes importaria pouco." (*Idéia*, A386) Tal como no primeiro caso, pode-se também explorar ainda um pouco o segundo viés de argumentação, onde Kant dedica maior ênfase ao domínio da razão prática (nem tanto ao entendimento, nem tanto à faculdade do juízo), sustentando a possibilidade do progresso no levar a cabo, pelo gênero humano, o projeto de realizar o contrato originário ideal, como fórmula para o estabelecimento da paz. O texto principal que acusa essa vertente fundada na liberdade (externa e interna) é o *Conflito das faculdades*.

Com respeito à possibilidade de contradição entre as duas concepções, o problema a resolver é o mesmo que se coloca para Kant

como o hiato entre natureza e liberdade, devendo apresentar-se como a complementaridade possível de sua disjunção, pois "o problema da compatibilidade entre a natureza e a liberdade (...) recebe uma solução, ao mesmo tempo racional e sensificada, em termos da teoria da possibilidade, isto é, da exequibilidade de princípios *a priori* de política moral, iniciado em *À Paz perpétua* e desenvolvida em *Os Princípios metafísicos da doutrina do direito*." (Loparic, *Semântica*, p.20) Desse modo, os dois desenvolvimentos devem caber na perspectiva crítico-doutrinal do Kant tardio, do *Conflito*. A utilidade da divisão deve se revelar no reconhecimento que a predominância de uma ou outra linha de interpretação privilegia uma leitura ou ontológica ou semântica dos textos de Kant sobre a história. Em especial, a valorização, uns sobre os outros, do uso de juízos reflexionantes ou de juízos do tipo determinante, respectivamente, como os mais hábeis para balizar uma perspectiva geral da obra.

O juízo determinante envolve a limitação de um domínio natural *a priori*, âmbito dos juízos teóricos, delineado pela idéia de liberdade, âmbito dos juízos práticos, onde pode ser interpretado, ainda que indiretamente, o ideal republicano. Segundo Ricardo Terra, "além de ser um dever a realização da constituição republicana e da federação de nações que possibilitam a paz perpétua, esta é promovida especialmente pela insociável sociabilidade: com o desenvolvimento das sociedades chega-se a um ponto em que é do interesse do próprio governante ir aperfeiçoando as instituições políticas (...) Por isso, mesmo que seja apenas por motivos egoístas e busca de grandeza, os governantes deverão ampliar as liberdades, diminuir as restrições aos cidadãos, ampliar a liberdade de religião e favorecer a difusão das luzes. As reformas das instituições são exigidas pelo próprio desenvolvimento histórico, o progresso inscrito na própria natureza da sociedade." (Terra, *Política*, p. 168) Para Loparic, mais decisivamente, "Kant propõe uma teoria *a priori* do progresso para o melhor, em termos de uma tendência do gênero humano de estabelecer constituições republicanas, *assinada* e, assim *sensificada*, pelo sentimento de entusiasmo diante do progresso na esfera do direito constitucional presente nas reações da opinião pública às conquistas da Revolução Francesa." (Loparic, *op. cit.*, p. 20) Uma tal exaltação para com

os resultados de uma ação que expressa a vontade geral pode significar que há uma identidade complementar entre os propósitos salientados numa e noutra abordagem.

A admiração de Kant pela revolução na França é suficientemente conhecida. Até que ponto, no entanto, uma tal erupção revolucionária podia ser um exemplo de seu pensamento é mais delicado pretender. O acontecimento transmitia-lhe, por certo, a surpresa positiva de providenciar um fácil encaixamento do avanço histórico das instituições políticas na lógica do seu sistema; isso é o que transparece na sua avaliação da "transformação total, recentemente empreendida, de um grande povo num *Estado*", em que a emancipação da condição de revolução para a de constituição efetivamente realizada, e a salvo da anterior, decorre de uma exceção. O contexto legitimador em que isso se dá, Kant acrescenta ao dizer que "nos servimos muito apropriadamente e com freqüência da palavra *organização*, para o estabelecimento das magistraturas etc. e até de todo o corpo estatal. Na verdade cada membro deve ser certamente determinado num todo desse tipo, não simplesmente como meio, mas também como fim e, na medida em que colabora na possibilidade do todo, deve ser por sua vez determinado mediante a idéia do todo, segundo o seu lugar e a sua função." (CFJ, § 65nota) Kant está claramente fazendo absorver o acontecimento revolucionário no interior de seu evolucionista sistema jurídico *a priori*. Mas como a revolução cometerá o crime de lesa-majestade — e não apenas por isso, mas pela fase mesma do terror —, não poderá satisfazer totalmente as exigências do imperativo moral, posto na base de toda a articulação sistemática da filosofia prática⁸. Porque o preceito maior da razão prática implica, ao contrário, em *evolução* das instituições jurídicas, e não em sua revolução. A admissão da revolução francesa no seio de um sistema determinado à paz, somente pode ser feita sob a medida cautelara de signo, que expressa o que, do correto modo, devia transcorrer em um movimento lento e continuado (considerado o contexto da humanidade), superando a potencialidade bélica do antagonismo natural, este resolvido em um jogo livre dos

⁸ Kant está, nesse tocante, bruscamente contrário às *Lições de direito* de Achenwall, que admite uma possibilidade do povo destronar um tirano.

opostos e satisfeito pelo progresso cultural. A realidade da revolução não poderia mais que servir de ilustração de uma pretensão, firmada como tendência da razão prática, e isto em função da necessidade de conciliação da inércia teleológica pura com a condição empírica.

Nos termos com que é concebida a interpretação semântica, tudo se passa para Kant como se uma condição pura na razão impusesse à história uma tendência geral do gênero humano no sentido do progresso para o melhor, e que se expressa na realização simbólica da constituição republicana no evento histórico da revolução. Essa possibilidade, no entanto, está condicionada às propriedades do direito natural, expressas nos *Princípios metafísicos do direito*, a primeira parte da *Metafísica dos costumes* e que, por isso, tinham que estar imersas nos acontecimentos na França, como os objetivos invisíveis da revolução. Esta articulação entre razão e história é compatível com aquela linha de abordagem com que Kant opta pela relação entre natureza e história, e isto precisamente porque o elo de ligação entre ambas é a *Metafísica dos costumes* que, por sua vez, conecta razão prática e natureza.

3. Aspectos do significado jurídico da história.

Seja ontológica, seja semanticamente, de qualquer modo que se olhe para o problema da fundamentação da história, em Kant ela deve partir de um princípio sintético *a priori*. No entanto, as dificuldades inerentes à empreitada de identificar a possibilidade de um juízo sintético puro, como princípio guia da história, são muitas. De início, um tal princípio não pode ser, como nos juízos sintéticos teóricos, concebido num processo de exposição e dedução do conceito, posto que é um juízo que conjuga características práticas e características teóricas. Ora, um juízo prático *a priori* é provado por sua efetividade, pois até mesmo a possibilidade dos conceitos de Deus e da imortalidade "é *provada* pelo fato de a liberdade ser efetiva: com efeito, esta idéia revela-se mediante a lei moral." (CRPr, A5) Sob esta perspectiva, a possibilidade da ação moral decorre das condições com que a consciência da lei moral produz o efeito sensível do sentimento de respeito à lei, notadamente quando vista sob o aspecto ético, em que a

ação tem uma finalidade *a priori*. Confirmando esta leitura, Kant tem a dizer que, "com efeito, apoio-me no meu dever inato, em todo o membro da série das gerações – em que eu (enquanto homem em geral) me encontro e, no entanto, com a constituição moral que me é exigida não sou e, por conseguinte, *também podia ser* tão bom como deveria." (*Praxis*, A275, grifos acrescidos) Este poder ser se encontra em princípio no próprio fato do agente humano reconhecer-se como ser racional, quer dizer, moral.

A busca do princípio prático *a priori* que sustenta a possibilidade da história reconduz à cena a questão sobre o sentido dessa história, o que é a questão renovada do *Conflito*: "exige-se um fragmento da história da humanidade e, claro está, não do passado, mas do futuro, por conseguinte, uma história *pré-anunciadora*." (p. 95) A idéia por detrás de uma tal história que se auto-anuncia é a da realização do contrato originário. Não sendo a constituição republicana exemplificável diretamente, sua sensificação fica dependente da analogia⁹ a um acontecimento histórico determinado. Tal evento representa um "*signo histórico (signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon)* 'que demonstra' a tendência do gênero humano em sua totalidade." (*id.* p. 101) Tal tendência é garantida pela determinação de Kant de acatar os resultados da revolução, ainda que esta violasse o direito natural ao desfazer a constituição anterior e, principalmente, eliminar o soberano, acima de todo o direito, acima mesmo de suas cautelas com Achenwall. A revolução tem que ser ilegal. Todavia não é possível voltar atrás e refazer a constituição desfeita pois, "se também pela violência de uma revolução, gerada por uma má constituição, se tivesse conseguido de um modo ilegítimo uma constituição mais conforme à lei, não se deveria já considerar lícito reconduzir o povo novamente à antiga constituição, embora durante a vigência desta quem tenha perturbado a ordem com violência ou astúcia ficasse justamente submetido às sanções do rebelde." (*A Paz*, B78) Mas, como se vê, a revolução se autolegitima.

⁹ No § 59 da terceira *Crítica*, "Da beleza como símbolo da moralidade", Kant desenvolve prolongadamente o conceito de sensificação simbólica, ou esquematismo analógico.

Nos termos com que é possível enunciá-lo já, o significado do princípio sintético *a priori* da história depende fundamentalmente da "interpretabilidade dos conceitos puros práticos do direito pelos conceitos puros práticos do entendimento, relativos ao uso de força física, e de sensificação dos primeiros mediante esquemas puros e exemplos *empíricos* para os segundos." (Loparic, *Semântica*, p. 20) Para sustentar essa tese é preciso explorar, no âmbito da filosofia prática, a necessidade que há de que a lei moral tenha condição de vigência. Na origem, no fato da razão, uma abordagem intelectualista concebe a consciência da lei moral como a tomada de conhecimento da formulação da lei, uma "espontaneidade da razão conhecida reflexivamente." Já um critério semântico propõe o fato da razão em termos da consciência de sua sensificação pura. Optar pelo segundo caminho possibilita evidenciar, além da formulação da lei a necessidade de sua efetivação, o que é descortinar um condicionamento da lei ao registro do sensível puro. Esta condição de vigência da lei é necessária para determinar a sua exequibilidade, ou seja, a possibilidade de sua realização objetiva. A partir daí é possível compreender o direito natural, e, mais especificamente o juízo sintético *a priori* do Meu inteligível, como condição para a filosofia da história. De fato, é isso o que está em jogo na atribuição de importância à Revolução Francesa; o de estar sinalizando para a interpretação sensível, em termos de forças em conflito e de sua anulação, numa legislação universal, do ideal de uma constituição republicana, que deve ser tornado real por imposição do postulado do direito público. O dever de sair do estado natural combinado com a idéia do contrato originário implica a possibilidade do ato originante "segundo o qual todos (*omnes et singuli*) se desprendem de sua liberdade exterior diante do povo para tornar a recobrá-la no novo instante como membros de uma república." (*Doutrina*, p. 155)

Se é verdade que a realização do sumo bem é o fim ético, e não jurídico, que a lei moral determina fazer, também o é que a consecução da paz perpétua coincide com os interesses éticos da razão. Vale dizer, aqui confluem os resultados da forma do direito natural e da forma e matéria da virtude. Assim, parece importante a remissão às condições do imperativo moral, quando a tarefa ainda é a de identificar as condições do fluxo da

história. Em última análise, é o modo de vida da humanidade que está em causa, ainda que examinadas apenas as condições da liberdade externa.

A semântica *a priori* das representações da razão prática é concebida pela ampliação do domínio de interpretação do sentimento de respeito pela lei moral, para um domínio prático no qual possam ser interpretadas “todas as outras idéias práticas e todas as outras leis para que se possa garantir a sua ‘realidade prática’”. (*id.* p. 42) Como será estabelecida a relação entre a semântica jurídica e este momento de prova do fato da razão é exigência de detalhamento que foge ao objetivo limitado deste trabalho. É sugestivo, no entanto, pensar no postulado do direito como o imperativo do direito, como alude Höffe.¹⁰ A sua interpretação não conflita com uma leitura semântica pois nesta o imperativo jurídico, associado à lei permissiva, está habilitada sensivelmente a fundamentar-se no imperativo categórico. O postulado possibilita a imposição do dever, através da mediação com o âmbito do natural.

Não obstante a diferença das interpretações, salientada pela valorização da realidade objetiva do imperativo jurídico na ótica semântica, ainda assim o caráter constitutivo da lei moral pode ser pensada, nos dois casos, pois “a possibilidade do conceito de posse inteligível é uma consequência imediata do postulado do direito da razão prática.” (Loparic, *ibid.*, p. 15) Essas indicações, apontando para a sistematização da filosofia da história de Kant com a sua filosofia ético-moral estão longe de trazer esclarecimentos definitivos para o problema da significação jurídica da história e nem o pretendem. Trata-se apenas, e de modo incipiente, de reconhecer a necessidade de ligação interna do complexo da filosofia prática, como sistema da liberdade, nas suas relações necessárias com o sistema da natureza. São notas, portanto, que pretendem dimensionar uma primeira aproximação das relações sistêmicas, de modo a encaminhar a investigação futura para o máximo de convergência na reconstrução semântica da obra de Kant.

* * *

¹⁰ HÖFFE, O. O Imperativo Categórico do Direito: uma interpretação da 'Introdução à Doutrina do Direito', *Studia Kantiana*, 1(1998): pp. 203-236.

A finalidade do direito é o estabelecimento da legislação que realiza o ideal do contrato originário. Isto, expresso textualmente na conclusão da *Doutrina*, é dito por Kant: "...o tratado de paz universal e duradouro é não somente uma parte, mas todo o fim do direito, considerado nos limites da simples razão; porque o estado de paz é o único em que o Meu e o Teu estão garantidos por *leis* em meio a homens que mantêm relação constante entre si, e por conseguinte vivem reunidos sob uma constituição." (*Doutrina*, p.206) Ainda mais, a origem de uma tal determinação não pode ser identificada no domínio empírico, "devendo sim ser deduzida *a priori* pela razão do ideal de uma associação jurídica dos homens sob *leis* públicas em geral." (*id. ibid.*) A introdução do ideal regulador humano na natureza, idéia "não ensaiada nem introduzida na prática pela violência das revoluções (...) mas, ao contrário, realizada por meio de uma reforma lenta, insensível e segundo princípios firmes, pode conduzir à paz perpétua, por meio de uma aproximação perpétua do sumo bem político." (*id.* p.207) Assim Kant encerra a *Doutrina do direito* na *Metafísica dos costumes*, com a convicção expressa de ter encontrado a justificação para a existência do direito natural precisamente na sua condição de realização.

Uma tal realização do direito natural é necessária, porque "não se trata de saber se a paz perpétua é possível na realidade ou não, nem se nos enganamos em nosso juízo prático quando opinamos pela afirmativa, mas sim que devemos proceder como se este suposto, que talvez não se realizará, devesse, no entanto, realizar-se e tratar de estabelecer entre nós, dando a constituição (talvez o republicanismo de todos os Estados em conjunto e em particular) que nos pareça mais própria para alcançar este fim..." (*id.* pp. 205-6) Ora, o fim do direito é a paz perpétua, e este fim pacifista é necessário, então é um mandato, não apenas uma regulação, para a história dos homens. Neste sentido tome-se ainda uma vez a reação pública à Revolução Francesa de modelo simbólico da tendência ideal à legislação cosmopolita, para reafirmar o caráter decisivo com que a moral adentra na história natural e possibilita a história humana na sua liberdade: para Kant, "a causa moral aqui interveniente é dupla: primeiro, é a do *direito*

de que um povo não deve ser impedido por outros poderes de a si proporcionar uma constituição civil, como ela se lhe afigurar boa; em segundo lugar, a do *fin* (que é ao mesmo tempo dever), de que só é em si *legítima* e moralmente boa a constituição de um povo que, por sua natureza, é capaz de evitar, quanto a princípios, a guerra ofensiva." (*Conflito*, p. 102) Ora, a conclusão de Kant poderia ser antecipada tal a clareza da sua necessidade: que "tal não pode ser nenhuma outra a não ser a constituição republicana, pelo menos segundo a idéia." (*id. ibid.*)

Perseguindo a conexão necessária entre a lei moral e a exeqüibilidade do ideal da constituição republicana, Kant vai em busca da causa prática (livre) que coincide com o fim a que se propõe como lei moral, absoluta. Um tal princípio "não é o fenômeno de uma revolução, mas (...) da *evolução* de uma constituição de *direito natural* que, decerto, não se conquista ainda só ao preço de combates furiosos (...) mas que leva a aspirar a uma constituição que não pode ser belicosa, a saber a constituição republicana." (*id.* pp. 104-5) A idéia pura que serve como uma tal norma permanente para a consecução das constituições civis futuras é a república noumênica (*respublica noumenon*) e "uma sociedade civil organizada em conformidade com ela é a sua representação, segundo leis da liberdade, mediante um exemplo na experiência (*respublica phaenomenon*) e só pode conseguir-se penosamente após múltiplas hostilidades e guerras; mas a sua constituição, uma vez adquirida em grande escala, qualifica-se como a melhor entre todas para manter afastada a guerra, destruidora de todo o bem; por conseguinte é dever nela ingressar." (*id.* p. 108)

A condição estabelecida pela necessária hostilidade do antagonismo natural é, pois, também necessária. O desenvolvimento histórico das diversas tentativas de constituição, que hão de se aproximar gradativamente da máxima definitiva, é a seqüência de violências, fundadas no uso das forças naturais. O ideal republicano tem, então, que interpretar-se sempre em exemplos de sentimento de entusiasmo por normas que refletem uma evolução geral no sentido da determinação moral, o que perverte gradativamente a violência, no contexto do todo da humanidade. O sentimento que permite a interpretação sensível simbólica do contrato ideal

é o entusiasmo provocado na opinião pública pelo exemplo simbólico da Revolução Francesa. Para o Kant do *Conflito* "o verdadeiro entusiasmo refere-se sempre apenas ao *ideal* e, claro está, puramente moral, o conceito de direito, por exemplo, e não pode enxertar-se no interesse próprio." (*id. ibid.*) Ora, esse sentimento de enaltecimento de uma esperança puramente moral é o elemento que sensifica, como análogo empírico ao sentimento identificável a uma república ideal, a idéia cosmopolita, ativando-a no sentido de continuar a evolução das constituições seguintes.

Com isso fica garantida, para Kant, a passagem da república noumênica para a república fenomênica de modo contínuo e gradual. As diversas exemplificações indiretas do ideal republicano são provocadas pela esquematização simbólica da idéia mediante a produção *a priori* do sentimento (Gefühl)¹¹ de entusiasmo pela constituição republicana em geral. Assim, quando "indivíduos e grupos *fazem* o que a opinião pública considera que *deva* acontecer, por razões *a priori*, tornam-se possíveis juízos sintéticos *a priori* da história, de caráter narrativo, que antecipam *a priori* acontecimentos reais como resultados do progresso para o melhor (por exemplo, a diminuição da violência entre indivíduos e povos, mais bem-estar social, etc.). A semântica desses juízos difere substancialmente não apenas da de juízos vaticinantes ou proféticos, mas também da de juízos *a priori* teleológico-morais da terceira *Crítica*." (Loparic, *Semântica*, p. 21)

Para cumprir uma exigência mínima, a semântica da história deve apresentar-se com o equivalente à exposição do princípio que pretende como fundamento para a decidibilidade das proposições subseqüentes, constituintes do sistema, e a justificação de sua legitimidade como pretendente a fundamento. Com esse procedimento de prova fica garantida a sustentação das condições *a priori* do significado dos demais juízos sintéticos da história. Esse significado consiste na condição de decidir, como já exposto, proposições sintéticas da história em termos de um

¹¹ O sentimento caracterizado por Kant como Gefühl difere de Empfindung no sentido que este último é associado ao sujeito, enquanto aquele primeiro tem causa pura. São sentimentos do tipo Gefühl o sentimento de respeito à lei moral, associado ao fato da razão, e o de complacência desinteressada, associado ao gosto.

progresso para o melhor. Está pois em questão a vigência da lei moral no curso da história, vigência essa possibilitada pela sensificação da lei moral através do sentimento de respeito. Com isso, a filosofia da história pode ser compreendida no todo do sistema da liberdade, o qual, por sua vez, articula-se com o sistema da natureza, traduzindo a filosofia transcendental como um conjunto articulado dos princípios sintéticos *a priori* teóricos e práticos (bem como suas interações).

Bibliografia

De Immanuel Kant:

- _____. [Idéia] "Idee Zu Einer Geschichte In Weltbürgerlicher Absicht," 1ª ed., 1784. (Trad. pr. da 1ª ed.: *Idéia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita*, de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1995).
- _____. "Kritik der reinen Vernunft," 2ª ed., 1787. (Trad. br. da 2ª ed.: *Crítica da Razão Pura*, de Valério Rohden, in *Kant (I) e (II)*, Col. Os Pensadores, São Paulo, Nova Cultural, 1987).
- _____. [CRP] "Kritik der praktischen Vernunft," 1ª ed., 1788. (Trad. pr. da 1ª ed.: *Crítica da Razão Prática*, de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1997).
- _____. "Kritik der Urteilskraft," 2ª ed., 1793. (Trad. br. da 2ª ed.: *Crítica da Faculdade do Juízo*, de Valério Rohden & António Marquez, Rio, Forense, 1995).
- _____. [Praxis] "über den gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis," 1ª ed., 1793. (Trad. pr. da 1ª ed.: *Sobre a Expressão Corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*, de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1995).
- _____. [À Paz] "Zum ewigen frieden," 2ª ed., 1796. (Trad. pr.: da 2ª ed.: *À Paz Perpétua*, de Marco Zingano, Porto Alegre, L&PM Editores, 1989).
- _____. "Metaphysik der sitten " 1ª ed., 1797. (Trad. esp.: da 1ª ed.: de *La Metafísica de las Costumbres*, de Adela Cortina Orts & Jesús Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1994).
- _____. [Doutrina] "Metaphysik der sitten " 1ª parte., 1797. (Trad. br.: da 1ª ed.: *Doutrina do Direito*, de Edson Bini, São Paulo, Ícone, 1993).
- _____. [Conflito] "Der streit der fakultäten," 1ª ed., 1798. (Trad. pr. da 1ª ed.: *O Conflito das Faculdades*, de Artur Morão, Lisboa, Edições 70, 1993).

Literatura Secundária:

- HÖFFE, Otfried. "O imperativo categórico do Direito: uma interpretação da 'Introdução à Doutrina do Direito'," *Studia Kantiana*, 1(1998):203-236.
- LOPARIC, Zeljko. [Fato] "O fato da razão: uma interpretação semântica," *Analytica* 4(1999): 13-55.
- _____. "A semântica transcendental de Kant," Campinas: UNICAMP/CLE, 2000.

Dissertatio, UFPel, 15-16, 2002, pp. 121-140.

_____. [*Semântica*] "O problema fundamental da semântica jurídica de Kant, manuscrito (*Festschrift* Porchat), 2002.

_____. [*Metafísicas*] "As duas metafísicas de Kant," manuscrito, 2002.

TERRA, Ricardo R. [*Política*] "A Política tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kant," São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. "Kant. Entusiasmo e revolução," manuscrito, 2000.

ÉTICA E MORALIDADE NA FUNDAMENTAÇÃO DA METAFÍSICA DOS COSTUMES¹

Wagner de Avila Quevedo²

Esta comunicação, com o objetivo de cercar os temas Ética e Moralidade na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, busca uma leitura de compreensão da filosofia prática kantiana. Parte-se aqui de uma leitura da segunda seção da *Fundamentação* para mostrar os pontos que ainda precisam ser resolvidos numa crítica da razão pura prática. Após, tenta-se compreender como se forma o conceito fundamental da moralidade em Kant, a saber, a idéia da liberdade: seu conceito negativo na *Crítica da Razão Pura* e seu conceito positivo na *Crítica da Razão Prática*, deduzido a partir da lei moral como *fato da razão (Faktum)*. Na seqüência, menciona-se em relação a este último a tentativa de dedução da liberdade na terceira seção da *Fundamentação*, procurando mostrar, pela leitura obtida, que o desenvolvimento da moralidade na segunda seção deste escrito não está em contradição com o sistema crítico, antes o apoia como uma antecâmara, mesmo a despeito da oposição entre a terceira seção da *Fundamentação* e a *analítica da razão pura prática*.

1. A Fundamentação da Metafísica dos Costumes.

Podemos dizer que toda a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* se apoia no conceito de *dever* para buscar um princípio para a moral. Na segunda seção deste escrito, Kant salienta a importância de se encontrar bases mais fortes para o estabelecimento do dever. A saber, na primeira seção Kant o tinha apenas estabelecido como “a condição de uma vontade *boa em si*”³, segundo a qual constitui-se a necessidade da ação por puro respeito à lei. Aqui Kant tem em mente a oposição entre a vontade santa e a vontade humana, pois declara ser difícil determinar na contingência das ações se uma ou outra destas foi praticada de acordo com

¹ Comunicação apresentada no 2º *Colóquio Kant*, Departamento De Filosofia ICH - UFPEL.

² Acadêmico do curso de Graduação em Filosofia da UFPEL.

³ KANT. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes (FMC)*. B20

o dever por dever, e não por inclinação. E aqui reside também o ponto de separação entre *o que é* e o que *deve ser*, ou seja, daquilo que encontramos na esfera das ações contingentes e da ética. Como veremos, encontramos essa separação já na *CRP*, quando Kant, no capítulo sobre as antinomias, determina o conceito negativo de liberdade dentro de seu sistema crítico (*CRP* A547, B575). Portanto, nesse ponto da construção kantiana, torna-se importante não buscar exemplos de ações éticas no mundo ou na história, mas procurar na razão o ordenamento do que *deve* acontecer.

Para dar esse passo, Kant pressupõe a proposição de que a lei moral tem de valer não só para o homem como indivíduo, mas para todos os seres racionais em geral⁴. Estabelecendo tal proposição, que, como veremos, remonta ao princípio supremo da moral, Kant afirma então que é impossível retirar de princípios empíricos uma moralidade. Nessa esteira, ele faz uma crítica às concepções éticas vigentes, que sempre procederam da maneira que ele condena. Para Kant tais modelos empíricos, que servem como exemplos a serem imitados, apenas tornam intuitivo (*anschaulich*) aquilo que a regra prática exprime de maneira geral⁵. O procedimento de imitação só seria válido numa *Antropologia Moral*, mas primeiro deve-se ascender à *fundamentação* dos princípios a serem aplicados nesse projeto. Tal é, portanto, uma metafísica dos costumes, à que uma fundamentação (*Grundlegung*) se faz preceder.

Podemos tentar elucidar, tendo como horizonte a preocupação de Kant na fundamentação da ética, que aqui está em jogo o perigo de se fundar uma esfera das ações sobre as inclinações. Pois se tal empresa se configurasse no estabelecimento de princípios empíricos, e portanto no tentar rastrear ações puramente morais em meio à contingência humana, logo se bateria não com a impossibilidade, mas com o equívoco de tomar ações contingentes por necessárias sem um critério. As conseqüências de um pretense sistema ético logo seriam vistas: os homens se determinariam à execução de ações causados por móbeis. Tais móbeis abarcariam um

⁴ *FMC*. B29.

⁵ *FMC*. B30.

todo indeterminado no qual poderíamos ter motivos como o interesse próprio posto pelo desejo sensível. Esse aspecto egoísta proveniente da indeterminação das ações na experiência empírica, desconsidera a presença de outros arbítrios, ruindo com a possível comunidade dos agentes livres que, em última instância, é o fim da ética: “uma doutrina dos costumes mesclada, composta de móveis de sentimentos e inclinações ao mesmo tempo que de conceitos racionais, tem de fazer vacilar o ânimo em face de motivos impossíveis de reportar a princípio algum, que só muito casualmente levam ao bem, mas muitas vezes podem levar também ao mal”⁶.

Voltando ao aspecto da fundamentação do dever, em *FMC* B35, Kant salienta que as leis morais valem para todo o ser racional, mas com um acréscimo: posta tal premissa, as leis morais devem ser deduzidas a partir do conceito de um ser racional em geral, como acima mencionado. Na verdade, como veremos na *Crítica da Razão Prática*, a lei moral não pode ser deduzida, mas é um fato da razão desse ser racional. Entretanto, a afirmação anterior não tira o mérito da empresa que se segue, a saber, o propósito de Kant em “*descrever* claramente a faculdade prática da razão, partindo de suas regras universais de determinação, até ao ponto em que dela brota o conceito de dever”⁷. As afirmações que Kant faz na segunda seção da *Fundamentação* constituem uma descrição de seu projeto moral, e em nenhum momento perdem a validade frente à sua filosofia prática da segunda crítica.

A partir de B36, Kant começa a traçar considerações sobre conceitos metafísicos, situando sua argumentação dentro da filosofia prática. Primeiramente ele define a vontade, de um modo geral, como a capacidade de agir segundo a *representação* das leis⁸, própria de um ser racional. Nessa medida, a vontade é denominada *razão prática*, pois a razão é necessária para derivar as ações das leis. A vontade que possui o fundamento de determinação interno a partir da razão, deriva de si ações

⁶ *FMC*.B34, 35.

⁷ *FMC*.B36.

⁸ *FMC*.B36.

objetivamente e subjetivamente necessárias, sendo denominada como a faculdade que escolhe só aquilo que a razão, independentemente da inclinação⁹, reconhece como praticamente necessário, como bom. A esta vontade, Kant contrapõe a vontade humana, que pode ter como seu fundamento de determinação interno, além da razão, um *móbil* (*Triebfeder*); em tal vontade, as ações objetivamente necessárias são subjetivamente contingentes. Pelo fato da moralidade referir-se à esfera das relações entre as vontades humanas e, dada sua estrutura, também por elas estarem sujeitas a condições subjetivas de determinação para a ação, uma vontade com tais características deve ser determinada conforme leis objetivas, através da *obrigação* (*Nötigung*): "a representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se imperativo."¹⁰ Podemos imaginar uma situação em que a vontade humana falhasse, em oposição à necessidade da ação de uma vontade boa: p. ex., a máxima que ordena com que sempre digamos a verdade. Se tomarmos por base o critério de universalização das máximas, exposto já na primeira seção da *FMC*, aquele que manda com que ajamos apenas segundo uma máxima tal que possamos ao mesmo tempo querê-la como lei universal¹¹, o princípio de ação que me ordena dizer a verdade pode ser facilmente convertido. Jamais posso querer que o oposto, o ato de mentir, se torne lei universal, e num sentido mais estrito, como Kant esclarecerá mais adiante (B57), nem tal ação é *possível* de coexistir com a liberdade dos outros arbítrios. Pois posso mentir para alguém que tenho condições de saldar uma dívida, com o intuito de pedir-lhe uma soma em dinheiro, e prometer fazê-lo, mas à

⁹ KANT. *Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*. p. 2. Kant define *inclinação* como o desejo sensível habitual, em contraposição a um desejo sensível estrito. Em *FMC* B38 (nota): "Chama-se inclinação a dependência em que a faculdade de desejar está em face das sensações; a inclinação prova sempre portanto uma necessidade." A necessidade aqui mencionada é a tradução do termo alemão *Bedürfnis*, o qual possui o sentido de *carência*. Para o conceito modal de *necessidade* o termo correspondente é *Notwendigkeit*.

¹⁰ *FMC*. B37.

¹¹ *FMC*. B53.

medida em que não cumpro (nesse caso porque menti que era capaz de ressarcir) estou prejudicando o exercício da liberdade dessa pessoa, pois bem pode ser o caso de que ela queira utilizar tal soma para algum compromisso seu. Portanto, o princípio universal que ordena não mentir deve ser expresso como um imperativo, dado que a vontade humana pode muito bem exercer a mentira em proveito de si, coisa que uma vontade boa não faria. Mas convém ressaltar que tal vontade boa não praticaria essa ação não porque ela tivesse uma inclinação a ser verdadeira, que agisse assim por um lume divino, se fosse o caso. Ela não mentiria porque é objetivamente determinada pelos princípios práticos universais da razão.

Contudo, há aqui um caráter a ressaltar: neste ponto Kant ainda não fala sobre *liberdade*. O exemplo que demos acima só pode ser sistematicamente referido após a leitura da terceira seção, bem como depois da compreensão da *idéia* de liberdade na *Dialética Transcendental* da *CRP* e de sua efetivação na analítica da razão pura prática (*CRPr*) a partir da lei moral. Mas, em certa medida, dada a relação existente entre a lei moral e a liberdade, como mostrar-se-á na *CRPr*, é visível que a liberdade se faz imprescindível na exposição metafísica do conceito de vontade, presente nesta segunda seção.

Eis, portanto, o ponto de partida para o estabelecimento dos imperativos: sua necessidade fundada sobre a contingência da vontade humana. Os imperativos, segundo Kant, expressam o *dever* (*sollen*) que relaciona a lei objetiva com tal vontade não determinada necessariamente. No caso da vontade boa (ou santa), Kant ressalva que não há tal obrigação, pois ela se determina necessariamente segundo princípios objetivos.

Na esteira de definições sobre as ordens que os imperativos exercem na vontade humana, Kant estabelece que todos eles ordenam ou *hipotética* ou *categoricamente*. Os *imperativos hipotéticos* "representam a necessidade prática de uma ação possível como meio de alcançar qualquer outra coisa que se quer (ou que é possível que se queira)"¹². Nesse caso qualquer fim visado é posto como uma hipótese, à qual a razão, para atingi-la, deriva as ações necessárias. Na classe de imperativos hipotéticos Kant

¹² *FMC*. B39.

quer situar todo tipo de ordenamento da razão fundado na faculdade de desejar, onde o desejo por um determinado objeto constitui o fim a ser atingido por ações permeadas de razão (meios).

Por outro lado, encontram-se os *imperativos categóricos*, os quais nos representam “uma ação como objetivamente necessária por si mesma, sem relação com qualquer outra finalidade”¹³. Através do imperativo categórico, Kant quer fundar uma lei incondicional para a ação, a saber, a lei moral, a qual não possui outro fim que não na própria razão. A lei moral, em última instância, será aquela que ordena a vontade humana, portanto uma vontade contingente, a se determinar necessariamente de acordo com a razão, independente da *inclinação*, ou seja, independente de qualquer outro fundamento de determinação interno. Ora, colocando a moralidade numa instância tal, totalmente determinada por razão, Kant aproxima a vontade humana da vontade boa¹⁴, processo que possibilitaria a comunidade dos agentes livres.

No interior da conceituação dos imperativos hipotéticos, Kant afirma que eles podem estabelecer os meios, de acordo com a ação, para a realização de fins *possíveis* ou *reais*, propostos à vontade com base em objetos do desejo. No caso de um fim possível, o princípio da ação é *problemático*¹⁵, ou seja, a sua realização é apenas *hipotética*, como p. ex., o

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Convém chamar a atenção para o fato de que a aproximação da vontade humana à vontade boa, nesse momento, ainda é um mero teste teórico. Quando Kant trata da vontade enquanto legisladora universal, ele parece ter pretensões maiores do que a distinção teórica entre uma moral incondicional e uma ética da felicidade. De fato, quando uma vontade se perceber como legisladora universal, e portanto também de si mesma, ela derivará ações necessárias de acordo com princípios da razão. Talvez o esforço maior de Kant no sentido de aproximar a vontade humana à vontade boa seja justamente a fundamentação do direito. Mas na medida em que essa instância não implica moralidade, falta ainda uma determinação interna para a vontade.

¹⁵ Cf. KANT. *Crítica da Razão Pura (CRP)*. B310: “Chamo problemático a um conceito que não contenha contradição e que, como limitação de conceitos dados, se

desejo de enriquecer. Para determinado fim, a razão deriva uma série de *imperativos da habilidade* (técnicos), os quais ordenam os meios praticamente necessários para atingi-lo. No caso de um fim real, o princípio é *assertórico*-prático, e sobre esse princípio assentam os imperativos da *prudência*, tendo como fim a felicidade: “há no entanto uma finalidade da qual se pode dizer que todos os seres racionais a perseguem realmente (enquanto lhes convêm imperativos, isto é como seres dependentes), e portanto uma intenção que não só eles *podem* ter, mas de que se deve admitir que a têm na generalidade por uma necessidade natural. Esta finalidade é a *felicidade*”¹⁶.

Sendo o imperativo necessário para tal finalidade *assertórico*, isto é, ele “não se deve propor somente como necessário para uma intenção incerta, simplesmente possível, mas para uma intenção que se pode admitir como certa e *a priori* para toda a gente, pois que pertence à sua essência”¹⁷, a *habilidade* na escolha dos meios necessários para atingir a felicidade, Kant a chamará de *prudência (Klugheit)*, e o imperativo que se relaciona com a escolha dos meios para a felicidade é *hipotético*, pois a ação não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para outra intenção.

No tocante ao imperativo categórico, que declara a ação necessariamente por si, independente de qualquer intenção, Kant o tratará como princípio *apodíctico*¹⁸. Tal imperativo não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas se relaciona com a forma e o princípio do qual ela mesma deriva. A este imperativo Kant denomina *imperativo da moralidade*¹⁹.

Seguindo a tricotomia dos imperativos da razão na segunda seção da *FMC*, Kant sugere três diferentes tipos de obrigação impostos à vontade, de acordo com os imperativos: *regras* da habilidade, *conselhos* da

encadeia com outros conhecimentos, mas cuja realidade objetiva não pode ser de maneira alguma conhecida.”

¹⁶ *FMC*. B42.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *FMC*.B40.

¹⁹ *FMC*.B43.

prudência e *leis* da moralidade. As leis trazem consigo uma *necessidade incondicionada*, no sentido de que têm de ser *obedecidas* mesmo contra a inclinação. As regras da habilidade Kant denomina-as imperativos *técnicos*, na medida em que constituem meios para atingir fins no mesmo sentido em que temos os meios para produzir um objeto da arte. No caso dos *conselhos da prudência*, Kant admite uma certa necessidade, mas que só vale sob a condição subjetiva e contingente do que cada homem considera como felicidade²⁰. A esses princípios Kant chama de *imperativos pragmáticos*. Em nota (FMC B44), Kant esclarece o significado do termo *pragmático*: "chamam-se pragmáticas as *sanções* que decorrem propriamente não do direito dos Estados como leis necessárias, mas da *prevenção* pelo bem-estar geral"²¹.

Kant ainda trata os três imperativos do ponto de vista da sua filosofia teórica quando pergunta sobre a possibilidade de tais imperativos. Ele dirá que os imperativos da habilidade são formados por proposições *analíticas*, pois quem quer um fim, quer também necessariamente o meio para o alcançar. Os imperativos da prudência, Kant denomina-os também analíticos, com a ressalva de que aqui não existe certeza sobre as ações que devem ser necessariamente derivadas para atingir o fim proposto pela vontade, pois o objeto desta, a felicidade, não pode ser determinado. Essa dificuldade justifica-se pelo fato de Kant considerar a felicidade como um bem particular, dependente do desejo individual e que, em última instância, só pode ser retirada da experiência. Mas para entender a analiticidade de tal imperativo, podemos tomar a felicidade como um fim possível (embora seja real) e derivar assertoricamente ações hipotéticas, tendo como resultado a necessidade de tal procedimento, e assim sua analiticidade.

O problema central colocado por Kant, nesse aspecto, diz respeito ao imperativo categórico, à medida em que ele define a possibilidade de suas proposições como *sintética-prática a priori*²². Ele esclarece o porquê da sinteticidade do imperativo categórico, ao mostrar que por ele é ligado à

²⁰ FMC.B44.

²¹ *Ibid.* (nota)

²² FMC. B50.

vontade, sem condição pressuposta de qualquer inclinação, o ato *a priori*, portanto necessariamente, partindo da idéia de uma razão que tenha pleno poder sobre todos os móbeis subjetivos. Kant considera que tal proposição é prática e não deriva analiticamente o querer de uma ação de um outro querer pressuposto, o querer de uma vontade santa, mas que liga tal querer santo com o conceito da vontade de um ser racional como algo que não está contido nele²³.

No caminho de sua pergunta sobre a possibilidade do imperativo categórico, Kant busca o seu “conteúdo”, no sentido daquilo que pode conter um imperativo, que é uma regra formal. Tendo estabelecido que dos imperativos hipotéticos não se sabe o que podem conter, Kant afirma que, em contrapartida, o imperativo categórico expressa uma lei objetiva segundo a qual o agente deve adequar sua máxima. A fórmula “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” expressa essa determinação necessária. Como imperativo, ele obriga a vontade subjetivamente contingente a avaliar suas máximas de acordo com seu princípio. Kant nos fornece quatro exemplos de máximas que não seriam universalizadas segundo a fórmula do imperativo categórico. As duas primeiras, quando passam pelo crivo do imperativo, contradizem-se necessariamente, não podendo, enquanto leis universais, subsistir. Já as duas restantes, Kant estabelece que não são impossíveis de subsistir, contudo não se pode querê-las como leis universais. Não se pretende enunciar os exemplos fornecidos por Kant, até pelo fato de serem conhecidos. Mas o que importa ressaltar dessas considerações é o fato de que há máximas que contrariam o dever estrito, e outras o dever mais largo ou meritório. Mas “pelo que respeita à natureza da obrigação, pelos exemplos apontados, ficam postos completamente em dependência do mesmo princípio único”²⁴.

No tocante à possibilidade do imperativo categórico, trataremos com mais atenção quando tivermos em mãos alguns elementos das duas críticas. Pelo exposto, fica claro que a *Fundamentação* se trata de um

²³ *Ibid.* (nota)

²⁴ *FMC*:B57.

escrito provisório, pois ainda não se pode determinar a possibilidade da proposição sintética-prática da moralidade enquanto não se fizer uma crítica da razão pura prática.

2. A liberdade na Crítica da Razão Pura.

A *CRP* tem como resultado o estabelecimento de três esferas: a sensibilidade, o entendimento e a própria razão. O conhecimento se dá nas duas primeiras, através da síntese entre intuições da sensibilidade e conceitos do entendimento. O resultado da analítica transcendental mostra que ao âmbito *fenomênico*, entendido aqui como aquilo que nos é dado na sensibilidade, podemos atribuir uma causalidade natural, a qual liga os acontecimentos na forma do tempo através dos conceitos puros do entendimento (*categorias*). Por trás dos fenômenos, Kant admite as *coisas em si*, que não podem ser conhecidas mas pensadas enquanto *númenos*. A filosofia transcendental de Kant tem como resultado a *possibilidade* de uma fundamentação do *fenomênico* sobre o *numênico*, a qual não pode ser provada, mas apenas pensada como possível.

É nesse sentido que o .III (*Solução das idéias cosmológicas que dizem respeito à totalidade da derivação dos acontecimentos do mundo a partir de suas causas*)²⁵ da nona seção do capítulo "A antinomia da razão pura", na dialética transcendental, abre espaço para a possibilidade do conceito de liberdade. A saber, o conceito de liberdade é uma idéia da razão, formada através da busca que esta empreende atrás de um princípio *incondicionado* na série causal da natureza. A liberdade seria, nesse sentido, o começo espontâneo da série causal sem nenhuma condição anterior que a determinasse. Como não é possível conhecer sua realidade objetiva, tal possibilidade estende-se somente no âmbito prático.

Kant afirma que só se pode conceber dois tipos de causalidade: a causalidade segundo a *natureza* e a causalidade pela *liberdade* (*CRP* A532, B560). A causalidade pela natureza se dá no mundo sensível pela ligação de um estado com o precedente através da forma do tempo, sendo esta a

²⁵ *CRP*. A 532/ B560.

causalidade dos fenômenos. Assim, um dado fenômeno no tempo é precedido por outro que por sua vez é causado necessariamente por outro ainda. Já em relação à liberdade, Kant a entende como a faculdade de iniciar por si uma série causal, portanto não podendo possuir uma causa antecedente. Como tal capacidade não pode ser encontrada na natureza, dada a impossibilidade da determinação de toda a série causal, a razão forma para si uma idéia de liberdade. Tal idéia é transcendental e não possui nenhum elemento empírico “cujo objeto, em segundo lugar, não pode ser dado de maneira determinada em nenhuma experiência” (A533, B561).

Porém, Kant mostra que dessa idéia transcendental de liberdade surge seu conceito prático. Nessa esfera, liberdade é a “independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade” (*idem.*). O arbítrio sensível, na acepção kantiana, é aquele que pode ser *patologicamente* determinado. Se um tal arbítrio é necessariamente determinado por causalidade natural, como no caso dos animais que possuem um *arbitrium brutum*, então há a supressão da liberdade. Mas, à medida em que se toma a questão sob dois pontos de vista, a saber, do ponto de vista do fenômeno, onde o arbítrio é patologicamente *determinado*, e da coisa em si, onde ele pode ser pensado como *livre*, então há a possibilidade da liberdade. E isso é confirmado pelo fato de que, no homem, tal acontece: embora ele seja afetado sensivelmente, ele não é determinado pelas inclinações de forma necessária, pois pode pensar a ação acontecida como o que não *deveria* ter acontecido ou *deveria* acontecer de outro modo. Com esse *dever* ser, Kant delinea a esfera prática, diferentemente da teórica que pretende conhecer o que *é*. Antes porém de apontar tal distinção, cumpre ver como Kant enxerga os dois pontos de vista através dos quais são pensadas possíveis a causalidade natural e a causalidade pela liberdade, a saber: o *fenômeno* e o *númeno*.

Separando o fenômeno e a coisa em si Kant permite, como vimos, a possibilidade da liberdade. Entretanto, aqui ele acrescenta um aspecto pressuposto de sua filosofia transcendental: “ se... os fenômenos nada mais valem do que de fato são, quer dizer, se não valem como coisas em si, mas como simples representações encadeadas por leis empíricas, têm eles

próprios que possuir fundamentos que não sejam fenômenos²⁶. Esse fundamento fora do fenômeno, Kant chamará de causa inteligível e, justamente por estar fora da relação causal da natureza, não pode ser por esta determinada. Ela e sua causalidade devem se encontrar fora da série, mas seus efeitos, enquanto efeitos no mundo sensível, respeitam as condições empíricas. Em contrapartida, tais efeitos encontram-se livres em relação à causa inteligível, mas no que concerne aos fenômenos, decorrem da necessidade natural. Pelo que se vê, trata-se aqui de duas esferas de causalidade, cada uma das quais não possuindo como causa, senão *problematicamente*, a outra. O ponto de contato entre as duas esferas se dá através ser racional enquanto ser sensível, pertencente ao mundo natural como fenômeno, e enquanto ser inteligível, que através da razão transcende a causalidade natural. O que Kant quer mostrar é que as ações do ser racional podem ser determinadas pela razão mas seus efeitos seguem o nexa causal natural.

Para ver como isso procede passemos a algumas considerações. Kant define como inteligível num objeto dos sentidos, aquilo que não é propriamente fenômeno²⁷. Se o que é considerado fenômeno possui algo que não é objeto de intuição sensível, então há dois modos de considerar a causalidade neste ser: "como *inteligível*, quanto à sua *ação*, considerada a de uma coisa em si, e como *sensível* pelos seus *efectos*, enquanto fenômeno do mundo sensível"²⁸. Ora, aqui Kant está considerando que todos os objetos dados na experiência possuem algo de inteligível. Podemos visualizar isso ao abordarmos um objeto qualquer: seu conhecimento se dá através de intuições e conceitos. O que é sensível no objeto cai sob um conceito empírico de causalidade, já o que é inteligível cai sob um conceito intelectual de causalidade. Tal duplo ponto de vista sobre a causalidade do objeto não contradiz sua causalidade *fenomênica* (que é o resultado da analítica transcendental), antes pode ser pensada uma causalidade *numênica*, pelo fato de o objeto empírico possuir como

²⁶ CRPA537, B565.

²⁷ CRP. A538, B566.

²⁸ *Id.*

fundamento um objeto transcendental. Kant considera o ser racional, enquanto causa eficiente, como possuidor de um *caráter empírico* e um *caráter inteligível*, ou seja, no que tange ao efeito de suas ações e à causa das mesmas. Portanto, no domínio *numênico* podemos considerar o homem, enquanto ser inteligível, como *fundamento da causalidade* do domínio *fenomênico*, embora não possamos *conhecer* essa relação. Pode-se dizer apenas que, enquanto fenômeno da natureza, o homem está sujeito a leis empíricas, mas enquanto se reconhece a si mesmo pela *apercepção* em atos e determinações internas, através de outras faculdades que não a receptividade da sensibilidade, ele é um objeto meramente inteligível não sujeito à tal causalidade. Esse é um dos momentos constitutivos do âmbito prático, à medida em que ele está inserido no domínio da causalidade pela liberdade, da causalidade *numênica*. As restrições de Kant, a esse respeito, encontram-se direcionadas à pretensão da razão de atribuir a mesma possibilidade causal como efetiva e extensiva a outros seres além do ser racional, p. ex., a idéia de Deus como motor imóvel. Mas o que fica exposto aqui é o modo como o ser racional faz a ligação entre o sensível e o inteligível.

O reconhecimento que o homem faz de si enquanto objeto inteligível se dá pelas faculdades do entendimento e da razão. Pelo fato da razão examinar seus objetos somente segundo idéias, ela determina o entendimento que faz um uso empírico de seus conceitos. A causalidade da razão é expressa, segundo Kant, nos *imperativos* impostos às faculdades ativas. Através do imperativo, o *dever* "exprime uma espécie de necessidade e de ligação com fundamentos que não ocorre em outra parte em toda a natureza"²⁹. O que o entendimento conhece na natureza só pode ser o que é, o que foi ou será, na ordem do tempo. É impossível, portanto, conhecer o que *deve ser* diferente do que é no tempo. O *dever*, nesse sentido, não pode ser encontrado na natureza, mas tão somente na razão. O resultado disso implica que o *dever* não pode ser fundamentado empiricamente, a saber, através de determinações sensíveis. Os móveis naturais somente fundamentam o *querer*, mas nunca o *dever*. Tais

²⁹ CRP. A 547, B575.

considerações devem ser lembradas quando Kant argumentar, em sua filosofia prática, que a moralidade deve ser fundada em princípios *a priori* da razão.

Por último, no que ao tange o conceito teórico de liberdade, resta mencionar que Kant faz uma ressalva em toda sua argumentação: “deverá observar-se que não pretendemos aqui expor a *realidade* da liberdade, como uma das faculdades que contêm a causa dos fenômenos do nosso mundo sensível”³⁰. Também não é o caso de *demonstrar* a sua possibilidade, pois não se pode *conhecer* a possibilidade de um princípio real ou de uma causalidade através de conceitos *a priori*. A liberdade é antes, aqui, um *conceito negativo*, uma idéia transcendental mediante a qual a razão pensa o *incondicionado* na série causal. O que Kant aponta é a *possibilidade* da liberdade, mas sem poder demonstrá-la. Tal possibilidade será crucial para a esfera prática, lembrando que nesta o conhecimento perde em favor da ação.

3. A liberdade na Crítica da Razão Prática.

Assim como a *CRP* demonstrou que é *possível* a causalidade pela natureza, a *Crítica da Razão Prática* mostrará como é possível a causalidade pela liberdade, ou seja, como é possível o uso prático da razão. Eis aqui o ponto de partida para a moralidade.

A *liberdade transcendental*, a qual não pode ser por si mesma conhecida, é estabelecida como a possibilidade da razão pura de ser prática, tarefa a que a *Crítica da Razão Prática* se propõe. Se na primeira crítica a tarefa foi a de demonstrar como são possíveis os juízos sintéticos *a priori* da experiência, na segunda será investigada a possibilidade do imperativo categórico enquanto proposição *sintética-prática*.

Kant afirma logo no prefácio da *CRPr* que a realidade da liberdade “é demonstrada por uma lei *apodictica* da razão prática”³¹, ou seja, mediante a lei moral. Não tendo a liberdade o status de um princípio para a

³⁰ *CRP*. A558, B586.

³¹ KANT. *Crítica da Razão Prática (CRPr)*. A5

moralidade, pois a razão especulativa demonstrou sua impotência em determiná-la enquanto tal, o ganho da terceira antinomia foi o de apontar um *conceito negativo* de liberdade. Como vimos, tal conceito insere-se na esfera do *númeno*, a qual possuiria uma causalidade que não a que o entendimento encontra nos fenômenos. Ora, o propósito de Kant é mostrar que a lei moral é o que constitui a causalidade supra-sensível, sendo ela a *ratio cognoscendi* da liberdade, que nesse sentido se torna um *conceito positivo*. Possuindo o ser racional uma lei moral expressa no imperativo categórico, ele pode ser livre. Por outro lado, sem a liberdade não se pode “conceber” a lei moral, sendo a primeira a *ratio essendi* da segunda. Assim, a liberdade, dentre as idéias da razão torna-se possível *a priori* como condição da lei moral; já as outras idéias, a saber, *Deus* e *imortalidade* constituem “condições do objeto necessário de uma vontade determinada por essa lei”³². Porém não se trata aqui, no âmbito prático, de conhecer a realidade objetiva de tais idéias, mas tão somente perguntar se, sendo a vontade livre, existindo Deus e um mundo futuro, o que *deve ser feito*³³.

Na razão especulativa é negada a *realidade objetiva* ao uso supra-sensível das categorias, mas a razão pura *prática* concede-lhes tal realidade nos seus objetos. Essa realidade *pensada* não visa a nenhuma determinação teórica das categorias, bem como a nenhuma expansão do conhecimento até o supra-sensível, mas lhes cabe um objeto porque ou elas estão contidas na necessária determinação *a priori* da vontade ou estão ligadas indissolivelmente ao seu objeto. Assim a liberdade, enquanto uma idéia que a razão faz do *incondicionado*, é um objeto supra-sensível que, na razão teórica, consiste num abuso das categorias, mas a razão prática lhe confere realidade através de um *fato*, que é a lei moral. Antes de mostrar que a lei moral é um fato da razão, como Kant concebe na *CRPr*, devemos retomar os dois modos de se conceber a causalidade para mostrar a possibilidade do *imperativo categórico*. A saber, o imperativo categórico representa uma lei prática objetiva que obriga o sujeito a avaliar as máximas de sua vontade segundo essa lei, ou seja, como trataremos a

³² *CRPr*. A6.

³³ *CRP*. A80, B829.

seguir, estabelece a relação entre um princípio racional (*lei*) e a máxima subjetiva sujeita ao desejo *sensível*. Como já mencionado, se a causalidade dos fenômenos é uma lei natural e a causalidade da liberdade uma *lei moral*, o ponto de encontro dessas duas causalidades ocorre no homem, o ser racional que se reconhece *empiricamente como fenômeno e através da consciência pura como um ser em s^B*³⁴. Portanto, a possibilidade de um imperativo categórico, que expressa formalmente a lei moral, passa por essas duas instâncias: o ser racional, enquanto inteligível, reconhecendo o princípio da moralidade como lei de sua vontade, e enquanto ser sensível afetado por suas inclinações. Assim, ele se reconhece como submetido a essa lei, ou seja, no contexto da filosofia transcendental, há uma ação do inteligível sobre o sensível, porque o “mundo inteligível contém o fundamento do mundo sensível, portanto também o fundamento de suas leis” (*FMC B111*). E, na *CRPr A10/11*, Kant afirma que enquanto não se tinha conceito algum de moralidade e da liberdade, “não se podia adivinhar o que ... se queria estabelecer como *númeno* na base do pretensão *fenômeno*”³⁵.

Por último, cumpre ressaltar a lei moral como um *fato da razão* (*Faktum*). Na analítica da razão pura prática, Kant define o que são os princípios práticos da razão. Entre eles estão as *máximas*, princípios subjetivos, e as *leis*, princípios objetivos. Kant mostra que as máximas do sujeito, enquanto subjetivas, estão submetidas à causas sensíveis. Nesse sentido, Kant circunscreve a faculdade de desejar, que é a faculdade de ser, através de suas representações, causa dos objetos dessas representações³⁶. Ela pode ser sensível quando representa um objeto dado na experiência. E, se uma máxima do sujeito pressupor um objeto da faculdade de desejar, ela não pode fornecer uma lei prática. Com relação a isso, Kant deixa bem claro que “a matéria da lei prática, isto é, um objeto da máxima, nunca pode ser dada senão empiricamente, devendo porém a vontade livre, enquanto independente das condições empíricas ser apesar de tudo determinável”(A52). Porém, para que essa vontade livre seja determinável, ela deve

³⁴ Cf. *CRPr A10* (nota).

³⁵ *Id.* A10/11.

³⁶ *Princípios metafísicos da doutrina do direito*, I.

encontrar algo na lei que a determine. Sendo a lei constituída por sua matéria e por uma forma legisladora, resta à vontade unicamente esta última. Portanto só a forma da lei, expressa pelo imperativo categórico, pode constituir um fundamento de determinação da vontade.

Com o argumento precedente, não precisamos aqui mostrar como Kant elimina todos os objetos empíricos da vontade em favor da forma da lei objetiva. Tais objetos, inicialmente reunidos no prazer sensível, constituem uma totalidade sob o conceito de felicidade. As implicações a respeito da negação do conceito de felicidade como o princípio de um sistema ético merecem por si só um exame, tarefa para um trabalho ulterior. No entanto, não se toma aqui nenhuma posição em relação a este tópico, mas tão somente uma leitura de compreensão do sistema kantiano.

A lei moral, expressa na forma: "age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal" (CRPr A 54); é *incondicionada*, apresentada *a priori* como uma proposição categoricamente prática. A partir dessa lei, a *razão pura*, *prática em si*, torna-se legisladora, pois fornece o princípio universal para uma legislação. Ela determina a vontade pura por sua simples *forma*, servindo à vontade contingente como condição suprema de todas as máximas. Kant chama à consciência desta lei um *fato da razão*, como já se afirmou anteriormente. Ela é um fato porque não pode ser *deduzida* a partir de outra instância anterior à própria razão, como por exemplo a consciência da *liberdade*. Kant enfatiza que a liberdade não pode nos ser dada *previamente*, condição que teria de preencher para servir de princípio da lei moral. E ela não pode ser dada totalmente *a priori* por se tratar de uma proposição sintética. Pois na proposição "a vontade é livre", liga-se à vontade qualquer coisa que não está nela implicitamente contida, a saber, a liberdade. Se a liberdade da vontade fosse pressuposta, tratar-se-ia, pois, de uma proposição analítica, "mas para isso exigir-se-ia, enquanto conceito positivo, uma intuição intelectual que aqui não é permitido admitir" (CRPr A56).

Estabelecida a lei moral como fato da razão, Kant mostra que a partir dela é possível uma dedução da *liberdade* e aqui reside seu conceito positivo. Para Kant a lei moral demonstra a possibilidade e a realidade da

liberdade em seres que reconhecem essa lei como obrigatória³⁷. Pelo que foi visto anteriormente sobre o conceito negativo de liberdade, pode-se compreender porque Kant agora afirma que a lei moral é “uma lei da causalidade pela liberdade e, por conseguinte, da possibilidade de uma natureza supra-sensível”³⁸. Do mesmo modo que a lei da causalidade natural constituiu a natureza, à medida em que até mesmo o conceito de natureza deve ser compreendido como aquilo que está sujeito a leis, a lei moral revela a realidade da liberdade num mundo inteligível, e assim a moralidade deve ser compreendida como aquilo que está submetido a leis, a saber, leis da liberdade.

A lei moral como fato da razão e a dedução da liberdade a partir deste fato são pontos que contrariam a tentativa de uma dedução da liberdade na terceira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Neste texto Kant afirma uma dedução da liberdade como chave de explicação da autonomia da vontade. Porém, na *Crítica da Razão Prática* ele retoma a questão a partir da lei moral, o que vai ao encontro do seu sistema, como se tentou mostrar. No que foi exposto, pode-se sustentar que, a despeito desse choque de teses, o texto da *Fundamentação* não é contraditório com o restante desenvolvimento da filosofia prática kantiana. Pois como o próprio Kant afirma, o sistema da razão pura prática “pressupõe a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, mas só enquanto esta trava conhecimento provisório com o princípio do dever e indica e justifica sua fórmula determinada”³⁹, que é o imperativo categórico.

³⁷ CRPr A82.

³⁸ *Id.*

³⁹ CRPr. A14.

Bibliografia

- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1997.
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad.: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, s/d.
- _____. *Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*. Trad.: Joãozinho Beckenkamp.

NIETZSCHE E A CRIAÇÃO DO ALÉM-DO-HOMEM

Clademir Luís Araldi

Universidade Federal de Pelotas

Em *Assim falava Zaratustra* e nos fragmentos póstumos de 1882-1885 se concentram os esforços nietzschianos de trilhar um caminho novo e próprio: o caminho de 'criação' do além-do-homem. O filósofo aparentemente desdenha de todas as referências anteriores da tradição (da religião cristã, do romantismo, do classicismo alemão) ao além-do-homem (*Übermensch*), na medida em que afirma:

"Jamais existiu o além-do-homem (*Übermensch*). Nu vi ambos: o maior e o menor dos homens: e achei ambos ainda – demasiado humanos" (KSA X, 10(37) – junho-julho de 1883).¹

O que move Nietzsche a afirmar ser necessário "criar de todos os modos o além do homem"² e a instituir Zaratustra como o seu anunciador?

1. Acerca da etimologia da palavra 'além-do-homem'.

A partir de Nietzsche o conceito de além-do-homem adquiriu um significado próprio, de caráter anticristão, enquanto projeto de disciplina, de educação, de contínua auto-superação humana. No final do século XIX e no século XX, a palavra além-do-homem possui, sob a influência do filósofo alemão, não só um acento anticristão, mas está ligada também a expectativas políticas, culturais e artísticas. É necessário reconhecer, contudo, que não foi Nietzsche quem cunhou o conceito 'além-do-homem'. A história

¹ Confira também KSA X, 10(41) e *Assim falava Zaratustra I*, Dos sacerdotes.

As citações das obras de Nietzsche seguem a convenção proposta por G. Colli e M. Montinari das obras completas do filósofo: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA).

² KSA X, 16(83).

desse conceito remonta à literatura grega do séc. II d.C.³ e à mística dos primeiros séculos do cristianismo.

Ernst Benz procura mostrar que a figura do além-do-homem é esboçada já na mística cristã (ocidental e oriental), através da descrição da natureza perfeita de Adão. Adão, o homem primordial, seria, em sua configuração originária, um ser perfeito, criado à semelhança de Deus, repleto de dotes espirituais superiores, do conhecimento supremo do universo e do homem, dos dons da profecia e da visão intuitiva⁴. Benz não nega que Nietzsche tenha fixado filosoficamente o significado anticristão do além-do-homem. Sua tese, contudo, é de que "o conceito de além-do-homem possui um cunho genuinamente cristão". (*idem*, p. 26)

Na teologia e filosofia da patrística, particularmente nos gnósticos (Clemente de Alexandria e Orígenes), o além-do-homem é compreendido como o homem que se renova e se eleva em Cristo. Já na teologia mística de Dionísio Pseudo-Areopagita o próprio Cristo é compreendido como além-do-homem⁵.

No domínio da língua alemã, o substantivo além-do-homem (*der Übermensch*) é empregado desde a época da Reforma, tanto em conotação negativa (para designar a condição ascético-'angelical' da vida monacal) e

³ Lucano, escritor satírico grego do século II d.C., utiliza a palavra além-do-homem (*hyperanthropos*) no Diálogo *A viagem ao Hades ou o Tirano*, procurando caracterizar ironicamente o contraste entre o esplendor, a glória e a dominação violenta de um tirano sobre a terra e a sua situação desprezível e miserável no Hades. Acerca do emprego da palavra além-do-homem em Lucano confira Benz, E. *Der Übermensch*, p. 35-36.

⁴ Confira Benz, *op. cit.*, p. 7-9.

⁵ Ernst Benz procura mostrar que há no Dionísio Pseudo-Areopagita a compreensão de Cristo a partir da doutrina da dupla natureza: Cristo assumiu em sua divindade a essência da natureza humana, elevando, desse modo, o homem ao sobre-humano (*super humanus, super homines*). Cf. Benz, *op. cit.*, p. 49. Também na mística medieval, principalmente com Mestre Eckhardt, haveria uma compreensão mística, carismática do além-do-homem. Cf. Benz, *op. cit.*, p. 50

em conotação positiva (para designar o estado dos “novos homens”⁶. Se desde o início do cristianismo (nos gnósticos, carismáticos e nos círculos heréticos) até o séc. XVII (com a mística protestante, e com os livros de oração pietistas) o além-do-homem teve um significado eminentemente religioso, ligado à elevação espiritual, à santidade, somente na época do *Sturm und Drang* e no idealismo alemão é que o além-do-homem recebe uma conotação estética, a partir das representações modernas do gênio. O adjetivo ‘sobre-humano’ (*übermenschlich*) é compreendido no final do séc. XVIII e início do séc. XIX quase sempre no sentido de algo sobrenatural, milagroso, extraordinário, que vai além das medidas e faculdades humanas⁷.

Em *O mundo como vontade e representação* Schopenhauer evoca ainda esse sentido, em conexão com as representações do gênio:

“É por isso que a ação do gênio foi vista desde sempre como uma inspiração, e, como o próprio nome indica, como a atividade de um ser sobre-humano (*eines übermenschlichen Wesens*) distinto do indivíduo mesmo, que somente periodicamente dele se apossa” (Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e representação*, § 36).

Herder, por sua vez, critica o além-do-homem cristão. Ao colocar a pergunta acerca do desenvolvimento futuro da humanidade, ele coloca

⁶ Acerca dessa questão confira Gerhardt, V. *Além-do-homem*. In *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, v. 11, p. 45. Cf. também *Deutsches Wörterbuch vom J. und W. Grimm*, vol. 11, tomo II, p.417-418.

⁷ Um exemplo desse emprego pode ser visto na obra *Nachtwachen* de Bonaventura (1804). Ao descrever uma “figura feminina fabulosa”, o autor menciona que “sua face parecia sem vida e os lábios mal pintados permaneciam fechados; ela se assemelhava mais a uma figura significativa de um ser *sobre-humano* maravilhoso (*eines wunderbaren übermenschlichen Wesens*), do que uma mulher terrena”. Bonaventura. *Nachtwachen*, p. 43.

Também E.T.A. Hoffmann utiliza o adjetivo *übermenschlich* nesse sentido, ao caracterizar o encanto de um monge diante da aparição de uma figura feminina: “... senti brotar em mim naquele momento uma força *sobre-humana* (*eine übermenschliche Kraft*), uma coragem nunca antes sentida”. Hoffmann, E.T.A. *O elixir do diabo*, I, p. 882.

como meta a elevação do homem à verdadeira humanidade: o além-do-homem, nesse sentido, é compreendido como anti-humano, inumano⁸. É a partir desse horizonte de questionamento que Goethe⁹ compreende o além-do-homem como um ser excepcional, como gênio original, referindo-se, contudo, ironicamente a ele.

Na época posterior a Goethe o além-do-homem é compreendido como sinônimo de semi-deus, de herói, de ser sobre-humano¹⁰. Significativo, nesse caso, é o acento político do além-do-homem em Jean Paul. Em Jean Paul não há somente a secularização do conceito cristão de além-do-homem, mas também uma compreensão própria de gênio e de sobre-humano. A visão política dos 'grandes homens', dos 'heróis éticos' em Jean Paul, como bem notou E. Benz, abre, várias décadas antes de Nietzsche, a compreensão anticristã do além-do-homem. Ao analisar a ascensão de homens que revolucionaram e abalaram o cenário político e histórico, ele cita Napoleão como exemplo da elevação do "fogo vulcânico, no início devastador, daqueles além-dos-homens (*jener Übermenschen*)¹¹.

Apesar de Nietzsche se propor a construir uma imagem própria de além-do-homem, de caráter anticristão, imoral, entendemos que ele aponta, nos escritos anteriores ao *Zarathustra*, tanto para a conotação religiosa quanto para a conotação romântica do mesmo.

Em *Humano, demasiado humano* ele pondera que o santo (cristão) possuía um enorme significado aos olhos dos 'fiéis': enquanto era visto

⁸ Cf. Herder. *Brief zur Förderung der Humanität*, no. 25. Acerca da compreensão de além-do-homem em Herder cf. Benz, E., *op. cit.*, p. 68-69.

⁹ E. Benz analisa as duas ocorrências da palavra além-do-homem em Goethe, a saber, no *Urfaust* e no *Fausto*. Julgamos valiosas as análises de Benz dessas menções na medida em que ele mostra que, em ambos os casos, Goethe utiliza a palavra num sentido eminentemente irônico. Para Benz Goethe ironiza, ao mesmo tempo em que adverte, as conseqüências da crença em algo sobre-humano, tanto no sentido do homem-anjo cristão, quanto no sentido do gênio romântico. Cf. Benz, *op. cit.*, p. 74-77.

¹⁰ Confira nesse sentido *Deutsches Wörterbuch* von U. und. W. Grimm, vol. 11, tomo II, p. 418, o vocábulo *Übermensch*.

¹¹ *Apud* Benz, *op. cit.*, p. 80.

como algo incomparável, estranho, sobrenatural e 'sobre-humano' (*Übermenschliches*), o santo 'possuiria' uma força extraordinária, capaz de mover a imaginação de povos inteiros¹². Ainda em *Humano* ele aproxima a "elevação de indivíduos ao sobre-humano" ao culto do gênio e à veneração a príncipes e deuses¹³. Em *Aurora* esse sentido de 'sobre-humano', sobrenatural também aparece, quando o filósofo, ao tratar da instituição do casamento, pondera o valor na crença em "paixões sobre-humanas"¹⁴. Mais tarde, em *A gaia ciência*, Nietzsche fala que a "invenção de além-dos-homens (*Übermenschen*)", bem como de deuses, heróis, demônios, sátiros, seria uma grande utilidade do politeísmo, enquanto um exercício prévio para a busca de si e para a autoglorificação do indivíduo, em suma, como preparação para a filosofia do espírito livre¹⁵. Se nesse texto Nietzsche se refere de modo positivo à compreensão do além-do-homem na mitologia e nas religiões politeístas, ele alude também ironicamente à crença popular cristã de que nos sacerdotes e santos haveria algo de sobre-humano (*etwas Übermenschliches*)¹⁶. Assim sendo, ele questiona radicalmente o valor da 'crença' no gênio, da crença de que haveria no gênio forças sobrenaturais, algo milagroso, uma inspiração momentânea que eleva o homem acima da média. A "superstição" do gênio seria perigosa na medida em que este crê possuir algo sobre-humano, visto que essa crença pode guiar à loucura e ao ocaso do indivíduo, impedindo o desenvolvimento gradual e metódico das tendências humanas próprias (como ocorreria na filosofia e no modo de vida ascético do espírito livre).

Na época em que elaborava o *Zarathustra* Nietzsche passa a considerar como insustentável a tentativa ascética do espírito livre de viver na atmosfera pura do conhecimento, sem paixões e sem moral. Para o autor do *Zarathustra*, o ceticismo e o isolamento do espírito livre (*Freigeist*) seriam

¹² Confira *Humano, demasiado humano* I, § 143.

¹³ Confira *Humano, demasiado humano* I, § 461.

¹⁴ Confira *Aurora* § 27.

¹⁵ Confira *A gaia ciência* § 143.

¹⁶ *A gaia ciência* § 358.

a condição para a tarefa propriamente criativa. É preciso, desse modo, realizar a “transição do espírito livre e eremita para o *ter de dominar*”¹⁷.

A tarefa proposta de ‘criação’ do além-do-homem – após a ruptura com Schopenhauer e com Wagner – significaria o distanciamento não só das tentativas anteriores, mas também da sua própria compreensão de gênio e de sobre-humano. Mesmo que Nietzsche não nomeie no *Zarathustra* seus interlocutores, pode-se constatar que ele se confronta, mesmo que de modo figurado, através do uso da paródia, com pensadores (como p. ex. Schopenhauer, Wagner, Emerson, Hölderlin, Goethe) que, de diversos modos, influenciaram e repercutiram na sua compreensão própria de além-do-homem. É nesse sentido que Nietzsche/Zarathustra reconhece: “Também eu, de modo semelhante a todos os ultramundanos, havia lançado outrora a minha loucura para além (*jenseits*) do homem”¹⁸. Ele admite, contudo, ter se curado desse anseio ao transcendente, reconhecendo que tal anseio de criação não se referia ao ‘além-do-homem’, à auto-superação do homem: a criação de um ‘deus-artista’, do mesmo modo que de qualquer outra forma de divindade, seria apenas “uma obra humana e humana loucura”¹⁹.

2. Além-do-homem e eterno retorno do mesmo.

É importante notar que o eterno retorno do mesmo, enquanto visão, projeto, pensamento ou posição do mais pesado dos pesos precede à criação/invenção do além-do-homem²⁰. Os primeiros projetos e abordagens do eterno retorno do mesmo – da primavera-outono de 1881 – aparecem

¹⁷ KSA X, 16(51).

¹⁸ *Assim falava Zarathustra I*, Dos ultramundanos.

¹⁹ *Assim falava Zarathustra I*, Dos ultramundanos.

²⁰ A relação entre o além-do-homem e a doutrina do eterno retorno do mesmo é analisada por Marie-Luise Haase. Consideramos significativa a abordagem de Haase dos textos nietzschianos de 1882 a 1885, na medida em que são enfatizados os esforços do filósofo em construir o além-do-homem como o tipo que poderia suportar a doutrina do eterno retorno – cujo surgimento é anterior à “criação” do além-do-homem. Cf. Haase, M.-L. *Der Übermensch in Also sprach Zarathustra*. Nietzsche-Studien, Band 13, 1984, pp. 229-232.

ainda ligados ao círculo de problemas de *Aurora*, da abordagem da força, do poder, do sofrimento e, principalmente, da “paixão do conhecimento” (*die Leidenschaft der Erkenntnis*). A perspectiva de viver “somente para conhecer”, pressupõe uma valorização dos “poderes do conhecimento” (*Mächte der Erkenntnis*). Nesse sentido, o eterno retorno, enquanto “novo peso” (*das neue Schwergewicht*), como “o mais pesado de todos os pesos”²¹ seria o conhecimento mais poderoso (*die mächtigste Erkenntnis*)²² que, paradoxalmente, se apresentaria também como a “leveza do jogo das crianças”.

A paixão do conhecimento, seja enquanto ciência, espírito científico, ou enquanto busca de sabedoria, de inocência, busca de si ou experimento consigo mesmo, tem como conseqüência o “pensamento do eterno retorno do mesmo”. Tal pensamento portará, desde então, a dupla perspectiva de, por um lado, ser visto como o “pensar até o fim da consideração mecânica do mundo” e, por outro lado, ser “um projeto de uma nova forma de vida”²³.

A perspectiva antropológica do eterno retorno aparece claramente nesses escritos. Nietzsche compreende que, com a decisão de se dedicar incondicionalmente ao conhecimento, haveria uma “transformação do homem”²⁴. Essa transformação ocorre, a nosso ver, no próprio pensamento do filósofo, na medida em que ele busca ir além das fronteiras do espírito livre. O pensamento do eterno retorno, contudo, não pode ainda ser suportado:

“Somente no final a doutrina da repetição de tudo o que já existiu será suportada, depois que for implantada a tendência, de *criar* algo, em que essa doutrina possa prosperar sob a luz do sol cem vezes mais forte. (KSA IX, 11(165))

Mesmo que em muitos momentos Nietzsche pareça unir em suas considerações os aspectos antropológicos e cosmológicos do eterno retorno, isso não significa que a cisão não exista, ou que ela já tenha sido supe-

²¹ Cf. KSA IX, 11(143).

²² Cf. KSA X, 11 (197).

²³ KSA IX, 11(195), (197).

²⁴ KSA IX, 11(141).

rada. O próprio filósofo reconhece a tarefa descomunal desse pensamento: “para o pensamento mais poderoso, necessita-se de muitos milênios”²⁵.

Apesar de não poder fornecer inicialmente uma prova, no sentido forte do termo, ao seu pensamento grandioso, o filósofo menciona a importância e o valor de “imprimir a imagem da eternidade para a nossa vida”; dele se desprenderia o poder de estabelecer uma “nova casta regente”²⁶, de possibilitar a “naturalização do homem”²⁷, ou seja, uma nova forma de vida, e um “novo conceito do criador” (*neuer Schöpferbegriff*)²⁸.

Sabemos que Nietzsche hesitou em colocar Zaratustra como o anunciador e arauto de suas mais altas esperanças (do triunfo do pensamento do eterno retorno e do além-do-homem). Ao invés de desenvolver as indicações de seu projeto, Nietzsche assume uma postura mais modesta, de conotação propedêutica: dos escritos da época resulta a publicação da obra *A gaia ciência* (livros I-IV), no qual o filósofo se preocupa em extrair as conseqüências de sua noção de conhecimento, de ciência, tanto no que se refere à crítica à sua época, às instituições, à moral e à ciência, bem como em relação ao seu próprio projeto de construir, a partir da ciência, uma “uma nova forma de vida”, e um novo tipo de homem, que incorporasse em si a ciência (mecânica) e a sabedoria prática da vida.

O eterno retorno do mesmo não é visto em suas primeiras ocorrências como “a fórmula suprema da afirmação”, tal como Nietzsche o compreende no comentário do *Ecce Homo a Assim falava Zaratustra*, mas como “o mais pesado de todos os pesos” (*das grösste Schwergewicht*)²⁹. Nietzsche mesmo admite a dificuldade de incorporar e de comunicar o eterno retorno³⁰. O pensamento mais abissal não é ainda assumido por Nietzsche como seu pensamento, em todas as suas conseqüências, mas é, por assim dizer, temporariamente “enterrado” no abismo do silêncio, para ressurgir depois em Zaratustra.

²⁵ KSA X, 11(158).

²⁶ Cf. KSA IX, 11(145).

²⁷ KSA IX, 11(228).

²⁸ KSA X, 11(292).

²⁹ *A gaia ciência*, § 341.

³⁰ Cf. KSA X, 4(132) e X, 4(81).

Com a preocupação de redimir o homem do “fluxo eterno”, Nietzsche/Zaratustra atribui ao além-do-homem a prerrogativa da afirmação e da redenção, visto que somente na visão do homem que vai além de si mesmo, do além-do-homem, o eterno retorno poderia ser suportado. O além-do-homem nesse sentido seria trazido à luz para suportar o eterno retorno em sua incomensurabilidade³¹.

3. O sentido da terra e o sentido da existência humana.

A ruína dos valores morais e a perda de sentido da existência humana não possuem para Nietzsche somente a consequência niilista do vazio, da privação de todos os valores e medidas (humanos e divinos). Após a morte de Deus seria possível também uma visão livre do homem sobre si mesmo, mesmo que seja sobre o deserto de sua libertação. A busca de naturalização do homem (*die Vernatürlichung des Menschen*) seria, nesse movimento, prerrogativa do além-do-homem. É nesse sentido que Nietzsche/Zaratustra anuncia o além-do-homem enquanto o “sentido da terra” (*der Sinn der Erde*) e enquanto o sentido da vida dos homens.

Na compreensão do além-do-homem enquanto “o sentido da terra” há uma nova colocação do homem em relação à natureza. O homem seria, nessa visão, somente uma etapa do caminho que vai do verme ao além-do-homem³². Com isso, Nietzsche/Zaratustra entende que o homem está intimamente ligado ao desenvolvimento da natureza, sendo necessário reconsiderá-lo a partir dela e nela.

³¹ Num postumo do final de 1882 e início de 1883, Nietzsche expressa a dificuldade de suportar as consequências do eterno retorno: “Não quero a vida novamente. Como pude suportá-la? Criando. O que me possibilitou manter o “olhar”? A visão do além-do-homem, que afirma a vida. Eu mesmo tentei afirmá-la – Ah” (*KSA X*, 4(81)).

³² O caminho que guia ao além-do-homem, como ele é descrito no prólogo 3 do *Zaratustra*, teria como etapas anteriores, o verme, o macaco e o homem. Os homens, mesmo os mais sábios entre eles, soa vistos também como um híbrido de planta e fantasma. Cf. *Zaratustra*, Prólogo, 3.

“Eu vos ensino o além-do-homem. O homem é algo que deve ser superado./ Todos os seres até aqui criaram algo para além de si mesmos./ Quereis antes ser o refluxo dessa grande maré e retroceder ao animal, a superar o homem? O que é o macaco para o homem? Um riso ou uma dolorosa vergonha. E mesmo isso deve ser o homem para o além-do-homem: um riso e uma dolorosa vergonha./ (...) Vede, eu vos ensino o além-do-homem. / O além-do-homem é o sentido da terra. Vossa vontade diz: o além-do-homem seria o sentido da terra.” (*Zaratustra*, Prólogo, 3).

O além-do-homem como o “sentido da terra” aponta para a necessidade de repensar *o que e quem* é o homem, sua posição na natureza. Para Nietzsche/Zaratustra o homem não é nenhum ser que possua uma essência imutável, ou uma substância fixa, mas ele (o homem) é um estar-a-caminho, uma transição (*Übergang*), jamais um fim em si mesmo: “O homem é uma corda estendida entre o animal e o além-do-homem – uma corda sobre o abismo”³³. Assim, o homem só seria valioso enquanto ponte e transição para o além-do-homem: “O que há de grandioso no homem é ele ser uma ponte e uma meta; o que pode ser amado no homem é ele ser uma transição e um ocaso” (*idem*,4). As tentativas da tradição de conceber o homem como animal racional, ou como ser criado à semelhança de Deus são vistas como nocivas, fantasiosas e insustentáveis, pois teriam negado ao homem seu enraizamento na natureza.

Quando o homem, no movimento do vir-a-ser, vai além do animal, ele não estaria abandonando ou renegando seu passado animal, mas assumindo-o na nova configuração em que ele se tornou: “Necessita-se também ser completo enquanto animal, caso se queira ser completo enquanto homem”³⁴. Do mesmo modo, o além-do-homem, enquanto movimento de superação, integraria em si mesmo o homem.

No ensinamento de Zaratustra, de que o homem é algo que deve ser superado, a superação (*Überwindung*) é compreendida como um movimento progressivo, próprio da natureza, e não uma prerrogativa exclusiva

³³ *Assim falava Zaratustra*, Prólogo, 4.

³⁴ *KSA X*, 4(94).

do homem. Associada à superação, a criação também seria constitutiva desse movimento: "todos os seres criaram algo para além de si mesmos". Do mesmo modo como nas etapas anteriores, o homem seria ainda um ser incompleto, inserido no processo incessante de desenvolvimento da natureza. Entretanto, não o homem, mas o além-do-homem seria, na visão nietzschiana, o "sentido da terra". Perguntamo-nos, então, se essa compreensão não leva à admissão do além-do-homem enquanto a meta última de um processo evolutivo, guiado por uma "lei" natural, irrestritamente necessária. A suspeita de haver aqui um impasse em relação à compreensão do além-do-homem como sentido da vida humana surge quando percebemos que Nietzsche emprega indistintamente os termos "superação" e "criação" a todas as etapas. Se no caminho que leva do verme ao além-do-homem houvesse somente um desenvolvimento natural contínuo e horizontal, sem qualquer distinção qualitativa entre a superação que opera no verme e a que opera no homem e no além-do-homem, o "sentido da terra" excluiria qualquer questionamento exclusivo do sentido da existência do homem.

A "naturalização do homem" (*Vernatürllichung des Menschen*) expressa-se no *Zarathustra* enquanto "sentido da terra"; em outros textos (anteriores e posteriores ao *Zarathustra*) o filósofo coloca-a como condição para chegar ao além-do-homem e, ao mesmo tempo, como medida de superação do homem. Enquanto aquele que cumpre a exigência de retroverter o homem ao texto da natureza, o além-do-homem poderia ser compreendido como um "sistema orgânico superior" (*ein höheres organisches System*)³⁵.

A essa compreensão do orgânico e da natureza, Nietzsche liga a busca pela "grande saúde" (*die grosse Gesundheit*)³⁶. Nesse póstumo, ele

³⁵ Nietzsche emprega a expressão 'sistema orgânico superior' no parágrafo 113 de *A gaia ciência*, para designar a tarefa futura de incorporação no ser humano de forças distintas e dispersas (tais como as forças artísticas e o pensamento científico). Concordamos com Gerard Visser, na medida em que este afirma, recorrendo aos escritos da época do *Zarathustra*, que Nietzsche, ao se perguntar pelo além-do-homem, não coloca mais a medida da superação do homem (no sentido da tradição), mas na "qualidade do organismos", ou seja, a medida do orgânico. Cf. Visser, G. "Nietzsches Übermensch". Nietzsche-Studien 29, 1999. Pp. 10-107.

³⁶ Cf. KSA XII, 7(28)).

compreende, à luz de sua “doutrina da vontade de potência”, o homem forte como o poderoso nos instintos, como aquele dotado de uma grande saúde. Em outras passagens, o filósofo aproxima o além-do-homem a ‘uma raça dominante’, aos ‘senhores da terra’, a uma ‘nova casta dominante’³⁷.

Tais compreensões ‘naturalistas’ suscitam a suspeita de que, com a redução à natureza e ao orgânico, o além-do-homem deve ser compreendido somente na escala evolutiva, e em referência à raça ou à espécie³⁸.

Se a transição ao além-do-homem fosse compreendida somente no sentido orgânico – natural, não haveria como negar as implicações “racistas” e eugenéticas, visto que a superação, compreendida de modo evolutivo-linear, guiaria ao triunfo das mais ‘fortes’ do ponto de vista orgânico. Entretanto, há em Nietzsche-Zaratustra outros modos de criação e de engendramento do além-do-homem, que vão de encontro às concepções naturalistas.

O impasse surge, contudo, quando o autor do *Zaratustra*, coloca um *outro* sentido, desta vez com referência somente ao homem:

³⁷ Cf. *KSA* XI, 35(72)(73).

³⁸ Müller-Lauter vê, com razão, a nosso ver, que a concepção naturalista do além-do-homem nietzschiano, no sentido de um ser natural, susceptível de adestramento, que guiasse a uma espécie superior, está em contradição com “as representações ‘quase idealistas’ do além-do-homem, com a preocupação de engendrar o homem de gênio”. (Müller-Lauter. *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, p. 131). Já G. Visser alerta para o perigo da aproximação nietzschiana do ser humano à ‘vida orgânica’, visto que no curso do século XIX, tal compreensão de orgânico teria desembocado no racismo. No racismo, na eugenética, o decisivo é a medida da raça, a qualidade do orgânico. Seguimos Visser, quando ele aponta algumas passagens dos fragmentos póstumos em que Nietzsche sugere uma aproximação nesse sentido, apesar de elas serem problemáticas no todo da obra: p. ex., quando é atribuído ao além-do-homem a prerrogativa do governo da terra (cf. *KSA* XI, 26(243)(235); cf. tb. IX, 14(16)). Para o melhoramento geral dos costumes, o filósofo almeja que “o doente e o assassino não devem ser reconhecidos como dignos de prole” (cf. *KSA* VIII, 23 (151), IX, 12(10, IX, 11(179)(183)(276) e XIII, 15(3)).

"Em verdade, Zaratustra fez hoje uma bela pesca! Nenhum homem pegou ele, mas sim um cadáver./ Misteriosa é a vida humana e ainda sempre sem sentido: um palhaço pode ser sua fatalidade./ Quero ensinar aos homens o sentido de sua vida, que é o além-do-homem, o raio da nuvem escura homem". (*Assim falava Zaratustra*, Prefácio, 3)³⁹.

A nosso ver, no prólogo do *Zaratustra* e nos escritos da época de sua elaboração, a transição ao além-do-homem permanece ainda em aberto, pois não há um tratamento satisfatório ao impasse das duas formulações, dos dois sentidos dessa transição. Assim sendo, entendemos que a afirmação do além-do-homem como o sentido da terra é válida enquanto crítica e negação das compreensões metafísicas e religiosas do homem, na medida em que aponta para a terra como o horizonte da criação e da superação. Tal ênfase permitiria também distinguir o projeto nietzschiano do discurso teológico-religioso do além-do-homem. Nesse sentido, Zaratustra suplica aos homens: "eu vos rogo, meus irmãos, permanecei fiéis à terra e não acrediteis naqueles que vos falam em esperanças ultraterrenas! Envenenadores são eles, quer saibam ou não"⁴⁰. Permanecer fiel à terra implicaria, então, em afirmar o corpo e não separá-lo da "alma". Nesse sentido, Nietzsche/Zaratustra aponta para as conseqüências nefastas da separação entre corpo e alma, entre espírito e coração⁴¹. O homem que buscou sua grandeza no além é para Zaratustra "uma correnteza suja", um ser de corpo definhado, cuja vivência mais grandiosa seria somente ainda "a hora do grande desprezo"⁴².

Todas as tentativas da tradição de dar um sentido à vida do homem e à humanidade teriam fracassado: "Até aqui faltou o alvo da humanidade"⁴³. Para Nietzsche/Zaratustra o homem seria digno de desprezo mesmo em suas formas mais acabadas. O sentido da vida do homem, nessa

³⁹ Confira também o escrito preparatório ao *Zaratustra* de novembro de 1882 – fevereiro de 1883: "Quero ensinar aos homens o sentido de sua vida, que é o além-do-homem" (*KSA X*, 5(28)).

⁴⁰ *Assim falava Zaratustra*, Prólogo, 3.

⁴¹ Cf. *Zaratustra*, Prólogo, 4 e *KSA X*, 4(104).

⁴² *Zaratustra*, Prólogo, 3.

⁴³ *KSA X*, 5(32).

perspectiva, não pode residir no homem mesmo, visto que ele encerra muitas imperfeições e limitações. Somente o homem que quer o seu ocaso, que quer ser um meio, uma transição, seria valioso e digno. Zaratustra só ama os homens na medida em que eles sucumbem e se sacrificam ao além-do-homem, na medida em que seu ocaso é a transição ao além-do-homem⁴⁴.

4. O além-do-homem e o último homem.

A partir do exposto, questionamos se Nietzsche/Zaratustra, nos dois ensinamentos do além-do-homem como o sentido da terra⁴⁵ e como o sentido da existência humana, não estaria tratando de duas questões distintas, a partir das quais se abrem dois caminhos incomunicáveis. Ao tratar do além-do-homem como o sentido da terra é pressuposta a existência de uma espécie de alvo imanente da natureza, como se na própria natureza houvesse um processo natural de superação em direção ao além-do-homem. A questão que o filósofo se coloca aqui, desse modo, é a da *necessária* re-naturalização do homem que abandona todas as ilusões transcendentais: a natureza é vista como o lugar da cura e da criação. Enquanto sentido da existência humana, o além-do-homem é visto como uma *tentativa* de superar o vazio deixado pela morte de Deus. Após a morte de Deus, não só a vida humana, mas também o mundo, a natureza, são sem-sentido. A partir desse vazio é que se colocaria a necessidade (unicamente humana) de

⁴⁴ Cf. *Zaratustra*, prólogo, 4.

⁴⁵ Para Margot Fleischer haveria no entendimento nietzschiano do além-do-homem como o sentido da terra a tentativa de preencher o vazio deixado pela negação do divino transcendente. Concordamos com Fleischer no sentido de que o desejo de eternidade do mundo de Zaratustra, sua visão da perfeição do mundo, não seriam compatíveis ainda com o anseio distante do homem pelo além-do-homem, visto que o mundo e a vida de tal homem seriam vazios de sentido, demasiado imperfeitos. Cf. Fleischer, M. „*Der Sinn der Erde*“ und die *Entzauberung des Übermenschen*, pp. 94-96.

"inventar" o além-do-homem: "Ponto mais elevado: o assassinato sagrado. Ele *inventou* a doutrina do além-do-homem"⁴⁶.

Essa invenção expressa a necessidade do homem que experimenta o vazio de sentido de *inventar* o além-do-homem e não a *criação* do além-do-homem como uma etapa de um processo natural de auto-superações. Há aqui uma tensão entre as afirmações de Zaratustra: "O homem é algo que *deve (soll)* ser superado", "O homem é algo que *precisa (muss)* ser superado"; "O homem é algo que *pode (kann)* ser superado"⁴⁷. Essa tensão traz à tona a questão de se saber se o além-do-homem é a única contraposição possível ao "último homem", ao homem que experimenta o niilismo. O próprio Nietzsche admite também a possibilidade de um movimento de "retorno à animalidade" (*Umkehr zur Thierheit*), de nivelamento da humanidade que, por fim, engendraria o "último homem" (*der letzte Mensch*), o homem da decadência, incapaz de desprezar a si mesmo. A transição ao além-do-homem que o filósofo tenta engendrar se colocaria, então, como oposição ao movimento anterior: "O outro movimento: meu movimento é, ao contrário, o aprofundamento de todos os opostos e abismos, o abandono da igualdade, a criação dos super-poderosos"⁴⁸.

Em que pese os vários "modos e caminhos de superação do homem" indicados pelo filósofo, pode-se, contudo, apontar para dois significados básicos: a superação (*Überwindung*) tem um sentido *vertical* (enquanto elevação, movimento ascendente) e um sentido *horizontal*, linear, como movimento de um lugar em direção a outro, o que inclui um ponto de partida, um espaço intermediário (ou até mesmo um abismo a ser transposto) e uma meta ou alvo. Os outros modos nomeados de superação (elevação da consciência da força, vencer resistências, entre outros, podem ser remetidos a esses dois aspectos⁴⁹.

⁴⁶ KSA X, 4(132).

⁴⁷ KSA XI, 18(56).

⁴⁸ KSA X, 7(21).

⁴⁹ Tomamos essa distinção de Annemarie Pieper, por entendermos que ela pode ser encontrada nos escritos nietzschianos acerca do além-do-homem. Nietzsche compreende em vários momentos o além-do-homem como um *a-topos*, como uma promessa, como uma "imagem prototípica", onírica, que guia, ao mesmo tempo, os

Nos dois sentidos de superação (*Überwindung*) contidos no além-do-homem reaparece ainda a tensão entre a concepção *naturalista* e a concepção *idealista* do além-do-homem⁵⁰. A nosso ver, as diversas tentativas feitas por intérpretes de Nietzsche para solucionar o impasse contido nessa tensão (que não foi esclarecido de modo suficiente por Nietzsche) acabam priorizando um dos pólos. Pieper, por exemplo, diante das consequências “perigosas” de aproximar o além-do-homem às concepções naturalistas e evolucionistas, acaba por defender uma espécie de idealismo⁵¹. Ernst Benz, por sua vez, admite que há em Nietzsche tanto a exigência de

indivíduos concretos que almejam, através da criação, a superação de si mesmos. O além-do-homem é também compreendido como “suprema efetividade”, como algo que pode ser atingido no decurso “histórico”, e no movimento do vir-a-ser. Para Pieper, o além-do-homem em Nietzsche possui dois sentidos, complementares e coerentes entre si, a saber, um *sentido vertical*, “ideal”, no sentido de um *atopos*, de uma idéia regulativa, e um *sentido horizontal*, enquanto “exigência dirigida à vontade, de que a idéia do além-do-homem deve ser desenvolvida num indivíduo concreto, que se torna poderoso no criar e que incorpora a vontade de potência” (Pieper, A. “Zarathustra als Verkünder der Übermenschen und als Fürsprecher des Kreises”, In *Also sprach Zarathustra*, Org. por V. Gerhard, p. 95). A nosso ver, essas duas compreensões encerram uma tensão, que não pode ser vista somente como construtiva e necessária no movimento de superação, mas ela acarreta também dificuldades para a compreensão nietzschiana de superação do homem.

⁵⁰ A. Pieper admite a existência dessa tensão, mas busca compatibilizar ambos os pólos: “Zarathustra resume ambas as dimensões do *über*, através da expressão *criar para além de si mesmo (über-sich-hinaus-schaffen)* (...) “A evolução não deve ser compreendida como um acontecimento natural. Pelo contrário, foi o criar pleno de poder para além de si mesmo dos organismos vivos que impeliu a evolução e que possibilitou o caminho da planta, passando pelo verme, pelo macaco, até o homem” (Pieper, A. *op. Cit.*, p. 95).

⁵¹ Tal idealismo se manifesta, a nosso ver, na medida em que Pieper entende ser o além-do-homem “uma idéia estática, que se tem em vista, quando o plano horizontal próprio do vir-a-ser histórico se desvanece, e quanto o traço ideal típico de um criador assume contornos enquanto medida fixa da auto-superação” (Pieper, A., *op. cit.*, p. 96).

atingir uma espécie mais forte de homem através do cultivo (*Züchtung*) corporal, bem como a busca de um tipo superior de homem, a ser atingido através de uma "disciplina espiritual e agonal" (*eine agonale geistige Züchtung*). Apesar de apontar para a falta de clareza na fundamentação nietzschiana de ambas as posturas, Benz se preocupa em acentuar mais os traços "espirituais" da concepção nietzschiana do além-do-homem, aproximando-o do conceito de gênio e de herói, e afastando-os dos mal-entendidos darwinistas e evolucionistas em geral⁵².

O além-do-homem se colocaria, nessa perspectiva, como intento de superar o niilismo do "último homem", de sua incapacidade de criar, amar, de ansiar por algo além de si mesmo, e no extremo, de sua incapacidade para se desprezar a si mesmo. Abre-se, com isso, o problema do niilismo. No *Zarathustra* a travessia do niilismo permanece, a nosso ver, ainda em aberto, pois o além-do-homem não é "a suprema efetividade", mas um anseio, uma visão distante. O próprio amor de Zarathustra ao além-do-homem é amor a algo distante, ainda não existente, amor a um "ser fictício"⁵³. A menção ao além-do-homem enquanto algo a ser inventado não é ainda garantia de sua criação, da fixação de um novo *sentido de criação*, distinto e superior ao modelo da tradição.

5. O além-do-homem como o tipo superior.

A questão de realizar a transição ao além-do-homem implica também na tensão: para Nietzsche/Zarathustra a superação, ao mesmo tempo que é reivindicada como algo próprio e constitutivo, é algo para o qual ele sempre almeja: "Minha propriedade mais forte é a auto-superação. Mas eu tenho quase sempre dela também necessidade – estou sempre à margem do abismo"⁵⁴. A nosso ver, o próprio Nietzsche dá mais ênfase, nos textos analisados, à questão de fornecer um novo sentido à existência humana. O discurso do além-do-homem, da superação e da criação privilegiária, desse

⁵² Cf. Benz, E. *Der Übermensch*, p. 138-146.

⁵³ Cf. KSA X, 4(80).

⁵⁴ KSA X, 4(13).

modo, mais um dos pólos da tensão: o pólo do sentido da existência humana. Apesar de não haver ainda uma resolução definitiva dessa tensão – ela retornará nos escritos posteriores –, consideramos significativo o intento nietzschiano de enfatizar no além-do-homem o problema do sentido da vida do homem, enquanto delimitação da criação ao horizonte humano: “criadores são somente os avaliadores e os inventores de novos valores: em torno deles somente gira o mundo. Quem torna os novos valores crença, este vale para o povo como “criador” –⁵⁵.

Após a elaboração do *Zaratustra IV*, Nietzsche coloca em segundo plano seus projetos de criação do além-do-homem. Os novos recursos argumentativos empregados vão na direção da tarefa – consideravelmente mais modesta – de engendramento do *tipo superior*⁵⁶.

O próprio filósofo passa a compreender o além-do-homem como *tipo superior*:

“... mostrar a necessidade, de que para um uso sempre mais econômico do homem e da humanidade, para uma “maquinaria” de interesses e produções que se “envolvem” entre si sempre mais firmemente, está ligado um contramovimento. (...) Nele deve vir à luz uma espécie mais forte, um *tipo superior* (o itálico é nosso), que tenha outras condições de surgimento e de conservação do que as do homem mediano. Meu conceito, meu símbolo para esse tipo é, como se sabe, a palavra ‘além-do-homem’. (KSA XII, 10(17) – póstumo do outono de 1887)

⁵⁵ KSA X, 4(36).

⁵⁶ As menções ao além-do-homem após o livro IV de *Assim falava Zaratustra* são escassas, remetendo, quase sempre, ao contexto dos temas e questões do *Zaratustra*. (cf. KSA XI, 35(72), XI, 35 (73), XI, 35 (74). Cf. tb. *Ecce Homo. Assim falava Zaratustra*, 6. Esses projetos tratavam do problema da hierarquia, do cultivo do além-do-homem, dos senhores da terra, e da relação entre o além-do-homem e Dioniso. (Cf. KSA XI, 35(73), XI, 35 (74)). Não sendo desenvolvidos, esses planos serviram de material para a obra *Para além de bem e mal*; nela, porém, o além-do-homem não aparece.

Essa nova compreensão de além-do-homem está estreitamente ligada aos projetos e argumentos referentes à “*vontade de potência*”, à “tentativa de transvaloração de todos os valores”. Em vez de tratar do além-do-homem como uma promessa ou como um anseio distante, o filósofo trata do “aristocratismo do futuro”, o qual incluiria também, em consonância com sua concepção de vontade de potência, um “*maximum* na exploração do homem”⁵⁷.

No além-do-homem enquanto tipo superior, manifesta-se ainda o pensamento nietzschiano dos extremos, a saber, o pensamento de que a suprema afirmação está relacionada com a extrema negação e com a destruição. Esse pensamento se aplica na relação do além-do-homem para consigo mesmo, no sentido de que ele deve vivenciar, pensar e superar o niilismo; aplica-se também na relação do tipo superior para com o restante dos homens; enquanto contramovimento aos “últimos homens”, ou aos homens medianos, é pressuposta a igualação, a decadência e a mediocridade do homem, como estofa a partir do qual o tipo superior do futuro exercerá seu poder, a eficácia de sua vontade.

À diferença da época do *Zarathustra*, em que admitia nunca ter existido o além-do-homem, o filósofo agora afirma ter o tipo superior já existido anteriormente:

“Há, entretanto, um contínuo êxito de casos isolados nos mais distintos lugares da terra e a partir das mais diferentes culturas, com as quais, *de fato* se apresenta um tipo superior, (...)uma espécie de além-do-homem. Tais casos felizes são sempre possíveis, e mesmo comunidades inteiras” (*O anticristo*, 4).

Ao admitir que tais tipos superiores foram atingidos por acaso, Nietzsche rejeita, claramente, qualquer noção de desenvolvimento contínuo ou evolucionismo; ele se pergunta, contudo: “qual espécie de homem deve ser elegida, desejada e cultivada como a mais valiosa?”⁵⁸ Com isso, ele coloca a questão do “cultivo do tipo superior” a partir da vontade de potência, enquanto princípio de interpretação total do mundo e do homem.

⁵⁷ KSA XII, 10 (17).

⁵⁸ KSA XIII, 11(413).

Nas diversas caracterizações do além-do-homem (como sentido da terra/sentido da existência, como tipo superior, como criador de valores, como imoralista) estão reunidos os principais aspectos afirmativos do pensamento nietzschiano. Se com a 'criação' do além-do-homem o filósofo alemão tinha em vista a superação do niilismo do homem moderno e a subsequente posição afirmativa de novos valores, há também nos escritos posteriores ao *Zarathustra* autoquestionamentos decisivos acerca dos limites e alcances do seu projeto de criação. Esses autoquestionamentos e autocríticas não possuem somente um aspecto negativo-destruidor, visto que as tensões e obstáculos são assumidos como uma condição do ato de criar.

Bibliografia

- BENZ, E. "Das Bild des Übermenschen in der europäischen Geistesgeschichte". In *Der Übermensch. Eine Diskussion*. Org. por Ernst Benz. Zúrique, Rhein-Verlag, 1961.
- BONAVENTURA (E. A. F. KLINGEMANN). *Nachtwachen*. Stuttgart, Philipp Reclam, 1990.
- DJURIC, M. "Die antiken Quellen der Wiederkunftslehre". In: *Nietzsche-Studien* 8 (1979). Berlim, de Gruyter, p. 1-16.
- FLEISCHER, M. *Der "Sinn der Erde" und die Enttäuschung des Übermenschen*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993.
- GERHARDT, V. (org.) *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*. Berlim, Akademie Verlag, 2000.
- HAASE, M.-L. "Der Übermensch in *Also sprach Zarathustra* und im *Zarathustra-Nachlass* 1882-1885". In: *Nietzsche-Studien* 13(1984). Berlim, de Gruyter, p. 228-244.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche* (2 vols.) Berlim, Günther Neske Verlag, 1961.
- HOFFMANN, E.T.A. *Werke*. Munique, Verlag Kurt Desch, 1958.
- LÖWITH, K. *Nietzsche: Philosophie de l'éternel retour du même*. Paris, Calmann-Lévy, 1991.
- MARTON, S. Nietzsche: Das forças cósmicas aos Valores Humanos. São Paulo, Brasiliense, 1990.
- MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlim, de Gruyter, 1971.
- NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA) – 15 vols. Editado por G. Colli e M. Montinari. Berlim, Walter de Gruyter, 1988.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. de Mário da Silva. São Paulo, Círculo do livro, 1987.
- _____. *Obras Incompletas*. In: *Coleção os Pensadores*. Trad. de Rubens R. T. Filho. São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- PIEPER, A. *Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1990.
- SCHOPENHAUER, A. *Werke in fünf Bänden*. Zúrique, Haffmans Verlag, 1999

Dissertatio, UFPel, 15-16, 2002, pp. 161-182.

VISSER, G. "Nietzsches Übermensch. Die Notwendigkeit einer Neu-Besinnung auf die Frage nach dem Menschen". In: *Nietzsche-Studien* 28 (1999). Berlin, de Gruyter, p. 100-124.

ÉTICA E POLÍTICA EM JOHN RAWLS Desvendando os pressupostos de sua argumentação.

*Luiz Vicente Vieira*¹

A Teoria da Justiça de John Rawls encontra-se no rol daquelas propostas atuais que se candidatam a fornecer princípios morais universalizáveis que poderiam assentar as bases de uma sociedade bem ordenada. As teorias que comungam este ideal apontam a moral como âmbito privilegiado do agir humano capaz de dar orientações inequívocas para a boa estruturação e funcionamento da comunidade moderna. O presente artigo propõe-se a apontar alguns possíveis limites e equívocos que se encontram na base de tais formulações. No caso, pretendo pôr em questão alguns pressupostos inerentes à proposta de John Rawls em relação a uma tal ordenação da sociedade mediante princípios éticos. Num primeiro momento, tenciono detectar a idéia do “Político” que se encontra na base de sua argumentação, chamando atenção para semelhança desta sua idéia com o conceito defendido pela corrente do liberalismo referente ao Estado e à Política em relação aos quais o indivíduo tem de permanecer sempre *terminus a quo*, *terminus ad quem*¹.

Num segundo momento, pretendo chamar a atenção para as dificuldades desta e de qualquer proposta ética que seja incapaz de abranger tanto o nível da socialização como o da produção material de uma determinada comunidade, como momentos recíprocos, ao querer propor normas morais ou princípios éticos de agir. Simultaneamente, disponho-me a sublinhar os riscos de uma abordagem que não se dá conta dos limites de uma concepção de moralidade, própria à modernidade, que restringiu este conceito ao mero cumprimento de regras legais e abstratas,

¹ Doutor em Filosofia pela PUCRS.

¹ Expressão traduzida em Abbagnano como “expressão usada a propósito do movimento: *Terminus a quo* denomina-se o local do qual um móvel procura afastar-se. *Terminus ad quem* denomina-se o lugar de onde um móvel procura acercar-se”. Carl Schmitt a utiliza em *O Conceito do Político* para referir-se a ambígua posição do liberalismo frente ao Estado.

e fazendo do respeito às “normas procedimentais” ou às “regras do jogo”, condição suficiente do agir moral.

Como texto básico para a localização e verificação da argumentação central do autor utilizo os primeiros parágrafos da primeira conferência incluída na sua obra mais tardia *O Liberalismo Político*². Apesar de reconhecer que *Uma Teoria da Justiça* constituiu-se não só no impulso original bem como na obra que delineou os traços fundamentais da teoria de John Rawls, sendo que não ocorreram a partir daí alterações substanciais na sua formulação, detive-me ao texto citado. Justifico esta opção porque a obra *O Liberalismo Político* representa um aprimoramento de sua teoria que resultou do debate provocado desde a publicação de *Uma Teoria da Justiça*, o qual levou o autor à produção de alguns artigos visando esclarecimentos, retoques e algumas reformulações indispensáveis no decorrer da polêmica causada por esta obra, que mereceu críticas tanto da corrente chamada comunitarista quanto de um autor liberal radical como Robert Nozick.

1. A noção do “Político” implícita na teoria de John Rawls.

O cerne do raciocínio de John Rawls a respeito de sua reflexão acerca do que ele denomina “justiça política em uma sociedade democrática” encontra-se no início de sua obra *O liberalismo Político*, cuja breve síntese expomos a seguir. O autor parte de uma questão, por ele considerada fundamental, e a partir da qual busca desenvolver a sua argumentação: “Qual a concepção mais adequada de justiça para estabelecermos os termos eqüitativos da justiça no intuito de estabelecermos os termos da cooperação social entre indivíduos livres e iguais?” (L.P.,I)

Segundo Rawls é inerente à cultura política de uma sociedade democrática a existência de uma diversidade de doutrinas religiosas,

² Devido às inúmeras versões de *O Liberalismo Político* em circulação, a numeração das citações referentes a esta obra será feita por capítulos seguidos de parágrafos e o título abreviado como L.P.

filosóficas e morais irreconciliáveis. Algumas destas doutrinas seriam “perfeitamente razoáveis sendo que tal diversidade de doutrinas razoáveis é concebida pelo liberalismo político como resultado inevitável a longo prazo das faculdades da razão humana, desenvolvidas no marco das instituições duradouras livres”(L.P.,I).Tal questão conduz, ainda segundo ele, aos fundamentos da tolerância, pois um pluralismo razoável apresenta-se como resultado inevitável das instituições livres . Isto posto, a questão de fundo que o autor perseguirá será a da possível “existência duradoura de uma sociedade justa e estável de cidadãos livres e iguais”, os quais encontram-se divididos por doutrinas de caráter religioso, filosófico ou moral razoáveis. A primeira experiência com relação a esta problemática que o autor se propõe enfrentar, e que motivará sua pesquisa, é a atual inexistência de um “*acordo geral* (grifo meu) com respeito ao modo pelo qual as instituições básicas de uma democracia constitucional deveriam satisfazer os termos equitativos da cooperação entre cidadãos considerados livres e iguais” (L.P.,I,1).

A controvérsia que envolve as idéias sobre a maneira de expressar claramente os valores de liberdade e igualdade nos direitos e liberdades básicas dos cidadãos, de forma a responderem satisfatoriamente tanto às exigências da liberdade quanto da igualdade, são, segundo Rawls, a demonstração evidente deste *profundo desacordo*. O autor relaciona, então, este *desacordo* como um conflito interno da tradição do pensamento democrático mesmo “refletido num conflito entre a tradição vinculada a Locke, que privilegia as liberdades individuais, como a liberdade da pessoa, de propriedade e o império da lei e a tradição vinculada a Rousseau, que privilegia a igualdade de liberdades políticas e os valores da vida pública”. Rawls, por fim, esclarece que se propõe a pelear entre estas duas tradições objetivando propor princípios de justiça que seriam principalmente de orientação para que as instituições básicas da sociedade realizem os valores de liberdade e igualdade, além de justificar a superioridade destes princípios de justiça frente a outros já conhecidos visando a sua adequação à idéia de cidadãos democráticos concebidos como pessoas livres e iguais.

A partir deste breve excuro pelo texto onde Rawls explicita as questões fundamentais sobre as quais construirá a sua formulação teórica, é possível inferirmos alguns pressupostos implícitos em sua abordagem. O autor deixa claro, de partida, que está a procura da concepção mais adequada de justiça sobre a qual, uma vez alcançada, será possível organizar-se as instituições básicas da sociedade, o que, nas suas palavras, serviria para estabelecer os termos equitativos da cooperação social entre cidadãos livres e iguais. Ao constatar a inexistência de um *acordo* com relação ao modo como as instituições básicas da sociedade são organizadas está apontando obrigatoriamente para a necessária busca deste *acordo* para a realização dos valores da liberdade e da igualdade. Além desta constatação, Rawls situa este desacordo como o resultado de um conflito entre duas tradições: a tradição liberal (inspirada em Locke) e a tradição democrática (vinculada a Rousseau). Contudo, os seus princípios de justiça lograrão superar este conflito e, conseqüentemente atingir este almejado *acordo*. Podemos, a partir deste ponto, inferirmos dois pressupostos, subjacentes ao raciocínio rawlsniano.

Primeiro. O conflito entre as tradições liberal e democrática, refletido na divergência teórica entre as correntes respectivamente inspiradas em Locke e Rousseau, pode ser alcançado através de um *acordo*. Tal acordo deve ocorrer no nível moral, ético, ou seja, o estabelecimento de normas morais neutras e unânimes. A descoberta de uma concepção política de justiça é a chave que abre as portas para a realização deste *acordo*³. No momento que chegarmos a uma concepção de justiça plausível estarão encontradas as bases morais para o estabelecimento de uma sociedade bem ordenada. Bases estas que Rawls pretende ter alcançado com os seus princípios de justiça. Desta forma, sua Teoria da Justiça estaria contribuindo para recuperar o atraso provocado pelo conflito entre as duas citadas tradições do “pensamento democrático” objetivando alcançar-se um consenso, um *acordo*.

³ No *Liberalismo Político* Rawls refere-se literalmente a “uma concepção liberal de Justiça” (L.P. I, 2, 2)

Verifica-se, desta forma, a suposição de que estas duas tradições não estariam necessariamente vinculadas a interesses e visões contrárias de organização da sociedade. Ou seja, através de uma argumentação racional, fundada numa situação hipotética contratual, seria possível atingirmos, mediante princípios morais reguladores das ações individuais, as condições para eliminarmos a essência dos conflitos e dos antagonismos inerentes ao espaço do “político”. Este, um segundo pressuposto, intimamente vinculado ao primeiro.

Rawls parece, então, desconhecer o caráter existencial constitutivo da esfera do “político” enquanto instância suprema de decisão de uma comunidade e que, portanto, nunca permite atingir-se o equilíbrio definitivo. Esquece, assim, que por trás deste conflito teórico possa existir um conflito de visões e de idéias quanto a constituição do “Político” e do Estado na sociedade moderna. Se tal acordo ainda não ocorreu não foi devido à ausência de um decidido esforço neste sentido ou da carência de um acordo quanto a princípios morais que viessem a se impor acima desta divergência. A divergência entre estas tradições políticas permanecerá porque elas propõem projetos divergentes e contrários de organização do poder político e do Estado e que estão associados também a propostas distintas de constituição da produção material da sociedade e que, portanto, não serão princípios éticos e morais que irão conter a luta pelo poder que estas respectivas correntes políticas divergentes refletem a nível teórico. Não podemos, por exemplo, ignorar que a História, nos últimos séculos, correu do lado da tradição liberal, de inspiração lockeana, a qual fundamenta a noção do “Político” atualmente hegemônica bem como o atual modelo de Estado na sua forma de Estado Liberal ou Burguês de Direito. A tradição democrática, de inspiração rousseauiana, ficou na contramão da história. O modelo de estado liberal e a sua conseqüente concepção do “político” foi o que se adequou a uma determinada forma de reprodução social predominante na modernidade. Aquela em cujos trilhos caminhou a História até o presente momento. Toda a teorização da corrente liberal constitui-se na permanente legitimação deste caminho, do qual a sociedade capitalista moderna corresponde à sua precisa configuração.

A tradição vinculada a Rousseau, ao contrário, questiona os pressupostos do Estado liberal moderno. Por isto, porque estas tradições pretendem legitimar interesses conflitantes quanto a natureza do “político” e do Estado, elas são inconciliáveis. Pois, o projeto liberal reduz a Política a uma instância negociadora dos interesse contraditórios que constituem e movem a sociedade civil moderna, Sendo assim, o Estado liberal moderno é traçado e constituído enquanto condição necessária do nível material desta sociedade. Ou seja, a economia, regida através da mão invisível do mercado, torna-se o coração da sociedade submetendo as demais instâncias da vida social aos seus desígnios, inclusive a instância do “Político”. A tradição inspirada em Rousseau nega esta subordinação do “Político” ao “Econômico”. Devido ao caráter substancialmente inconciliável destas tradições qualquer tentativa de conciliação entre as mesmas, a partir de normas morais, torna-se um empreitada improdutiva e fadada ao insucesso. E aqui, podemos detectar o conceito ou a idéia do Político subjacente à formulação rawlsniana. É suficientemente evidente como a idéia da Política em Rawls se reduz a “política de interesses” sendo a função de seus princípios de justiça estabelecer “regras neutrais e unânimes”, ou seja, estabelecer limites morais à “ busca de interesse próprio” (cf.Mouffe,1993,69-70). Estas regras neutrais alcançadas por unanimidade ou consenso regulariam a procura dos interesses privados. Tal visão minimiza a natureza do conflito, dos antagonismos e da luta pelo poder .Rawls partilha a visão liberal que pensa que a luta entre interesses privados pode ser regulada sem a necessidade de uma instância superior capaz de tomar uma decisão política, fazendo coro com a concepção liberal que ignora a questão da soberania⁴. Há aqui uma confusão entre o moral e o político. No dizer de Hanna Pitkin,

⁴ “A construção do Estado de direito parece ter amarrado e neutralizado este poder (poder de decisão), como tentativa de exorcizar seu próprio pecado original. A soberania, porém, não desapareceu: em épocas normais e tranquilas não é percebida, porque adormecida; em situações excepcionais, em casos limites, ela volta com toda a sua força” (Matteucci, 1991,1184).

“O discurso moral é um diálogo pessoal; o discurso político diz respeito a um público, a uma comunidade, e processa-se entre os membros em geral. Assim se exige uma pluralidade de pontos de vista a partir dos quais começar e a interação destas perspectivas a sua conciliação numa única política pública, embora tal reconciliação seja sempre, necessariamente temporária, parcial e provisória (...). O que caracteriza a vida pública é precisamente o problema de criar continuamente uma unidade, um público, num contexto de diversidade de reivindicações rivais e interesses conflitantes. Na falta de reivindicações rivais e interesses conflitantes, um tópico nunca entra no reino do político: não é necessário tomar uma decisão política. Mas para que a coletividade política, o “nós”, possa agir, essas contínuas reivindicações e interesses têm de ser resolvidos de forma a continuar a preservar a comunidade”(In, Mouffe, 1996,71-72).

Se, por conseguinte, a esfera da moral visa regular as relações mútuas entre os indivíduos e entre estes e a comunidade, já a dimensão política do agir individual em relação ao coletivo, na modernidade é, necessariamente, mediada pela integração dos indivíduos mesmos a um grupo social como classe, etnia ou nação. A natureza da ação política dos indivíduos é, assim, condicionada pela sua inserção em grupos sociais. A ação destes grupos, movidos e organizados por interesses sociais específicos compõem o campo da atividade política de uma sociedade. Quando o indivíduo age em relação a coletividade o que determina a sua ação é esta sua ligação a estes grupos. Desta forma: “A política abrange, portanto, a atividade dos grupos sociais que tende a conservar a ordem social existente, a reformá-la ou mudá-la radicalmente, tanto quanto a atividade que o próprio poder estatal desenvolve na ordem nacional e internacional”(Sanchez, V. 1990,76). Este âmbito do agir humano é, desta forma, determinado pela possibilidade da luta e do conflito. Valores éticos capazes de mover uma sociedade não surgem do consenso mas são o resultado de uma luta, um embate que leva ao estabelecimento de uma determinada forma de organização econômica social e política. E, conseqüentemente, desenvolvem também certas concepções morais hegemônicas que, enquanto tais, produ-

zem determinadas normas morais que somente terão garantida a sua vigência enquanto esta sociedade assumir esta respectiva configuração histórica. Onde, portanto, a possibilidade do consenso definitivo sobre estas normas morais constitui-se algo seguramente descartado.

Não é possível, por exemplo, ignorar a ética implícita a uma sociedade capitalista. A propósito, Adam Smith em *A Riqueza das nações*, percebeu com uma clareza meridiana que a nascente sociedade capitalista, centrada em torno da instituição dos mercados auto-reguláveis, estava a exigir uma nova ética, diversa daquela implícita à sociedade pré-capitalista. Por isso, no capítulo intitulado "Sobre a origem da divisão do trabalho", Smith estabelecerá os fundamentos de uma ética baseada na busca do interesse individual de cada um como o meio ótimo de solução das necessidades e dos problemas da convivência social. Tratava-se da percepção de que a uma nova forma de organização econômica e social da sociedade deveria corresponder uma nova concepção ética. Foi também o lúcido entendimento da íntima correspondência entre um determinado modo de produção da existência material de uma comunidade e sua respectiva autoconsciência moral que moveu Max Weber a escrever "A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo". Somente uma precisa compreensão da distinção entre as esferas da Moral e da Política permite-nos penetrar a natureza do fenômeno do Político. Evidencia-se, assim, o sentido da afirmação de Carl Schmitt de que "o fenômeno do político só pode ser entendido no contexto da eterna possibilidade dos agrupamentos amigo-inimigo, independentemente do que daí decorre para apreciação religiosa, moral, estética, econômica do Político" (Schmitt, 1992,61) Esta concepção da política é, contudo, estranha à teoria de Rawls que pressupõe um interesse comum racional entre os cidadãos mediante o qual pode-se estabelecer um acordo definitivo e fundamentar-se princípios de Justiça. Rawls não compreende estes princípios ou valores morais como assentados em concepções de justiça relativas a uma determinada configuração histórica. Pensa que evitando-se discordâncias religiosas, filosóficas e morais é possível alcançar-se um consenso quanto às formas

das instituições básicas da sociedade serem organizadas. Por este motivo, a sua persistência na busca de um princípio ético unânime⁵.

As propostas éticas que perseguem uma solução para os problemas da convivência social a partir de princípios éticos são geralmente cegas à verdadeira natureza do político. O que ocorre então é o deslocamento da questão de seu verdadeiro eixo. Estes projetos estão sempre procurando princípios éticos alternativos porque partem do pressuposto de que o problema é este: descobrir normas as mais racionais ou razoáveis possíveis para reger a conduta humana "in abstracto", ou seja, sem levar em consideração a base econômico-material da sociedade, onde localiza-se fundamentalmente a origem das injustiças que se perpetuam e que produzem as desigualdades sociais, matéria prima dos projetos que propõem alguma forma de justiça social. Como se fosse viável construir uma super-estrutura justa sobre uma infra-estrutura injusta. Conflitos, antagonismos, relações de poder e formas de dominação e repressão não serão facilmente exorcizados mediante a descoberta de princípios éticos neutros ou unânimes. Eles constituem a natureza do Político. Estas tentativas de exorcizar o político, de julgar possível a regulação de uma diversidade de interesses conflitantes sem recurso a uma instância de decisão política é inerente a visão liberal. Como afirmou Carl Schmitt: "os conceitos liberais se movem de uma maneira típica entre ética e economia e a partir destas margens polares procuram aniquilar a política como uma esfera do "poder conquistador" para que o conceito de Estado de "direito", isto é de "direito privado" serve de alavanca e o conceito de propriedade privada constitui o centro do globo, cujos pólos – ética e ciência econômica – são apenas irradiações opostas deste ponto central". (Schmitt.1992,98)

⁵ "Está tão confiante (Rawls) em que só existe uma solução para este problema e em que indivíduos racionais, deliberando dentro dos limites do razoável e guiados apenas pelo seu proveito racional, escolherão os seus princípios de justiça que considera que seria suficiente que um único homem calculasse o interesse próprio racional de todos. Neste caso o processo de deliberação é supérfluo" (Mouffe, Ch.,1993,72).

A livre discussão racional jamais poderá substituir plenamente o espaço da decisão, pois, o conflito e o antagonismo que constituem a substância do “Político” estão exatamente a indicar os limites do consenso racional. Vemos assim, portanto, que estes pressupostos subjacentes à argumentação de John Rawls não se sustentam no confronto com a precisa realidade da natureza das relações políticas, onde a busca de princípios éticos universais apresenta-se limitada e impotente para solucionar os problemas cujas justas preocupações moveram as reflexões deste autor.

Possibilidades e limites da proposta ética de Rawls.

Estas considerações anteriores já nos lançam no interior de uma outra questão típica das atuais abordagens que apontam para a possibilidade de convicções universalmente aceitas para legitimar o agir moral e, assim, conseqüentemente, fazer do campo moral condição suficiente ou privilegiada para interirmos na reestruturação ou reordenação das instituições básicas da sociedade. Refiro-me à incapacidade da maioria das éticas atuais de abranger simultaneamente tanto o nível da socialização quanto a da produção material enquanto âmbitos complementares que constituem a vida social como um todo (cf.. Flickinger,1995,16). Precisamos ter claro, de início, que as normas e valores morais vigentes numa sociedade são o produto de concepções morais que, por sua vez, resultam de uma determinada configuração histórica desta mesma sociedade. Para podermos compreender a natureza de uma sociedade precisamos penetrar em sua lógica interna. Ou seja, compreendermos a íntima ligação entre, de um lado, a esfera da sociabilidade e, de outro, a da produção material para podermos descobrir, inclusive, a autoconsciência que determinada sociedade desenvolve com respeito a suas convicções morais. Neste aspecto, a contribuição de G. W. F. Hegel quanto a tematização desta reciprocidade entre o nível da socialização e o da respectiva base material da sociedade moderna, apresenta-se como indispensável para darmos conta da complexidade desta relação. Em sua *Filosofia do Direito*, este autor procura demonstrar

que o princípio organizador da sociedade liberal moderna – a liberdade - só consegue estruturá-la à medida em que o Direito abstrai-se das condições materiais de existência de seus membros. Ou, em outras palavras, que o direito liberal só consegue garantir a estruturação e o funcionamento desta sociedade à medida em que ele se restringe a garantir o exercício desta liberdade sem levar em consideração a questão da justiça material. A análise de Hegel revelará que a idéia de moralidade na sociedade liberal moderna pressupões a aceitação das estruturas legais e formais como condição básica de sua existência. Isto significa que uma atividade humana, na sociedade atual, é qualificada como moral quando restringe-se ao mero cumprimento das normas legais, sem uma necessária referência a princípios substanciais de legitimação do agir humano (cf.. Hegel,1975,178). Este caráter restritivo da moral moderna foi também denominado de “legalidade da moral”⁶ . A consciência deste caráter restritivo da moralidade moderna parece estar ausente da formulação de John Rawls. No meu entender, qualquer proposta neste campo, limitada à concepção moderna de moralidade, tenderá facilmente a ser instrumentalizada e, inclusive, a tornar-se uma mera forma de administração dos conflitos e contradições inerentes a esta sociedade. Tanto em uma *Teoria da Justiça* como em *O Liberalismo Político* esta natureza da moral moderna é negligenciada. A abordagem “contratual-hipotética” seguramente corre este risco. Ao querer encontrar-se princípios extra-históricos perde-se de vista a natureza da sociedade que se quer reformar, a qual sempre será uma sociedade historicamente determinada e que só consegue se sustentar e se perpetuar por uma peculiar forma de lidar com a reciprocidade entre os princípios que regem tanto o seu nível da socialização quanto o da produção material. A realidade da constituição da sociedade atual, pelo riscos que corremos devido as possibilidades de um catástrofe social e ambiental, está a exigir princípios morais e éticos que nos dêem uma orientação segura quanto ao nosso agir. Contudo, eles só

⁶ A propósito, ver o artigo *A legalidade da Moral, considerações em torno da dupla moralidade da sociedade Liberal* de H. G. Flickinger, numa abordagem sobre esta questão: Veritas, P. Alegre, n.157,março 1995, p.15-26

serão eficazes se sua validade for capaz de abranger os diversos níveis do relacionamento social. A teoria de John Rawls é, sem dúvida, devedora desta preocupação e, conseqüentemente, improdutivo na sua ação. Conceitos como Estado de direito e Democracia constitucional são encarados, nesta perspectiva, como valores indiscutíveis e produtos da necessária evolução histórica das instituições políticas modernas. Não são considerados como conceitos de organização do Estado relativos e adequados a uma correspondente forma de reprodução social implantada por uma determinada classe social. A sua Teoria esquece que estes "direitos" constituíram-se historicamente como resultado de uma determinada revolução: a Revolução Francesa de 1789 que consagrou os direitos reivindicados pela burguesia, indispensáveis a sua sobrevivência como classe social hegemônica. E, portanto, a tentativa de realização de uma sociedade justa implica obrigatoriamente repensar os pressupostos do Estado de direito, ou seja, o predomínio de normas formais e abstratas como condição necessária do funcionamento e da reprodução da sociedade, bem como questionar a mera obediência a elas como condição suficiente para a constituição de uma concepção de moralidade. A existência, portanto, do "Estado de direito" não é um valor inquestionável da sociedade atual, o qual bastaria que fosse contido por normas ou princípios morais para que se garantisse um funcionamento bem ordenado da sociedade. Ele é um conceito correspondente ou adequado uma determinada forma de reprodução social. O Estado de direito assegura direitos, não necessariamente, justiça. A constituição histórica deste conceito, o papel que ele desempenha na sociedade como um todo e o sentido que ele assumiu na comunidade requer uma precisa compreensão.

Falta, por conseguinte, à teoria rawlsoniana um reinterpretção dos conceitos que sustentam o ideal do liberalismo político. Liberdade e igualdade são noções cujo sentido sempre foi relativo a uma determinada configuração histórica da sociedade, da mesma forma que as concepções morais de cada época. Querer colocar-se numa perspectiva meta-histórica; procurar princípios legitimados por situações hipotéticas racionais ou razoáveis, não dispensa a necessidade de penetrar nas causas e origens dos problemas que atormentam a sociedade atual e vislumbram um futuro

de incertezas. Valores e normas morais só lograrão orientar inequivocamente o agir humano se conseguirem ultrapassar o mero âmbito das relações individuais e tornarem-se valores e normas substanciais últimas que alicercem todas as esferas da vida humana, desde o nível econômico material até o nível político social.

Bibliografia

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. S. Paulo: Mestre Jou, 1962.
- FLICKINGER, H. G. *A Legalidade da Moral*. In: *Veritas*, 157, pp. 15-26.
- HEGEL, G. W. *Principios de la Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Sudamericana, 1975.
- MOUFFE, C. *O Retorno do Político*. Lisboa: Gradiva, 1993.
- MATTEUCCI, N. *Dicionário de Política*. Brasília: UNB, 1991.
- RAWLS, J. *Uma Teoria da Justiça*. Brasília: UNB, 1981.
- _____. *El Liberalismo Político*. Barcelona: Crítica, 1997.
- SANCHES, V. *Ética*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1990.
- SCHMITT, C. *O conceito do Político*. Petrópolis: Vozes, 1992 .
- SMITH, A. *A Riqueza das nações*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1978.
- WEBER, M. *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: L. Pioneira. 1989

O CONCEITO DE JUSTIÇA E A JUSTIFICAÇÃO DA VIDA EM SOCIEDADE SEGUNDO DAVID HUME

Gabriel Bertin de Almeida

FACCAR – Faculdade Paranaense

David Hume é conhecido sobretudo por sua teoria do conhecimento, de caráter empirista quanto à origem do conhecimento e cético com relação à possibilidade da metafísica¹. Sua obra é referência obrigatória para todos os que estudam a teoria do conhecimento e os problemas a ela correlatos. De outro modo, sua filosofia política, assim como sua moral, foram estudadas com menos entusiasmo. Apesar disso, a filosofia política de Hume possui certamente relevante importância. Particularmente, com relação à justificação da vida em sociedade, Hume não só trouxe importantes contribuições, mas também serviu para melhor esclarecer e criticar teorias formuladas por filósofos que o precederam. Essas críticas a modelos filosóficos precedentes são valiosas.

Na elaboração do presente trabalho foram utilizados os principais textos políticos de Hume: o livro III do *Tratado da Natureza Humana*, os ensaios reunidos na obra intitulada *Ensaaios Morais, Políticos e Literários* e a *Investigação sobre os Princípios da Moral*. Muito embora o *Tratado* tenha sido rejeitado por Hume como “obra juvenil”, é tal obra importante para que se entenda bem sua filosofia política, como poderemos ver. Utilizar-se-á, ainda, a obra *Teoria, Retórica, Ideologia*, de João Paulo Monteiro, por ser talvez o trabalho nacional publicado mais relevante sobre a política humeana.

Além disso, apesar de Hume ter afirmado que o livro III do *Tratado* independe tanto de sua teoria do conhecimento como de sua teoria das paixões (livros I e II do *Tratado*)², o estudo desses temas demonstra o contrário, isto é, que sua filosofia política possui conexões íntimas com suas teses sobre os problemas relativos ao conhecimento e às paixões. A leitura

¹ Monteiro, J. P. Obra. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 193.

² *TNH*, III, advertência, p. 45. As referências foram retiradas de Hume (1993 – tradução francesa), desde que não exista expressa menção em contrário.

isolada do livro III do *Tratado* é possível, mas sua boa compreensão impõe no mínimo algumas noções da filosofia anterior de Hume.

Não se pretende no presente trabalho analisar de qualquer forma as posições ideológicas e partidárias de Hume, eventualmente verificadas em suas obras, de maneira direta ou residual, mas somente delimitar, através do estudo de suas obras políticas, acima mencionadas, como o filósofo define seu conceito de justiça e justifica a vida em sociedade. Consequentemente, veremos como Hume refuta as teorias contratualistas, ao menos no que se refere ao pacto de união.

2. A origem da vida em sociedade e o conceito de justiça.

Diz Hume que, relativamente a suas necessidades (comida, habitação, habilidade, força...), o homem é, dentre os animais, o que tem menos recursos e que, portanto, depende de maior esforço para conseguilas³. Assim, para suprir essas deficiências e adquirir uma superioridade frente aos outros animais é que o homem vive em sociedade. Três são as vantagens daí decorrentes: (i) pela conjunção de forças, o poder aumenta; (ii) pela repartição de atribuições, a competência se aprimora; (iii) pela assistência mútua, há menos exposição à sorte e aos acidentes⁴.

Mas para que a sociedade possa se formar, além da vantagem que lhe é peculiar, é necessário que os homens tenham consciência dessa vantagem⁵, o que seria impossível aos homens em estado inculto e selvagem, através de simples reflexão sobre o assunto e *sem antes terem experimentado tal situação*, conforme preconizam os defensores do chamado estado de natureza.

Para demonstrar a possibilidade da experimentação da vantagem acima referida, Hume afirma que inicialmente é imperativa uma outra necessidade, que pode ser considerada como “o princípio primeiro e original

³ *TNH*, III, II, II, p. 85.

⁴ *Idem*.

⁵ *Idem*.

da sociedade humana”⁶, que é o apetite sexual entre macho e fêmea, que serve também como princípio de união entre pais e filhos e que possibilita uma união mais numerosa. É, então, “um único elemento da natureza biológica do homem”, isto é, o sexo, puro instinto, “suficiente para impor-lhe uma forma primitiva de vida grupal”⁷, ou seja, a família. Daí o fato da existência desta não ser contingente, mas necessária.

Conforme aponta João Paulo Monteiro, a justificação da origem da sociedade dá-se na obra de Hume de forma fragmentada⁸. No ensaio *Da Origem do Governo* consta que “Nascido em uma família, o homem é obrigado a conservar a sociedade, por necessidade, por inclinação natural e por hábito”⁹. Na segunda *Investigação* Hume refuta o chamado estado de natureza, dizendo que os “seres humanos nascem necessariamente em uma sociedade familiar, pelo menos, e são instruídos pelos pais em alguma regra de conduta e comportamento”¹⁰. São, segundo João Paulo Monteiro, teses isoladas e desacompanhadas de argumentação que as fundamente de maneira completa, motivo pelo qual, nesse aspecto, seria “indispensável” o texto do *Tratado*¹¹.

O que fundamenta o discurso sobre a origem da sociedade é a uniformidade da natureza humana. Nossos hábitos e paixões, assim como nossas associações de idéias, são uniformes e possibilitam uma teoria política da mesma forma que a uniformidade da natureza possibilita a física. Como o empirismo humeano não admite conclusões desvinculadas da observação, e, não sendo possível a observação da origem da sociedade, a solução está em observar “o sujeito humano – diretamente ou através de documentos históricos – e encontrar nestes as causas, ou algumas das causas, desta criação”¹², pois as causas das ações humanas estão em sua natureza e, assim, “Supondo a permanência de, pelo menos, os traços

⁶ *TNH*, III, II, II, p. 86.

⁷ MONTEIRO, J. P., *op.cit.*, p. 49.

⁸ *Ibidem*, pp. 33 a 35.

⁹ *Ensaaios Morais, Políticos e Literários*. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 193.

¹⁰ *IPM*, I, p. 44. As referências foram retiradas de Hume (1995).

¹¹ *Ibidem.*, p. 34.

¹² MONTEIRO, J. P., *op.cit.*, p. 37.

essenciais dessa natureza, torna-se legítimo encontrar nesta as causas da origem da sociedade¹³. Daí a conclusão de João Paulo Monteiro:

“O discurso sobre as origens da sociedade podem assim enunciar, como um dos elementos decisivos dessa origem, uma característica biológica da espécie humana: a incapacidade de sobreviver durante a infância, dada a grande duração desta e a situação desprotegida da criança humana, se os pais não garantirem sua sobrevivência. É um fato fundamental: o homem nasce em uma família – e para sobreviver deve permanecer nela.”¹⁴

Além do que foi acima mencionado, o hábito, como princípio uniforme da natureza humana, após a experimentação da vida em família, decorrência necessária de nosso instinto sexual, na qual se encontra o homem quando nasce, atua decisivamente na viabilização da vida em sociedade, mostrando as vantagens daí decorrentes, impondo sua força no espírito das pessoas. No entanto, o hábito não significa, no caso, um mero habituar-se à cooperação mútua. É mais do que isso, é um problema de conhecimento, pois a formação da sociedade depende de que os homens conheçam as vantagens dela decorrentes. E tal possibilidade, para Hume, só se dá com o auxílio da experiência e pelo hábito.

Portanto, o instinto sexual e o papel do hábito são os argumentos detalhadamente expostos no *Tratado* que servem como princípios de união entre os homens, na medida em que são aspectos uniformes de nossa natureza. As observações constantes nas outras obras, acima referidas, só vêm a confirmar o que deve ser considerado original na teoria política humeana, que é o fato de partir, “não atomisticamente da consideração dos indivíduos isolados, como na teoria de Hobbes, (...), mas do indivíduo já situado no grupo familiar”¹⁵.

Estabelecido que o homem é um “ser familiar”, Hume passa a afirmar que a natureza humana possui, entre outras, duas paixões, o

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Ibidem*, pp. 37/38.

¹⁵ MONTEIRO, J. P., *op.cit.*, p. 39.

egoísmo e a generosidade¹⁶, que podem impossibilitar a convivência entre os homens. E essa divergência de paixões (entre generosidade e egoísmo), que implica em divergência de ações, é um perigo à continuação da sociedade, devido à fragilidade da proteção dos bens de cada um.

Três são as espécies de bens que possuímos: a satisfação interior do espírito, a satisfação exterior do corpo e o gozo das posses adquiridas pelo trabalho e pela sorte¹⁷. O usufruto do primeiro esta "perfeitamente assegurado a todos"¹⁸. O segundo pode nos ser tirado, mas não é útil a quem dele nos priva. Assim, somente o terceiro tipo de bem é exposto à violência e também passível de transferência aos outros¹⁹. Além disso, esses bens não existem ou não estão disponíveis em quantidade suficiente para satisfazer a todos, de modo que sua precariedade e raridade são o maior obstáculo para a manutenção da sociedade.

É natural nos homens, em sua estrutura espiritual, primeiro uma maior preocupação com ele mesmo, segundo com sua família e, de maneira bem mais fraca, com as pessoas que lhes são estranhas. E a idéia primitiva de moralidade é igualmente parcial na medida em que é reprovável o ato de quem negligencia sua família em favor de um estranho. Assim, essa idéia primitiva de moralidade, ao invés de remediar a parcialidade de nosso espírito, apenas com ele se conforma²⁰.

Pelo exposto, a solução para a parcialidade de nosso espírito não é natural. Logo, é artificial. Assim, como os homens nascem pelo menos em uma família e são nela educados, desde logo tomam consciência, através da ação do hábito, dos benefícios da vida em grupo e da conversação e, para mantê-la, devem dar estabilidade às posses. E o artifício que dá estabilidade às posses tem, diz Hume, origem na convenção, que, por sua vez, deriva da inventividade dos homens e da ação do hábito. E essa convenção refere-se às regras de justiça, que provêm de um interesse comum que implica na definição de regras de conduta, interesse esse que

¹⁶ *TNH*, III, II, II, p. 86, 87 e 101.

¹⁷ *TNH*, III, II, II, p. 88.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ *Idem*.

²⁰ *TNH*, III, II, II, p. 89.

surge quando é mutuamente formulado e conhecido, produzindo um comportamento que lhe corresponda.

A justiça é então o que Hume chama de “virtude artificial”, porque depende da adoção de um sistema de condutas que faça com que ela tenha sentido, isto é, que faça com que ela seja benéfica. Ela não é como o amor e o ódio, por exemplo, virtudes naturais que independem de qualquer artifício ou regra. Só depois de instituída é que a justiça passa a ser “naturalmente” aprovada²¹.

A origem da justiça está, portanto, nas convenções humanas, pois sua necessidade deve-se aos inconvenientes originados da oposição entre alguns atributos de nosso espírito e da situação dos objetos exteriores. Os referidos atributos do espírito são o egoísmo e a generosidade limitada, e a situação dos objetos exteriores é a de sua facilidade em mudar de mãos somado à sua raridade em relação às necessidades e desejos humanos²².

Pelo exposto, vê-se que para a justificação da vida em família basta o instinto sexual. Para a justificação da vida em sociedade é necessário, ainda, a força do hábito, a existência dos fatores externos mencionados, relativos à raridade dos bens cuja posse é pretendida e, ainda, um artifício: a convenção que determina as regras de justiça. Assim, pode-se dizer que, diferentemente da família, cuja existência é necessária, a vida em sociedade é contingente, eis que depende também de fatores externos.

Por esses motivos, a regra que visa à estabilidade da propriedade é tão evidente para Hume que se pode considerar como o primeiro estado do homem um estado social, pois é difícil crer que o homem tenha ficado no chamado estado de natureza por muito tempo²³. Assim, o estado de natureza deve ser considerado tão fictício quanto a “idade de ouro” inventada pelo “poetas”, onde, ao invés de guerras, violência e injustiça, havia a mais intensa paz e tranquilidade²⁴.

²¹ *TNH*, III, III, VI, p. 250.

²² *TNH*, III, II, II, p. 95.

²³ *TNH*, III, II, II, p. 93.

²⁴ *TNH*, III, II, II, pp. 94/95.

Como a justiça é, para Hume, uma virtude, e como tal tem origem nas paixões, é certo que ela não deriva de uma relação de idéias, mas se funda nas impressões. Além disso, os homens usualmente não procuram o interesse público de maneira natural, pela benevolência; pelo contrário, muitas vezes buscam seus próprios interesses, particulares, sem as precauções devidas. No entanto, o interesse e, conseqüentemente, os prazeres que ele proporciona, conforme a teoria humeana das paixões, sempre está presente nas ações humanas, de forma que a justiça deve nele se fundar de algum modo. Com isso, pode-se dizer que a definição de justiça está metodologicamente limitada, primeiro porque se trata de uma questão de fato e, em segundo lugar, porque deve ter por base a teoria humeana das paixões e do entendimento²⁵.

E o motivo primeiro da instituição da justiça é o interesse próprio, representado pelo desejo de fruir determinado objeto. Por isso, pode-se dizer que o interesse próprio fundamenta a obrigação *natural* de justiça²⁶. Mas a procura da satisfação desse interesse próprio muitas vezes suprime as regras de justiça. É que nos homens não há inclinação natural para a defesa do interesse público, mas somente do interesse próprio. Como a procura deste último instauraria uma violência generalizada, devem ser "artificialmente" instituídas as regras de justiça. Por isso, a teoria das paixões humeana afirma que a paixão dominante é o interesse próprio ou pessoal, movido pelo desejo de objetos capazes de dar prazer ao sujeito, de maneira direta. Para que houvesse uma defesa natural do interesse público seria necessária uma nova paixão, pelo bem público, o que não se dá, segundo Hume, com frequência, *pois os homens têm por característica preferir um proveito imediato a algo mais distante*. Assim, o interesse público exige uma análise mais atenta, pois não é a própria estabilidade da sociedade que é prazerosa e auto-suficiente. "O que é objeto da paixão são as *consequências* dessa estabilidade, ou seja, a situação do grupo social

²⁵ MONTEIRO, J. P., *op.cit.*, p. 50.

²⁶ *TNH*, III, II, II, p. 100.

em que se torne possível a fruição tranquila e segura dos objetos que produzem prazer²⁷.

É importante notar que a observância das regras de justiça nas sociedades familiares é mais forte do que nas sociedades mais numerosas²⁸. Depois de verificarem que a sociedade é necessária para a satisfação de suas paixões, os homens passam naturalmente a respeitar determinadas regras. No entanto, nas sociedades mais numerosas os prejuízos causados pelos atos contrários à convenção, isto é, às regras de justiça, são mais dificilmente verificados, pois “se perdem num campo de experiência mais complexo”²⁹. Por isso, o interesse no respeito às regras de justiça é menor. Assim, inicialmente, a convenção quanto às regras de justiça é conveniente a todos, para que possam viver em sociedade e colher os benefícios que dela decorrem. Quando os prejuízos causados pela transgressão das regras que determinam a manutenção das posses tornam-se mais difíceis de ser verificados, o interesse perde sua força como paixão determinante da justiça. Como toda ação é motivada por uma impressão, perdendo força essa impressão, diminui-se sua qualidade de crença e, assim, no caso em análise, o interesse pela justiça parece diminuir, possibilitando-se o aparecimento de outros interesses e sentimentos, mais próximos e vivos. Assim, nas sociedades mais numerosas, pode-se muitas vezes perder de vista o interesse que nos faz seguir as regras da justiça. No entanto, continuamos a sofrer as injustiças cometidas pelos atos dos outros e, mesmo quando o ato injusto não nos diz respeito, continua nos incomodando³⁰.

Nesses casos, a perda de força do interesse na manutenção das regras de justiça nas sociedades mais numerosas torna o sentimento de *simpatia* mais relevante, pois possibilita o sentimento de desagrado em situações que não afetam o interesse pessoal das pessoas. Por isso, “uma *simpatia* pelo interesse público é a fonte da aprovação moral que

²⁷ Monteiro, J. P., *op.cit.*, p. 64.

²⁸ *TNH*, III, II, II, p. 100.

²⁹ Monteiro, J. P., *op.cit.*, p. 67.

³⁰ *TNH*, III, II, II, p. 100.

acompanha essa virtude”³¹. No entanto, a simpatia “é fraca demais para controlar nossas paixões; mas tem força suficiente para influenciar nosso gosto, e para nos dar os sentimentos de aprovação ou de condenação”³². A passagem de John Rawls, abaixo transcrita, serve para ilustrar o que é essa *simpatia* pelo interesse público, chamada de *aprovação*:

“Para simplificar podemos supor, como faz Hume algumas vezes, que a aprovação é um tipo específico de prazer que se origina mais ou menos intensamente diante da contemplação do funcionamento das instituições e de suas conseqüências para a felicidade daqueles que nelas estão engajados. Esse prazer especial é o resultado da compreensão da situação dos outros. Na explicação de Hume, ele é literalmente uma reprodução, em nossa experiência, das satisfações que reconhecemos que os outros sentem.”³³

Assim, em resumo, o interesse próprio é a paixão dominante que determina as regras de justiça, como obrigação natural. Observam-se essas regras porque delas dependem a manutenção da sociedade, o que é interesse de todos. Aqui o interesse próprio e o público confundem-se³⁴. Nas sociedades mais numerosas, o interesse próprio permanece, porém “menos vivo”, tendo importante papel a *simpatia* pelo interesse público, como fonte de aprovação moral da justiça. E essa simpatia “é um princípio absolutamente distinto do desejo,... que tem como conseqüência ser possível sentir desagrado perante ações que em nada afetam o interesse pessoal do sujeito”³⁵. Aqui há apenas uma coincidência entre a simpatia e os interesses da sociedade.

³¹ *TNH*, III, II, II, p. 101.

³² *TNH*, III, II, II, p. 540. Citação da tradução para o português, realizada por Déborah Danowski. São Paulo: Unesp, 2001. A passagem citada não consta da tradução francesa utilizada.

³³ RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 202.

³⁴ Monteiro, J. P., *op.cit.*, p. 71.

³⁵ *Idem*.

Como se vê, a simpatia é um princípio que não leva em conta o desejo interessado, embora se funde também em um princípio de prazer. A conduta que determina a simpatia continua sempre vista a partir do agrado ou desgosto perante estímulos recebidos do meio social. Assim, o respeito à justiça não se deve mais exclusivamente ao desejo interessado, mas sim ao desgosto sentido frente atitudes que não dizem respeito ao interesse pessoal, isto é, a atitudes onde somente se compartilha o desgosto do outro.

3. Considerações sobre o utilitarismo em Hume.

Diante do que foi exposto no item precedente, um problema que logo se põe é o que diz respeito ao fato da moral humeana ser ou não uma teoria utilitarista e, se for, em que medida é. João Paulo Monteiro, depois de dissertar sobre o papel da simpatia na teoria de Hume, afirma, com Vaughan, que seria uma “grosseira simplificação atribuir à teoria humeana da justiça um caráter puramente utilitarista”³⁶. Talvez tal afirmativa seja em parte correta, mas, de qualquer modo, merece ser melhor analisada, sobretudo no que se refere à palavra “puramente” (utilitarista). Inicialmente, deve-se dizer que a afirmação do utilitarismo da moral humeana não é uma grosseria, pois se trata de uma teoria obscura nesse aspecto, conforme será visto. A inserção do conceito de simpatia na teoria certamente é o ponto que pode suscitar controvérsias sobre esse pretensão utilitarismo. Se não fosse por tal conceito, não haveria maiores problemas em classificá-la dessa forma. E isso porque a simpatia diz respeito a situações que não se relacionam com o interesse pessoal das pessoas. Portanto, sua inclusão parece tornar a teoria mais distante de uma posição de características utilitaristas. Vejamos.

Nas sociedades familiares, onde os homens já percebem a importância da vida em sociedade e da observância das regras artificiais de justiça, impera o interesse próprio de cada um, que é capaz de determinar a ação no sentido da manutenção das referidas regras, em benefício também

³⁶ Monteiro, J. P., *op.cit.*, p. 70.

do interesse público. Nessas sociedades poder-se-ia falar em uma moral utilitarista, pois as ações regem-se exclusivamente pelos desejos, pelo que nos dá felicidade, ou seja, pelo que nos é útil de algum modo. Nossos interesses pessoais e, sobretudo, o desejo de fruir objetos, compõem aqui o que Hume chama de obrigação natural de justiça.

No entanto, ações derivadas somente de interesses pessoais, mesmo depois de convencionadas as regras de justiça, não permitem que se viva em sociedade quando esta é mais numerosa. Por isso, a virtude da justiça depende também de algo que possa suprir o conflito gerado pelos interesses privados de cada um. E esse algo que pode determinar a obrigação moral de justiça é a simpatia, que somente coincide com o interesse público, pois é uma espécie de sentimento de compaixão, ou de solidariedade pela situação do outro, que acaba por flexibilizar a obrigação natural de justiça, baseado no interesse individual. Em razão disso, a teoria de Hume parece ocupar uma posição *sui generis* em relação ao utilitarismo, pois o conceito de justiça é bipartido em obrigação natural e moral, a primeira com características utilitaristas e a segunda aparentemente não.

Assim, o utilitarismo ou não da moral humeana parece relacionar-se diretamente com a forma evolutiva da sociedade em que se insere. Nas sociedades familiares, onde é mais fácil verificar-se o prejuízo causado pelas transgressões às regras de justiça, o interesse pessoal determina as ações e a justiça como obrigação natural, podendo-se falar, portanto, em utilitarismo. Já nas sociedades mais numerosas não, pois a simpatia desempenha papel fundamental na determinação do que é justo. Note-se que tanto o interesse pessoal nas sociedades mais numerosas quanto a simpatia nas sociedades familiares estão sempre presentes, independentemente do número de conviventes, mas a impressão que corresponde a cada um tem sua força conforme a sociedade seja familiar ou numerosa.

Apesar desses “indícios”, que dizem não ser a moral humeana “puramente utilitarista”, é comum ver-se interpretações da teoria humeana como a que segue:

“Ele (Hume) até reivindicou que propriedade e *só propriedade* é um assunto objeto de justiça...

Hume também deduziu justiça de ‘utilidade pública’. Desigualdade nos haveres é justa porque é útil. Podemos imaginar dois casos – e casos extremos – onde propriedade (desigualdade em haveres) *qua* justiça perde sua utilidade social: a situação de *abundância absoluta* e a situação de *escassez absoluta*... Assim, em Hume o conceito de justiça reduz-se à idéia de ‘a cada um de acordo com seu direito à propriedade’³⁷.

Leituras como a de Agnes Heller, acima transcrita, rotulam a teoria humeana como puramente utilitarista. No entanto, com a introdução do conceito de simpatia, Hume indica que não “deduziu” a justiça somente da utilidade pública, e muito menos somente do direito à propriedade. A manutenção da propriedade tem base utilitarista *somente* no que diz respeito à uma obrigação natural de justiça. Aliás, a passagem de Heller acima transcrita demonstra a falta que faz a análise do *Tratado* no estudo da teoria de Hume. Na bibliografia utilizada por Heller em sua obra, cujo trecho acima foi transcrito, só se vê a presença da segunda *Investigação*. Daí sua afirmação de que o conceito de justiça em Hume baseia-se exclusivamente na utilidade. Realmente, várias passagens da segunda *Investigação* afirmam que a utilidade, e sobretudo a utilidade pública, é o que determina o conceito de justiça³⁸. No entanto, essa obra não situa adequadamente, como o faz o *Tratado*, o papel da simpatia, sobretudo nas sociedades mais numerosas, onde os prejuízos causados por atos contrários às regras de justiça são mais dificilmente sentidos. Na segunda *Investigação*, a benevolência e a simpatia em regra são tratadas de maneira isolada, independentemente da sociedade em que se contextualizaria. Porém, como se viu, o conceito de justiça em Hume é bipartido, dependendo diretamente da sociedade analisada, eis que seu conteúdo varia com a percepção do prejuízo causado pelos atos deletérios praticados. Na referida

³⁷ HELLER, A. *Além da Justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998, p. 247/248.

³⁸ *IPM*, pp. 32, 35, 41/42, 60, 63, 99, entre outras.

obra, Hume dedica um capítulo à benevolência, que seria uma virtude, ou um sentimento, próximo à simpatia, mas tal conceito não está amparado por uma teoria coesa como está a simpatia situada no *Tratado*. E isso porque Hume dedicou-se menos na segunda *Investigação* a problemas políticos do que no *Tratado*, embora tenha dedicado naquele um capítulo a problemas especificamente políticos (“Da sociedade política”). Como o conceito de simpatia depende da estrutura da sociedade política, deve ser situado em um contexto que a explique.

Em que pese entender-se com frequência que a moral humeana é utilitarista, acredito que uma afirmação nesse sentido é correta somente com as ressalvas acima mencionadas. Ademais, a teoria humeana parece apresentar ainda outras características antagônicas ao utilitarismo: há tempos vivemos em sociedades numerosas, desde muito antes da época de Hume, e o que nos interessa, se não há um princípio moral universal absoluto, é a moralidade em sociedades tais quais as em que vivemos, moralidade esta, que, segundo depreende-se dos argumentos já expostos, não poderia ser considerada sem restrições como utilitarista, em virtude do papel da simpatia. Além disso, para Hume, uma ação, para ser moral, independe de seu resultado, justamente porque a moralidade está no motivo que determina a ação. Seria esse mais um indício de que a teoria humeana não afirma ter o conceito de justiça bases unicamente utilitaristas.

Quanto a esse último argumento, porém, poder-se-ia afirmar, ainda, em defesa do utilitarismo mais radical da tese de Hume, que não haveria incompatibilidade entre utilitarismo e consequencialismo, isto é, uma ação moralmente louvável poderia não depender do resultado e ao mesmo tempo ser útil. Dar-se-ia tal hipótese quando se considera no próprio motivo da ação a utilidade. Assim, pouco importaria seu resultado. Então, poder-se-ia dizer que a ação que aprova a justiça com base na simpatia pelo interesse público já leva em conta, em seu motivo, o aspecto utilitário, no sentido de que uma pessoa age, por simpatia, da mesma forma que gostaria que outras pessoas agissem com relação a ela. Entendida dessa maneira, a teoria de Hume poderia ser classificada de “puramente utilitarista”. Hume, é preciso dizer, faz algumas afirmações que dão suporte a esse entendimento, tal como: “Ora, só temos essa consideração ampla

pela sociedade em virtude da simpatia; conseqüentemente, é esse princípio que nos leva a sair de nós mesmo, proporcionando-nos tanto prazer ou desprazer ante caracteres que sejam úteis ou nocivos para a sociedade quanto teríamos se eles favorecessem nosso próprio benefício ou prejuízo.”³⁹

No entanto, como já afirmado, tanto o interesse pessoal nas sociedades mais numerosas, quanto a simpatia nas sociedades familiares, estão sempre presentes, independentemente do número de pessoas nelas existentes. Logo, a natureza humana permanece a mesma. Nas sociedades mais numerosas, a utilidade, baseada no interesse próprio, continua a ser perseguida, embora a impressão a ela correspondente tenha muito menos força. E a simpatia acaba por determinar a justiça, como obrigação moral, justamente devido a essa perda de força. Assim, em resumo, a utilidade continua sendo pretendida, mas o que determina decisivamente as regras de justiça é a simpatia, e não essa utilidade.

Para enfrentarmos frontalmente o problema devemos nos perguntar: a simpatia não leva em conta ela própria a utilidade? Hume não responde a essa questão. Por isso, uma tentativa de resposta exige algumas considerações.

Inicialmente, deve-se dizer que a simpatia pode ser vista como uma qualidade (alguém é simpático: bem humorado, atencioso etc.) ou como um sentimento (sentimos algo em relação a um objeto)⁴⁰. A simpatia a que se refere Hume diz respeito ao sentimento de simpatia, e não à simpatia como qualidade. Nesse sentido, “ter simpatia é sentir juntos, ou do mesmo modo, ou um pelo outro”⁴¹. Daí seu valor moral, “pois já é sair, pelo menos parcialmente, da prisão do eu”⁴². Comte-Sponville diz ser a compaixão uma espécie do gênero simpatia, pois é “simpatia na dor ou na tristeza, em outras palavras, é participar do sentimento do outro”⁴³. A

³⁹ *TNH*, III, III, VI, p. 201.

⁴⁰ COMTE-SPONVILLE, A. *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, pp. 115/116.

⁴¹ *Idem*.

⁴² *Idem*.

⁴³ *Op.cit.*, p. 117.

análise dessa espécie de simpatia talvez nos mostre o caminho para responder à pergunta acima formulada.

Sentimos compaixão pelo sofrimento dos outros, não importa a causa desse sofrimento. Ainda que o sofrimento tenha se dado por algo reprovável, ainda assim se pode sentir compaixão. "Todo sofrimento,... é um mal, e um mal moral, não decerto por ser ele moralmente condenável (há muitos sofrimentos inocentes, outros virtuosos ou heróicos), mas por ser sempre moralmente lastimável"⁴⁴. Assim, são indiferentes à simpatia as razões da aprovação ou não do ato, pois o que interessa é o sentimento que decorre do que vemos os outros sentir. "Compartilhar o sofrimento do outro não é aprová-lo nem compartilhar suas razões, boas ou más, para sofrer; é recusar-se a considerar um sofrimento, qualquer que seja, como um fato indiferente..."⁴⁵. A utilidade de determinado ato, sendo ou não motivo de aprovação, é indiferente à simpatia. Por isso, não se pode dizer que a simpatia já leva em conta ela própria a utilidade.

O sentimento de simpatia, como reflexo dos sentimentos que vemos nos outros, não se dá por algo que necessariamente nos favoreça de algum modo. Diz Hume que a simpatia é um sentimento ou atração que alguém sente em relação à outra pessoa, a um objeto ou a uma idéia⁴⁶. Quando diz que a comodidade de uma casa, a fertilidade de um campo ou a força de um cavalo formam a principal beleza desses objetos, quer dizer que "o objeto que chamamos de belo agrada apenas por sua tendência a produzir um certo efeito"⁴⁷, que, nos exemplos dados, são qualidades que lhes dão utilidade. No entanto, chama-se também de belo muitas outras qualidades das pessoas e das coisas que nada têm de útil. Podemos simpatizarmos com a beleza das formas de uma casa, com o cheiro de um campo ou com a cor de um cavalo, sendo que tais características não têm nenhuma utilidade. Tal beleza nos agrada da mesma forma e gera em nós um sentimento de simpatia semelhante. O efeito que gera a simpatia

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ *Op.cit.*, p. 118.

⁴⁶ Hume diz que "essa preocupação se estende para além de nossa espécie". *TNH*, III, II, I, p. 80.

⁴⁷ *TNH*, III, III, VI, p. 198.

continua sendo um princípio de prazer. Assim, além da utilidade de determinado ato ser indiferente à simpatia, não há diferença entre simpatia por algo que nos é útil e simpatia por algo inútil, o que reforça a falta de consideração da utilidade no motivo que determina a simpatia. Podemos sentir simpatia tanto por algo útil quanto por algo inútil, mas, no primeiro caso, não é a utilidade que a determina.

Assim, pode-se afirmar que apenas acidentalmente há uma coincidência entre interesse público e a aprovação derivada da simpatia. Vale dizer novamente que não é a própria estabilidade da sociedade que é prazerosa. O que nos dá prazer são as consequências dessa estabilidade, que torna possível a fruição dos objetos que produzem prazer. Por isso, não há prazer que determine a ação tendo em vista o bem público e daí a grande importância da simpatia, “princípio muito poderoso da natureza do homem”⁴⁸, que permite que se estenda nossos sentimentos para além do que nos é útil.

Por esses motivos, não se pode afirmar que, na teoria de Hume, a utilidade já estaria contida no motivo da ação, isto é, no sentimento que a determina, que, no caso da simpatia, é o sentimento pelo sentimento dos outros, e não por algo que nos favoreça. Desse modo, é uma tarefa difícil caracterizar a teoria de Hume como “puramente utilitarista”. Essa ambiguidade e hesitação contida na palavra “puramente” devem-se à bipartição do conceito de justiça em obrigação natural e moral. De qualquer forma, acredito ser mais correto dizer que a teoria humeana tem traços utilitaristas, embora não seja “puramente utilitarista”. Aliás, o que importa não é rotulá-la de maneira exata, mas sim explicitar seu funcionamento interno.

Do que foi exposto pode-se concluir também que há uma diferença de enfoque entre o *Tratado* e a segunda *Investigação* quanto ao conceito de simpatia. Acredito ter o *Tratado* situado melhor o conceito de simpatia, tornando-o inteligível dentro do contexto do desenvolvimento da sociedade. Embora haja efetivamente essa diferença de enfoque, discordamos das opiniões que entendem que as duas obras tratam de duas teorias morais

⁴⁸ *TNH*, III, III, VI, p. 248.

distintas⁴⁹. O *Tratado* apenas dá luz ao conceito de simpatia de maneira a melhor esclarecer a moral e a política humeana.

4. A ininteligibilidade da promessa antes da convenção quanto às regras de justiça e a refutação do contratualismo como pacto de união.

Prosseguindo-se no desenvolvimento da teoria de Hume, vê-se, assim, que não há motivo natural (real ou universal) de justiça, pois a natureza não estabelece condições necessárias e inevitáveis para sua ocorrência, e como toda ação justa deve originar-se de um motivo justo, que a precede, a justiça não tem origem na natureza, mas se dá de forma artificial, pelas convenções humanas⁵⁰. É necessário dizer que Hume utiliza o termo “virtude artificial” somente para opô-lo ao termo “virtude natural”, pois em um outro sentido da palavra “não há princípio do espírito humano que seja mais natural do que um senso de virtude, de modo que não há virtude mais natural que a justiça”⁵¹. A espécie humana é inventiva e uma invenção evidente e necessária é natural, pois deriva de princípios originários sem intervenção do pensamento e da reflexão⁵². Portanto, apesar de Hume chamá-las de artificiais, as regras de justiça não são arbitrarias, pois são “leis de natureza”, se assim se entender por natural o que é comum a uma espécie⁵³. Na teoria das paixões humeana atuam o desejo de fruir um objeto e o prazer produzido por sua fruição. Se esta última, que implica em relação de propriedade, depende da convenção (artifício), é evidente que a primeira impressão, referente ao desejo de fruir, também dela depende.

Quanto à delimitação do conceito de convenção e de promessa, Hume afirma que o cumprimento da última não é natural, pois uma

⁴⁹ José Oscar de Almeida Marques citando Selby-Bigge. IPM, p. 13.

⁵⁰ *TNH*, III, II, I, p. 82.

⁵¹ *TNH*, III, II, I, p. 83.

⁵² *Idem*.

⁵³ *Idem*.

promessa não seria inteligível antes das convenções humanas e, mesmo que assim não fosse, dela não se seguiria nenhuma obrigação moral⁵⁴.

A convenção "é um ato da vontade, que não absolutamente 'é', mas *deriva* da consciência, comum aos membros do grupo, de que entre os interesses pessoais de cada um deles existe um interesse que todos partilham"⁵⁵. Assim, a convenção, que não é arbitrária, mas natural, é apenas um sentido geral do interesse comum, onde a ação do hábito, pela experiência repetida, gera a crença nos benefícios causados pela instituição da sociedade. A noção de justiça é uma consequência da convenção, pois a "necessária anterioridade do *fato* da posse estável em relação à *idéia* da justiça é uma evidente consequência da teoria humeana do sujeito"⁵⁶. E isso porque a relação de propriedade dá-se em dois tempos: primeiro alguém toma posse do objeto e, em segundo lugar, outro acredita nisso e obedece, reconhecendo o direito do primeiro⁵⁷; da idéia do objeto ligada à idéia do sujeito nasce a relação de propriedade, devido ao fato da convenção ter atribuído àquele sujeito a posse permanente do objeto. Assim, se a idéia de justiça depende inicialmente da posse estável, porque surge da necessidade de tutelar essa posse, só pode ser posterior à convenção, pois a noção de posse e sua estabilidade inexistem antes dela. Por ser natural no homem dar preferência a si mesmo e a seus próximos, e não a abster-se das posses dos outros, a posse e sua estabilidade não são uma relação natural, mas sim moral, fundadas na justiça⁵⁸.

⁵⁴ *TNH*, III, II, V, p. 121.

⁵⁵ Monteiro, J. P., *op.cit.*, p. 57.

⁵⁶ Monteiro, J. P., *op.cit.*, p. 59.

⁵⁷ GIANOTTI, J. A. O socialismo sem lugar. *In: Caderno Mais! In: Folha de São Paulo* de 27 de maio de 2001, p. 18.

⁵⁸ "Nossa propriedade não é senão aqueles bens cuja posse constante é estabelecida pelas leis da sociedade, isto é, pelas leis da justiça. Portanto, aqueles que usavam as palavras *propriedade*, *direito* e *obrigação* sem antes ter explicado a origem da justiça,... estão cometendo uma falácia grosseira, mostrando-se incapazes de raciocinar sobre um fundamento sólido. A propriedade de alguma pessoa é um objeto a ela relacionado; essa relação não é natural, mas moral, e fundada na justiça". *TNH*, III, II, II, p. 91.

As relações pessoais interessadas distinguem-se das relações não interessadas, pelo uso, nas primeiras, de “uma certa fórmula verbal inventada”⁵⁹: a *promessa*, que é a aprovação das relações interessadas. Uma resolução é um ato do espírito que exprime as promessas⁶⁰. Quem diz “eu prometo” afirma que vai realizar certo ato e ainda se sujeita a uma sanção. O motivo do cumprimento das promessas é o interesse em não sofrer tal sanção. A teoria humeana das paixões afirma que a obrigação deriva de um artifício, que não é simplesmente racional⁶¹. Por isso, para Hume, a obrigação referente ao cumprimento das promessas só é inerente ao ser humano após o artifício, ou seja, a promessa só faz sentido após a convenção, quando o homem já vive em sociedade. Sendo a convenção necessariamente anterior à atribuição de propriedade, conforme visto acima, e sendo ainda a propriedade anterior às regras de justiça, tem-se que a convenção deve ser anterior às regras de justiça, de forma que não se poderia pensar em uma promessa, e sobretudo na necessidade de seu cumprimento, se já não se conhecesse as referidas regras de justiça, e, particularmente, a que se refere à necessidade do cumprimento dos pactos realizados.

Como a moralidade, segundo Hume, depende de um sentimento, quando uma ação nos agrada de alguma forma, dizemos que essa ação é virtuosa; quando negligenciá-la ou não a colocar em prática nos desagrade de alguma maneira, dizemos que estamos obrigados a ela⁶². Assim, além de ser a promessa necessariamente posterior ao artifício, mesmo que ela fosse inteligível antes da convenção, não implicaria em obrigação moral: uma promessa cria uma nova obrigação; uma nova obrigação pressupõe novos sentimentos; a vontade não cria sentimentos novos; logo, nenhuma

⁵⁹ *TNH*, III, II, V, p. 127.

⁶⁰ *Idem*.

⁶¹ “Para a teoria humeana, a fidelidade é uma atitude ditada pelo entendimento, não enquanto faculdade autônoma, mas enquanto faculdade produtora do raciocínio que indica a conduta capaz de melhor satisfazer a paixão fundamental, dadas certas condições sociais concretas”. Monteiro, J. P.. *Op.cit.*, p. 99.

⁶² *TNH*, III, II, V, p. 122.

obrigação resulta naturalmente de uma promessa⁶³. Somente o senso de dever ou de moralidade poderia justificar o cumprimento de uma promessa. Como já visto, a moralidade depende de algum motivo anterior, diferente desse senso de moralidade. Portanto, se o cumprimento da promessa depende do sendo de moralidade, e não de outro motivo, ela não revela nenhuma obrigação moral, de modo que não teríamos qualquer inclinação em observá-la⁶⁴. Pelo exposto, viu-se que não há inclinação natural, distinta do senso de moralidade, capaz de gerar fidelidade ao cumprimento das promessas. Além disso, conforme já esclarecido, somente os sentimentos morais impõe obrigação, o que não ocorre com os sentimentos interessados. Assim, sendo a promessa uma fórmula verbal utilizada nas relações pessoais interessadas, não implica obrigatoriedade. A fidelidade não é o que Hume chama de virtude natural e, por isso, as promessas não têm nenhuma força antes das convenções humanas. Essas convenções são inventadas pelos homens e têm seu fundamento nas necessidades e interesses da sociedade⁶⁵.

Hume pretende, assim, refutar as teses contratualistas quanto à justificação da vida em sociedade. Entre os filósofos que se filiam ao contratualismo, há os que afirmam que não só o governo é instituído por um contrato, mas também a sociedade. Assim, o contrato social desdobrar-se-ia em pacto de união (*pactum societatis*) e pacto de sujeição (*pactum subiectionis*)⁶⁶. Como se pode verificar, no presente trabalho mostrou-se a refutação de Hume ao contratualismo no que se refere a um pacto de união, ou seja, ao pretensão pacto para a formação da sociedade, e não ao contrato social em geral, muito embora Hume procure refutar o contratualismo em qualquer hipótese, tema que será objeto de outro trabalho.

⁶³ TNH, III, II, V, p. 123.

⁶⁴ TNH, III, II, V, p. 124.

⁶⁵ *Idem*.

⁶⁶ BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. "Jusnaturalismo". *Dicionário de Política*. 4ª edição. Brasília: Edunb, 1992, p. 658; e BOBBIO, N.; BOVERO, M. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. Ed. Brasiliense. 1986, p. 66.

Bibliografia

- BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. 4ª edição. Brasília: Edunb, 1992.
- COMTE-SPONVILLE, A. *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GIANOTTI, J. A. O socialismo sem lugar. *In: Folha de São Paulo* de 27 de maio de 2001, Caderno Mais!, pp. 18/19.
- HELLER, A. *Além da Justiça*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.
- HUME, D. *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Trad. de João Paulo Gomes Monteiro e Armando Mora D'Oliveira. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. *Investigação sobre o entendimento humano*. Trad. de Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- _____. *Traité de la nature humaine*. Trad. de Philippe Saltel. Paris: GF-Flamarion, 1993.
- _____. *Tratado da natureza humana*. Trad. de Déborah Danowski. São Paulo: Unesp, 2001.
- _____. *A Treatise of Human Nature*. L.A. Selby-Bigge 2nd edition. Oxford: Clarendon Press (Oxford University Press), 1978.
- _____. *Uma investigação sobre os princípios da moral*. Trad. de José Oscar de Almeida Marques. Campinas: Unicamp, 1995.
- MONTEIRO, J. P. *Teoria, Retórica, Ideologia*. São Paulo: Ática, 1975.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

