

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

# **DISSERTATIO**

**REVISTA DE FILOSOFIA**

**NÚMERO 19-20**



## Apresentação

A presente edição especial da revista *Dissertatio* reveste-se de uma significação muito especial, pois chegamos ao seu vigésimo número. A revista do Departamento de Filosofia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Pelotas surgiu, com efeito, no ano de 1995, reunindo, em seu número inicial, fundamentalmente, artigos de autores ligados ao Curso de Filosofia da UFPel. De fato, o surgimento de *Dissertatio* estava inserido nas comemorações do décimo aniversário de criação do curso de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas.

Dez anos depois, podemos oferecer aos leitores esta edição especial que reflete o crescimento da revista e do curso que ela representa. De fato, a revista que, inicialmente, buscava mostrar a produção filosófica dos docentes do Departamento de Filosofia, foi modificando seu perfil, uma vez que, sem deixar de lado seu propósito inicial, buscou cada vez mais reunir importantes contribuições de nomes significativos do pensamento filosófico não apenas do Brasil, mas também de outras nações.

Esta edição especial que celebra os vinte anos de criação do curso de Filosofia da Universidade Federal de Pelotas é o reflexo do crescimento do próprio curso. Se hoje *Dissertatio* pode ter a honra de oferecer aos seus leitores um tão grande número de contribuições de notáveis pesquisadores brasileiros e do exterior isto deve-se, fundamentalmente, aos contatos mantidos pelos professores do curso de Filosofia, particularmente em seus estudos de doutorado e pós-doutorado, mantidos no Brasil e no exterior. Esta edição especial quer mostrar que a revista *Dissertatio* e o curso de Filosofia que ela representa estão enfrentando o desafio de realizar um qualificado trabalho de produção filosófica. Agradecemos, pois, a todos aqueles que – na UFPel ou fora dela – tem nos ajudado nesta tarefa.

*Prof. Dr. Manoel Vasconcellos*

## Lista de Colaboradores

### *Filosofia Antiga*

Pierre Aubenque (Université de Paris IV)

Enrico Berti (Università di Padova)

Jean-Luc Périillé (Université de Montpellier)

Alonso Tordesillas (Université de Provence, Aix-Marseille I)

Marco Zingano (USP)

### *Filosofia Medieval*

Claudia D'Amico (Universidad de Buenos Aires)

Luis Alberto De Boni (PUCRS)

Gregorio Piaia (Università di Padova)

Roberto Pich (PUCRS)

### *Filosofia Moderna*

Clademir Araldi (UFPel)

Agemir Bavaresco (UCPel)

Hans-Georg Bensch (Universität Hannover)

Walter Jaeschke (Ruhr Universität Bochum)

### *Filosofia Contemporânea*

Peter Baumann (University of Aberdeen)

Delamar José Volpato Dutra (UFSC)

Scarlett Marton (USP)

## ARISTÓTELES ERA COMUNITARISTA?<sup>1</sup>

Pierre AUBENQUE

*Université de Paris IV*

*Centre Léon Robin*

No vivo debate que existe hoje, notadamente nos Estados Unidos, entre comunitaristas e liberais, é bem conhecido que, se os liberais apóiam-se, em geral, sobre a filosofia política dos modernos, em particular sobre a teoria rousseauiana do contrato social, a maior parte dos comunitaristas, de Michael Sandel e Alasdair MacIntyre a Michel Walzer e Charles Taylor, reivindica a filosofia prática de Aristóteles, de maneira que se pode considerar o comunitarismo como uma das formas do “neo-aristotelismo” contemporâneo<sup>2</sup>. O comunitarismo é, de um modo geral, uma reação contra o universalismo das teorias modernas dos direitos do homem, ao que ele opõe os direitos específicos dos homens pertencendo, em primeiro lugar, a uma comunidade determinada, consistindo o primeiro destes direitos na afirmação de sua própria identidade cultural e a recusa de dissolvê-la numa universalidade, fosse ela racional. Será facilmente reconhecida a atualidade não somente filosófica, mas também socio-política deste debate que alimenta largamente a discussão e contribui para determinar a prática social, tanto no interior das sociedades desenvolvidas quanto nas do terceiro mundo. Como Aristóteles ainda hoje permanece uma autoridade seja para os progressistas, seja para os conservadores (esta divisão não cobrindo de nenhuma maneira a distinção precedente, mas esgotando de algum modo o campo das posições concernidas), não é, talvez, sem interesse perguntar, mesmo se a questão é, em muitos

---

<sup>1</sup> Este artigo foi originalmente publicado, em francês, na obra *En torno a Aristóteles* (homenaje al Professor Pierre Aubenque). Coordenadores: Ángel Ávares Gomez, Rafael Martínez Castro. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp. 31-43.

<sup>2</sup> Cf. VOLPI, Fr. art. Philosophie pratique. In: *Dictionnaire d'éthique et philosophie morale*, Paris, 1996, pp. 1136.

sentidos, anacrônica, de qual lado Aristóteles se engajaria neste debate entre comunitaristas e liberais.

Para precisar os termos da discussão, me apoiarei sobre uma excelente caracterização do comunitarismo que encontro no livro de Carlos Thiebault sobre *Los limites de la comunidad* (Madrid, 1993, p. 143)<sup>3</sup>. Segundo ele, os pensadores comunitaristas, na sua crítica do programa liberal, têm em comum os seguintes pressupostos:

- 1) “A prioridade das noções de bem sobre os acordos de justiça”.
- 2) “A crítica ao eu sem atributos do pensamento atomista liberal”, e
- 3) “A inevitabilidade dos determinantes contextuais e históricos, na forma de valores comunitários e tradições”.

Eu gostaria de examinar se, e em qual medida, estas três teses podem reivindicar a filosofia prática de Aristóteles. Examinarei primeiro a segunda e a terceira, deixando para o fim a questão essencial da justiça.

## I

Em se tratando do estatuto do indivíduo em relação à comunidade política, somos inevitavelmente remetidos às diversas definições ou caracterizações do “próprio” do homem que encontramos em Aristóteles. As mais célebres situam-se no começo da *Política*, onde é afirmado que “o homem é por natureza um animal político” (I, 2, 1253a 3) e que, *por esta razão* (sou eu que sublinho), ele é “de todos os animais, o único a possuir a linguagem (*logos*)” (1253a 10). A relação de finalidade entre a posse da linguagem e a natureza política do homem é claramente afirmada: é para permitir-lhe participar da vida política que a natureza, que “não faz nada em vão” (1253a 9-10), deu ao homem a linguagem. Esta se distingue da simples voz (*phōnē*), que

---

<sup>3</sup> Cf. também a esclarecedora apresentação do debate em Maria Pilar Gonzáles Altable, “Liberalismo vs. Comunitarismo (John Rawls: una concepción política del bien)”. *Doxa*, 17-18 (1995), pp. 117-135.

encontramos também em certos animais: a voz permite manifestar o prazer e a dor, mas somente a linguagem (*logos*), permite “significar o que é vantajoso e nocivo e, por conseguinte, o justo e o injusto” (1253a 15). Se é verdadeiro que a linguagem é um próprio do homem, compreender-se-á, também, que seja um próprio do homem ter “a percepção do bem, do mal, do justo”. Ora, “ter tais noções em comum, é o que faz uma família e uma cidade (*polis*)” (a 18-19). É pelo fato de possuir a linguagem que o homem tem percepção das noções morais e, possuindo os homens esta percepção em comum com outros homens, eles constituem com estes uma comunidade, seja familiar, seja política.

Mas a questão que se coloca é saber qual a natureza do vínculo, do qual o *logos* é a expressão, entre a comunidade política (à qual a comunidade familiar está subordinada) e a percepção comum dos valores. Trata-se para o homem de aderir aos valores que são os da comunidade onde o acaso o fez nascer? Neste caso, não se vê que papel caberia ao *logos*, se não o de registrar passivamente, e sem crítica, os costumes da tribo para fazer disto as normas da ação individual. Mas parece que Aristóteles atribui ao *logos* uma função mais elevada, que é a de deliberar, e de deliberar em comum, sobre o que é bom ou justo de fazer ou não. Isto não é claramente afirmado aqui, mas resulta do fato que a pertença à comunidade, que é também uma comunidade de valores, não é nunca automática; ela implica, com efeito, duas condições: a necessidade e a capacidade. Um indivíduo autárquico que, tal qual um deus, bastaria-se-ia a si mesmo, não teria necessidade da mediação comunitária para ser o que ele é ou realizar suas virtualidades. Mas, ao contrário, não pode fazer parte de uma comunidade um indivíduo incapaz de “comunicar” (*koinonein*). A pertença à comunidade implica, da parte do indivíduo, a vontade e a capacidade de comunicar, de compartilhar, de partilhar, de participar<sup>4</sup>. Certo, é a natureza do homem

---

<sup>4</sup> Na linha 1253a 28, traduzo o verbo *koinonein* por “comunicar”, e não, como o fazem outros tradutores, por “pertencer a uma comunidade” (P. Pellegrin) ou “viver em comunidade” (J. Aubonnet). Se o entendêssemos assim, o propósito de Aristóteles seria tautológico: somente um homem capaz de pertencer a uma comunidade pode pertencer a uma comunidade, Aristóteles diz mais: somente um homem capaz de comunicar com outros homens, que partilham a mesma

que o faz animal político e comunitário, mas a natureza é o oposto de uma determinação mecânica; ela é uma potencialidade que pede para ser atualizada e, no caso da natureza humana, ela só pode sê-lo por uma atitude ativa do homem. Por este meio, explica-se o paradoxo aparente que faz com que a comunidade, embora seja natural, tenha necessidade de ser fundada, instituída, por um “primeiro legislador” (1253a 30). Este será “a causa dos maiores bens” se, e somente se, esta instituição da cidade obedece às considerações de justiça: pois a justiça é “a ordem da comunidade política”, *politikēs koinonias taxis* (1253a 34).

A interpretação desta última expressão nos introduz, diretamente, no debate contemporâneo. É necessário entender, no sentido em que se trataria de um genitivo subjetivo, que o justo é a ordem que emana da comunidade política, toda comunidade política possuindo, por conseqüência, sua ordem própria, eventualmente diferente da ordem de outras comunidades do mesmo gênero? Ou é necessário entender, no sentido de um genitivo objetivo, que a justiça é a ordenação da comunidade política, esta ordem resultando, por conseguinte, não da naturalidade histórica e contingente desta comunidade, mas de um princípio mais elevado, universal e racional, que se impõe a esta comunidade, como se impõe, por direito, da mesma forma, a todas as outras? Parece que o contexto, que insiste sobre o caráter ativo da participação do cidadão na cidade, e da instituição da cidade por um legislador justo, vá antes neste segundo sentido, o de uma determinação intencional, portanto racional e universalizável, das regras da justiça que devem pôr ordem na cidade. É, álias, neste mesmo sentido que, como veremos, Aristóteles define a “virtude” da justiça no livro V da *Ética a Nicômaco*.

Portanto é claro que, para Aristóteles, a *polis* não é uma agregação artificial de indivíduos naturalmente solitários, que somente acederiam à vida política por um contrato, em que cada um só alienaria sua independência sob a condição da representação de uma utilidade mais elevada: logo, Aristóteles não é liberal no sentido da modernidade.

---

capacidade, pode com eles constituir uma comunidade. É a comunicação que funda a comunidade, não o contrário. A pertença é a conseqüência, não a causa, da participação.

Não é a solidão (como em Rousseau), mas é a participação na comunidade que é para ele “natural”. Mas esta participação é ativa e voluntária: a prova disto é que o indivíduo pode escapar, seja por excesso, se ele é um ser quase divino, “um deus entre os homens”, que seria ele mesmo a Lei<sup>5</sup>; seja por falta, caso no qual ele recai na bestialidade. No caso mais freqüente, o homem, que é “por natureza” um animal comunitário, atualiza esta tendência natural; mas esta atualização tem necessidade de ser auxiliada e orientada pelo *logos*.

## II

O segundo traço do comunitarismo é a afirmação do particularismo das diversas comunidades concretas, inevitavelmente submetidas à determinações contextuais e históricas. Para Aristóteles também, há como uma particularidade e uma individualidade das diferentes cidades. A comunidade é, por definição, finita. A comunidade reúne, mas dentro de limites, que são as condições mesmas da partilha: não se pode tudo partilhar com todos. A idéia de comunidade aberta é contraditória. Mas quais são os limites da comunidade? O que constitui a identidade de uma comunidade?

Aristóteles aborda expressamente esta questão, especialmente no livro III da *Política*.

O território aparece como a primeira condição da unidade e da identidade de uma comunidade. A comunidade política é, em primeiro lugar, a partilha de um território. O território, por definição limitado, não deve ser nem demasiado grande, nem demasiado pequeno. Se é demasiado pequeno, não é auto-suficiente economicamente. Se é demasiado grande, falta aos cidadãos a consciência de pertencer à mesma comunidade: pode bem se tratar então de um povo (*ethnos*), mas não de uma *polis*. Aristóteles cita o exemplo da Babilônia, aglomeração tão desmesuradamente grande, que no terceiro dia da tomada da cidade, toda uma parte dela mesma não havia se apercebido. A continuidade territorial não é suficiente para assegurar a comunidade de destino sem

---

<sup>5</sup> *Pol.* III, 13, 1284a 10-14. É uma das razões pelas quais “um deus” não tem a necessidade de viver em comunidade (*Pol.* I, 2, 1253a 28-29).

a qual não há cidade una. O ideal é o de um “território que se pode abarcar com um só olhar”<sup>6</sup>.

A unidade territorial é, portanto, uma condição necessária à existência da cidade, mas não é suficiente. Então, é a unidade étnica que faz a comunidade política? Aristóteles examina esta questão na *Pol.* III, 3, 1276a 33: “É preferível que a cidade seja composta de um só povo (*ethnos*), ou de vários?” Mas ele não atribui muito importância à questão, pois é claro que os indivíduos que povoam uma cidade nascem e morrem, que há, por conseguinte, uma renovação contínua, que entretanto não afeta a continuidade da cidade. Dir-se-á, então, que, em todo o caso, a filiação deveria constituir o critério de pertença a uma comunidade determinada? Mas Aristóteles ironiza sobre o que chamaríamos hoje a lei do sangue, segundo a qual é cidadão o que é nascido de dois pais eles mesmos cidadãos. Este critério é, a rigor, inaplicável, pois em qual avô ou bisavô parar? Seria necessário remontar ao infinito para provar a cidadania de qualquer cidadão que seja, o que reduz ao absurdo a regra da filiação: “Não é possível aplicar também aos primeiros habitantes ou aos fundadores de uma cidade, a definição do cidadão como nascido de um cidadão e de uma cidadã” (III, 2, 1275b 32-34).

As cidades gregas conheciam e praticavam um outro meio de acesso à cidadania: a naturalização. Mas Aristóteles (que era ele próprio um estrangeiro em Atenas) não aprecia além da medida, o afluxo dos estrangeiros em uma comunidade já instituída, pois “eles foram nutridos sob outras leis e isto, no dizer de alguns, não é vantajoso para uma boa legislação, nem para o excesso da população” (VII, 6, 1327a 14-15), Aristóteles refere-se às vivas discussões que haviam levantado em Atenas os decretos de Clístenes, que, após a expulsão dos tiranos e em reação contra a sua política, tinham “naturalizado muitos estrangeiros e escravos residentes” (III, 2, 1275b 36), criando assim uma grande massa de neocidadãos (*neopolitai*). Aristóteles afirma que se pode pensar o que se quer dos decretos de Clístenes, mas, na medida em que foram um ato jurídico, é necessário aplicá-los e respeitar seus

---

<sup>6</sup> *Pol.* VII, 5, 1327a 2ss.

efeitos. O essencial não é saber quem é o cidadão, mas se ele o é justa ou injustamente, isto é, em virtude ou não da lei.

Logo, a cidadania não é fundada sobre a raça, mas sobre a lei. As considerações étnicas não estão ausentes da reflexão política de Aristóteles, mas elas são a posteriori e não têm caráter normativo. É um fato que, por mais distante que remontemos no tempo, povos determinados vivem em regiões determinadas e que esses povos têm, cada um, sua característica própria. Os povos do Norte são corajosos, mas pouco inteligentes, de maneira que são incapazes de comandar. Os da Ásia são inteligentes, mas sem coragem, o que os predispõe a viver na escravidão. Entre os dois, há os gregos, “o povo do meio”, que possuem as qualidades de uns e outros, o que os torna mais aptos que outros a levar uma vida livre sob as melhores instituições políticas. Seria ainda necessário que dessem a si mesmos estas boas instituições e que, especialmente, vencessem sua tendência à atomização das cidades e adotassem uma constituição única, *mia politeia*, para toda a Grécia: somente neste caso eles poderão legitimamente comandar aos outros (VII, 7, 1327b 19-33). No momento em que escreve, Aristóteles deplora que isto não seja ainda o caso<sup>7</sup>.

Não se vê aqui nada que justifique, pela pluralidade das etnias e das características nacionais, uma pluralidade de comunidades aderindo à diferentes sistemas de valores, mas todos igualmente legítimos na sua diferença – o que é, hoje, a tese dos comunitaristas. Aristóteles pensa que há formas de organização política melhores que outras, mesmo se é verdadeiro que os povos são mais ou menos predispostos delas se aproximar. O problema político é encontrar, fora de toda pertença étnica, a melhor constituição possível para todos os povos, a que cada comunidade deveria poder, de fato, realizar.

O que faz a unidade, e mesmo a identidade própria de uma comunidade, é sua constituição (*politeia*). Aristóteles examina este ponto em detalhe, bem como as conseqüências que dele decorrem., no

---

<sup>7</sup> Sobre o problema da unidade constitucional da Grécia, tal como Aristóteles o invoca, cf. EHRENBERG. *Alexander and the greeks*, Oxford, 1938, e WEIL, R. *Aristote et l'histoire*, Paris, 1960 (em particular, pp. 411-415).

capítulo 3 do livro III da *Política*. Quando uma democracia, por exemplo, se estabelece no lugar de uma oligarquia ou de uma tirania, a cidade já não é mais a mesma, conquanto seus habitantes permaneçam os mesmos. Inversamente, a cidade permaneceria a mesma se habitada por outros homens, desde que sua constituição permanecesse a mesma. Aristóteles admite duvidar – questão que perdeu hoje sua atualidade – que um regime democrático sucedendo a um regime tirânico deva honrar os engajamentos assumidos pelo regime precedente, já que a identidade da cidade mudou.

O que é, então, uma constituição? Não é um contrato concluído em vista de uma utilidade, como sustentava o sofista Licofron; não é suficiente, com efeito, para que haja uma *polis*, que homens se reúnam para fazer trocas ou permutas comerciais, ou ainda para se proteger contra um inimigo: ”a cidade não é uma comunidade de lugar, estabelecida a fim de se evitar as injustiças mútuas e permitir as trocas” (III, 9, 1280b 30-31); a cidade é mais do que isto: ela é “uma comunidade de vida feliz (*eu zen*)” (1280b 34), isto é, da qual o fim é uma vida perfeita e autárquica para as famílias que a compõe. “O fim da cidade, é a vida feliz” e as relações que ela permite instituir são “a obra da amizade, pois a amizade é a escolha refletida (*probairensi*) de viver junto” (1280b 38-40).

Esta determinação do justo político como um conjunto de regras livremente estabelecidas pela instituição política em função não somente do viver junto, mas também da felicidade de seus cidadãos, é perfeitamente universal ou universalizável. Ela não leva em conta os particularismos locais que, fundados na territorialidade, são tão somente a condição necessária, mas não suficiente, da comunidade política. Em lugar algum Aristóteles afirma que a comunidade tenha uma história própria que poderia dar-lhe uma identidade distinta; a comunidade é definida antes por seu *telos*, sua finalidade, e este *telos* é o mesmo para todos, a saber, a felicidade.

De onde vem a idéia segundo a qual Aristóteles, em oposição às teorias modernas do direito natural, enraíza as normas políticas e morais, não em uma idéia abstrata do homem, mas na realidade histórica dos costumes tal qual ela se realiza em um povo, isto é, nisto que Hegel nomeia *Sittlichkeit*, moralidade concreta distinta da *Moralität*

universal e abstrata? Certo, é verdade que Aristóteles recusa a concepção segundo a qual a *polis* seria um agregado de indivíduos, um tipo de artefato, justificável apenas na medida em que seria o instrumento indireto de uma utilidade ou mesmo de uma finalidade moral individual. Hegel observou, com razão, que Aristóteles “se opõe diretamente ao princípio moderno, que parte do indivíduo, e segundo o qual o indivíduo dá seu sufrágio, e faz com que seja apenas pelo seu sufrágio que possa nascer uma comunidade”<sup>8</sup>. Para dizê-lo nos termos do debate contemporâneo entre liberais e comunitaristas, o bem da cidade é, para Aristóteles, um bem substancial, não procedural, e ele está, neste sentido, muito distante do liberalismo dos Modernos. De resto, é a ausência que Hegel deplorava na concepção grega de Estado: “A liberdade civil é ... um momento necessário que os Estados antigos não conheciam”<sup>9</sup>.

A *polis* é, portanto, para Aristóteles, uma totalidade orgânica e natural. Mas é necessário acrescentar – o que seguidamente esquecem os comentadores de inspiração hegeliana – que a natureza que funda a realidade da *polis* é, como toda *physis*, um *telos* e não um dado histórico que produziria efeitos necessários. A natureza humana participa desta teleologia geral da natureza, mas, além disto, o elemento de indeterminação que introduz a liberdade humana faz com que a natureza do homem seja uma natureza inacabada – *natura inchoata* como dirá Cícero<sup>10</sup> -, que tem a necessidade da cultura para produzir seus frutos mais perfeitos<sup>11</sup>. Na ordem da vida em comum, o instrumento

---

<sup>8</sup> HEGEL, G. W. F.. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke*, ed. Suhrkamp, vol. XIX, p. 225.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 228.

<sup>10</sup> CÍCERO. *De Finibus*, IV, 13 (trata-se de um texto onde Cícero expõe o ponto de vista dos peripatéticos).

<sup>11</sup> Cícero, seguindo aqui Teofrasto, o primeiro dos discípulos de Aristóteles, ilustra o paradigma da vinha: a vinha, ser natural, mas cuja natureza é inacabada, tem necessidade de cultura e de cuidados (*cura*) para produzir as virtualidades mais altas das quais sua natureza é capaz. Da mesma maneira, o homem tem necessidade de sabedoria (*sapientia*) e de razão (*ratio*) para realizar sua natureza (*De Finibus*, IV, 14 e V, 14). Compreende-se daí que a cidade situa-se na intersecção da natureza e da cultura: instituição natural (o homem é

desta cultura é o *logos*, a palavra trocada, e mais particularmente a deliberação (*bouleusis*), que permite aos cidadãos reunidos tomar, após um exame dos argumentos a favor e contra, a decisão mais razoável a cada vez para o bem maior da comunidade<sup>12</sup>. É somente por estas mediações racionais que a natureza humana pode realizar suas virtualidades mais elevadas. Esta natureza, mesmo se ela é perfectível e mais ou menos acabada aqui ou ali, é, enquanto fim, a mesma para todos os homens: não há, por conseguinte, nenhum espaço neste momento para o reconhecimento das diferenças naturais que dariam lugar a constituições e a sistemas jurídicos diversos, incompatíveis entre eles e, entretanto, igualmente legítimos.

Há, certamente, diferenças entre as comunidades, mas Aristóteles se esforça em ordená-las e, num sentido, eliminá-las, buscando para todas a melhor constituição possível (*ariste politeia*), que não permitiria suprimir as fronteiras entre as comunidades, mas dar uma estrutura a cada uma e um modo de governo idêntico ou, pelo menos, análogo.

Poder-se-ia objetar que Aristóteles invoca seguidamente a diversidade das opiniões correntes no domínio prático. Assim ele nos diz na *Ética a Nicômaco* (I, 1, 1094b 14ss) que “as coisas belas e as coisas justas que são o objeto da política dão lugar à tais divergências e à tais incertezas que parecem existir somente por convenção e não por natureza”. Mas esta última tese só é verdadeira em aparência. O filósofo político deve abster-se de proceder de forma apodítica, à maneira dos matemáticos, mas nada o impede de raciocinar, mesmo se é de modo

---

por natureza um animal político), ela não tem menos necessidade da vontade e da inteligência dos homens para tornar-se o que ela é.

<sup>12</sup> Uma deliberação preliminar não é requerida para fundar a cidade. Aristóteles rejeita a tese de Antifon, segundo a qual as leis seriam o resultado de um contrato (*homologia*) (Diels, *Vorsokr.* 87 B 44, col. 1-2). Mas se o quadro da cidade é bem dado pela natureza, as decisões particulares que a cidade deve tomar têm de ser objeto de um consensus, ao menos majoritário, consecutivo a uma deliberação. Cf. P. AUBENQUE, *Aristote et la conception délibérative de la démocratie*. In: *The concept of democracy and its problems*, Atas do VII Symposium da FISP (Ankara, janeiro 1998), ed. por I. Kuçuradi, Ankara, 1998.

ainda esquemático (*typoi*), a partir do que se produz o mais freqüentemente (*bos epi to polu*) (1094b 19-21). Da mesma forma, os homens professam opiniões diferentes sobre a felicidade, que alguns situam no prazer, outros na riqueza, outros nas honras, outros, enfim, no bem transcendente (*EN*, I 2). Mas todas estas opiniões não se equivalem, e Aristóteles leva em consideração as “que são as mais difundidas e parecem ter um fundamento racional (*echein tina logon*)” (1095 a 30). Aristóteles chega a definir a felicidade de uma maneira que é suscetível de estabelecer o consenso entre todos: a felicidade “consiste numa atividade da alma conforme a excelência (*arete*) própria do homem e, no caso de uma pluralidade de excelências ou virtudes, conforme à mais excelente e perfeita dentre elas” (*EN* I, 6, 1098a 16-18).

### III

A análise precedente mostra que, contrariamente ao que sugere MacIntyre, nada indica que as virtudes aristotélicas correspondem aos modelos ou paradigmas ligados a uma certa civilização e suscetíveis de variar de uma comunidade a outra no espaço e no tempo.

Eu tomarei aqui somente o exemplo da justiça, importante para nosso propósito, pois a justiça é a virtude da ordem e, em particular, da ordem política. Sem poder entrar no detalhe das análises dadas por Aristóteles no livro V da *Ética a Nicômaco*, eu gostaria de insistir sobre o alcance universal, universal porque natural, da definição aristotélicas das espécies de justiça. É verdade que, contrariamente ao que afirmam os liberais modernos, a justiça é para Aristóteles uma virtude substancial, mais fundamental que os acordos aos quais ela poderia ocasionar. As regras de justiça não são o resultado de um procedimento contratual, pelo qual os homens fixariam as regras de sua vida em comum. Estas regras não derivam da convenção, e nem mesmo de um consenso espontâneo, ou ainda de um contrato tácito, isto é, em todos estes casos não derivam de um procedimento que fundamentaria sua validade relativa, ela mesma revogável segundo o mesmo procedimento (por exemplo, o procedimento do voto). As regras de justiça são normas, os *nomoi*, mas que derivam da *physis*, quer dizer, da natureza das coisas e do homem.

Este caráter natural, universalizável, resulta claramente do fato que a justiça, nas suas duas formas propriamente políticas, é fundada em princípios matemáticos: o da igualdade geométrica ou proporção no caso da justiça distributiva, e o da igualdade aritmética no caso da justiça dita comutativa ou corretiva (*diorthotike*)<sup>13</sup>.

No primeiro caso, trata-se do princípio segundo o qual os bens dos quais dispõe a cidade e as funções sociais, assim como as honras que lhes são próprias, devem ser repartidas entre os cidadãos proporcionalmente ao valor<sup>14</sup> (*axia*) de cada um dentre eles. O princípio é claramente matemático, mas alguma incerteza parece ser introduzida na sua aplicação pelo recurso à variável do “valor”. Longe de dar uma definição objetiva deste, Aristóteles parece abandonar a definição de valor às diferentes concepções que se faz dele nos diferentes regimes políticos: “Os democratas dizem que o valor é a liberdade, os partidários da oligarquia, a riqueza, ou a nobreza da raça, e os defensores da aristocracia, a virtude” (EN V, 6, 1131a 26-28). Este texto pareceria ir no sentido de um relativismo das regras de justiça, tal como sustenta hoje MacIntyre; poder-se-ia perguntar com ele, a partir do momento em que é questão de justiça e de regras de direito racionais: *Whose justice? Which Rationality?*<sup>15</sup> e poderia se defender a tese seguinte: “Nenhuma tradição pode pretender a uma superioridade racional sobre uma outra. Pois toda tradição tem sua própria idéia, inerente, do que é a superioridade racional sobre assuntos tais como a racionalidade prática e a justiça, e os adeptos de cada tradição julgarão em função desta idéia ... Todo o debate racional fundamental só pode ter lugar no interior de uma tradição e não entre as diferentes tradições”<sup>16</sup>. Mas não é assim que Aristóteles pensa: se tomamos o

---

<sup>13</sup> Cf. AUBENQUE, P. The twofold natural foundation of justice according to Aristotle. In: *Aristotle and moral realism*, ed. By R. Heinaman (The Keeling colloquia I). Londres: 1995, pp. 35-47.

<sup>14</sup> N.T.: ou *mérito*.

<sup>15</sup> É o título de uma obra publicada em 1988 por A. MACINTYRE (University of Notre Dame). Tradução em português: *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* São Paulo: Loyola, 1991.

<sup>16</sup> *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*, p. 374 (N.T.: cf. a tradução francesa utilizada pelo autor. *Quelle justice? Quelle Rationalité?* Paris: PUF, 1993).

exemplo crucial das tradições ligadas à regimes políticos – democracia, oligarquia, aristocracia -, nada impede de comparar, em nome de uma instância superior que é o *logos*, estas tradições e de avaliar sua respectiva racionalidade. No caso presente, é provável que Aristóteles conceda uma superioridade – independente de toda tradição particular – à aristocracia, governo dos melhores, que define o valor da virtude. Mesmo se na *Política*, Aristóteles pondera um pouco este juízo, acordando a preferência a um regime misto, a *politeia*, mescla de aristocracia e democracia, permanece o fato que seu objetivo é o de estabelecer uma hierarquia objetiva de constituições, universalmente válida, pois liberada de todo prejulgamento ligado à história e ao costume.

É um outro problema saber se a pluralidade das opiniões não têm de ser respeitadas numa sociedade que diríamos democrática. A pluralidade legítima das opiniões e interesses que, por um lado, elas refletem, encontra o lugar de sua expressão na assembléia deliberante (*boule*). Mas a deliberação (*bouleusis*) permite ultrapassar esta pluralidade: a assembléia não fica exposta à opiniões adversas; após ter ouvido e comparado os argumentos prós e contras, ela procede a uma escolha (*prohairesis*), que é a decisão unívoca em fazer o que parece mais sensato.

No caso da justiça comutativa ou corretiva, a determinação matemática da regra é ainda mais evidente. Nas relações entre pessoas, toda ofensa ao direito deve ser reparada pelo juiz sob a forma de uma igualização: restituição em caso de roubo, indenização no caso de lesão ou de um homicídio e, em ambas situações, punição do culpado para compensar o sofrimento que ele infligiu a outrem. Aristóteles precisa que, para aplicar estritamente esta regra, o juiz deve julgar da mesma maneira qualquer que seja a qualidade e a classe social da vítima e do culpado (V, 7, 1132a 1-6). Ele não deve dar preferência a ninguém e tratar as partes “como iguais”, isto é, como iguais perante a lei. Mesmo que a distribuição dos bens e honras possa ser aritmeticamente desigual, pois ela leva em consideração o valor e o mérito desiguais das pessoas, existe uma esfera, a da vida privada, onde os homens são todos intrinsecamente iguais, portadores dos mesmos direitos individuais e, em particular, de um direito igual para todos de possuir e de ver reconhecidos um certo número de bens elementares: a integridade

física, a vida, a saúde, a propriedade, a boa reputação, o respeito de si mesmo. Em relação ao direito de possuir estes bens elementares, não há discriminação legítima, o que impede tanto os privilégios fundados sobre a filiação ou sobre a riqueza, quanto a pretensão, avançada hoje pelos comunitaristas, de conceder direitos adicionais ou discriminações “positivas” aos indivíduos pertencentes aos grupos minoritários.

Restaria para analisar uma passagem invocada pelos que crêem encontrar em Aristóteles uma teoria do direito natural concreto, respeitosa da diversidade de tradições e circunstâncias e, por consequência, ele mesmo diversificado, em oposição ao direito natural abstrato e universal invocado pelas modernas teorias dos direitos do homem. É o texto do capítulo 10 do livro V da *Ética a Nicômaco*, que distingue o justo ou direito político (*dikaion politikon*) e o justo ou direito natural (*dikaion phusikon*). Alguns dizem que só há o justo político, isto é, próprio a cada cidade, pois as normas jurídicas são variáveis de um país a outro e parecem, por conseguinte, fixadas por convenção (*nomoi*), antes que fundadas por natureza (*phusei*). Aristóteles objeta a esta tese, que a variabilidade não se opõe à naturalidade e que, ao contrário, a universalidade pode não ser sinal de naturalidade: se a ambidestria fosse universalizada entre os homens pela coação de uma educação contra a natureza, ela não seria, entretanto, natural. Inversamente, as regras do direito, universais no seu princípio, podem ser particularizadas na sua formulação e no nível das regras de aplicação, sem cessar, contudo, de serem naturais. Aristóteles parece querer dizer que o direito positivo, se não pode ser deduzido do direito natural, não deve jamais estar em oposição a este. O direito positivo ocupa legitimamente o espaço que o direito natural não determina, porque este espaço é indiferente à natureza e é desde logo abandonado sem inconveniente ao costume: assim o é, por exemplo, o montante da fiança a pagar para a libertação de um prisioneiro ou – para tomar um exemplo mais atual – a forma ou o montante dos impostos. Mas a diversidade das legislações fiscais de um país a outro não contradiz em nada o princípio do direito natural, segundo o qual o cidadão deve contribuir, proporcionalmente à sua fortuna, para as despesas ocasionadas pela defesa e administração do Estado. Compreende-se, portanto, conclui Aristóteles, que “as regras do direito que não são fundadas sobre a natureza, mas sobre a vontade do homem, não são em todos os lugares as mesmas, pois a forma de

governo não o é”. Aristóteles admite como um fato a variedade das constituições, que dependem em parte do costume e da história própria dos diferentes povos, mas ele acrescenta imediatamente: “Entretanto há, tão somente, uma única forma de governo que é, em todos os lugares, naturalmente a melhor” (V, 10, 1135a 3-7)<sup>17</sup>.

No momento mesmo em que ele reconhece uma certa diversidade natural – pois fundada sobre diferenças naturais de caracteres e de situações – das formas de organização da vida social, Aristóteles mantém a exigência teleológica de uma excelência única, que transcende, pelo menos tendencialmente, a diversidade de fato.

A filosofia política de Aristóteles é uma filosofia de inspiração naturalista, que se opõe claramente ao formalismo e ao proceduralismo dos modernos. Mas o naturalismo não conduz, necessariamente, ao relativismo. Pois a natureza não é somente um dado, que seria, de fato, diversificado, mas um *telos*, que no homem, animal racional, toma a forma de um fim a atingir em comum, de uma tarefa coletiva a realizar. Esta tarefa e o *logos* que é seu instrumento, são os mesmos para todos os homens.

Mas o *logos* aristotélico – é sem dúvida a originalidade do seu conceito em relação à razão dos modernos – só atinge o universal pelas mediações da palavra trocada, da deliberação em comum sobre os meios, da discussão racional. É o *logos* que se diversifica e se pluraliza através da diversidade dos modelos aretológicos e das formas aceitáveis de constituição. Em consequência, seria contrário à inspiração de

---

<sup>17</sup> Nesta passagem, entendo dorovante “em todos os lugares” (*pantachou*) no sentido óbvio de: em todos os lugares. Eu tinha inicialmente tentado dar à *pantachou* o sentido distributivo de “em cada lugar” (o que justificaria uma pluralidade de constituições, das quais cada uma seria, a cada vez, naturalmente a melhor para o povo considerado). Mas devo, hoje, reconhecer que esta interpretação combina mal com o contexto, que admite a variedade do que é natural, mas afirma a unicidade teleológica do que é naturalmente o melhor. Cf. meu artigo citado à nota 13 (“The twofold natural foundation of justice according to Aristotle”, p. 44, nota 13) e, no mesmo volume, o comentário de Troels Engberg-Pedersen, pp. 55-56 (que vê na passagem discutida “one of the clearest statements of his moral realist position”).

*Filosofia – ICH/UFPe, vinte anos.*

Aristóteles querer fixar esta pluralidade propriamente dialética, porque desejada pelo *logos*, numa justaposição de identidades insulares, monológicas e exclusivas.

**Tradução:** *João Hobuss* (UFPe – Capes/Cofecub)  
e  
*Agemir Bavaresco* (UCPe)

# THE CONCEPT OF «FIRST» IN ARISTOTLE'S *METAPHYSICS*

Enrico BERTI  
*Università di Padova*

## 1. A singular convergence: from analytical philosophy to Platonism

A problem much discussed by Aristotelian scholars concerns the unity of metaphysics, i. e. of the science described in the work of the same title. This science is presented in fact by Aristotle himself on the one hand as science of being *qua* being, i. as «universal» (*katholon*) science, called afterwards «ontology» (*Metaph.* IV 1), and on the other hand as a science of unmovable substances, i. e. the «first (*prôtê*) philosophy», called by himself theology (more precisely «theologic», an adjective which probably implies the substantive «science», cf. *Metaph.* VI 1, 1026 a 19). But Aristotle then claims that they are the same science, which would be «universal in this way, because it is first» (1026 a 30-31: *katholou houtôs hoti prôtê*)<sup>1</sup>. This unity appeared hardly justifiable to P. Natorp, who did not hesitate, in order to defend the concept of metaphysics as ontology, to remove from the text many passages, where the first philosophy is identified with theology<sup>2</sup>. It was then denied by W. Jaeger, who explained the presence of two different conceptions of metaphysics in the same work by attributing them to two distinct chronological phases<sup>3</sup>; and it was denied also by P. Aubenque, who, rejecting the developmental explanation, admitted the contemporary presence in the Aristotelian text of both conceptions and denounced an unresolved contrast between them<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup>Cf. *The Complete Works of Aristotle*, The revised Oxford translation, ed. by J. Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1985.

<sup>2</sup> NATORP, P. Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik, *Philosophische Monatshefte*, 24, 1888, pp. 37-65 and 540-574.

<sup>3</sup> JAEGER, W. *Aristoteles*. Berlin: Weidmann, 1923.

<sup>4</sup>AUBENQUE, P. *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris: P.U.F., 1962.

An attempt to defend the unity of Aristotelian metaphysics was made more than 40 years ago by G. Patzig, a German scholar with an analytical education, who used for this purpose an Aristotelian theory which was been the object of much attention by analytical English philosophy, i. e. the concept of «paronymy», identified by Patzig himself, as by some preceding English scholars, with the concept of «to be said in relation to one thing» (*pros hen legesthai*)<sup>5</sup>. As a matter of fact the two concepts for Aristotle do not coincide perfectly, because paronymy, which is defined in *Cat.* 1, 1 a 12-15, and 8, 10 a 32-b 1, as a particular case of homonymy, exists only among things which have different names, though derived from each other, while the notion of «to be said in relation to one thing» concerns things which have the same name. Nonetheless Patzig, like Ross, considers the latter concept a particular case of paronymy<sup>6</sup>.

Paronymy was the object of attention, at the end of the Thirties, by J. L. Austin, who can be considered the founder of Oxford analytical philosophy, in an article on the term *agathon* in Aristotle, where he claimed that this term is used by paronymy, i. e. with many meanings, but all in relation to one of them, called by him the «nuclear meaning»<sup>7</sup>. Later, in the Symposium Aristotelicum held at Oxford in 1957, G.E.L. Owen devoted a famous paper to the concept of «to be said in relation to one thing», which he distinguished from paronymy and called «focal meaning»; in the paper he showed how this concept permits the science of being *qua* being, i. e. ontology, to be a unitary science, though being covers many senses, because these many senses, which correspond to the categories, are all in relation to one of them,

---

<sup>5</sup> PATZIG, G. "Theologie und ontologie in der Metaphysik des Aristoteles". *Kant-Studien*, 52, 1960-1961, pp. 185-205. This article is, as the author claims, the development of his unprinted doctoral thesis of 1950.

<sup>6</sup>W. D. Ross, in Aristotle's *Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1924, I, p. 256.

<sup>7</sup> AUSTIN, J. L. "Agathon and eudaimonia in the Ethics of Aristotle". In: MORAVCSIK, J.M.E. (ed.), *Aristotle*. London: Macmillan, 1968, pp. 261-296.

which is the sense in which being is used of *ousia*<sup>8</sup>. Owen analyzed this concept, affirming that it implies a «logical priority», besides the ontological one, between the substance and the other categories, because each category contains in its definition a reference to the substance, while the definition of the substance do not need to refer to other categories. But he did not try to use this theory in order to explain the relation between the science of being *qua* being and theology, i. e. he did not admit that the unmovable substance is the «focal meaning» of being *qua* being, and therefore he did not admit any logical priority of that substance with respect to this being.

On the contrary, Patzig, apparently ignoring the articles of Austin and Owen, employed paronymy not only to explain the dependence of the other categories on the substance, i. e. the unity of ontology, as clearly emerges from the Aristotelian text, but also to explain the dependence of the various kinds of substance on the unmovable substance, and then to justify the unity of ontology with theology. For Patzig, not only is being used in many senses, all referred to one of them, i. e. to the substance, but also the substance is used in many senses, i.e. it means three kinds of substance, the movable and corruptible (the terrestrial bodies), the movable and incorruptible (the heavenly bodies) and the unmovable (the movers of the spheres). The latter, as it is the cause of the others, is «first» and «principle» with regard to them, therefore, on the basis of the rule exposed by Aristotle in *Metaph* IV 2, 1003 b 16-17 («everywhere science deals chiefly with that which is primary, and on which the other things depend, and in virtue of which they get their names»), the science of the substance is principally the science of the unmovable substance, i. e. it is theology. But, as the science of the substance, in virtue of the paronymy of being *qua* being, is also the science of being, theology will coincide with ontology, and it will be «universal in this way, because it is first».

Patzig finds this interpretation on many passages, where Aristotle actually says that the unmovable substance is «principle»

---

<sup>8</sup> OWEN, G.E.L. "Logic and metaphysics in some earlier works of Aristotle". In: DÜRING, I. and OWEN, G.E.L. (eds.), *Aristotle and Plato in the mid-fourth century*. Göteborg: Almqvist & Wiksell, 1960, pp. 162-190.

(*Metaph.* XII 7, 1072 b 11-14: *archê*) and is «the first» (*Metaph.* XII 8, 1073 a 30: *prôtê*), but in his opinion it is the first in a paronymic sense, i. e. it is that which gives a name to all substances and, through these, to all beings. The first mover — says Patzig — is the paronymic principle of the substances, «the substance of the substances». First philosophy is first because it is the science of the first, not because it comes before the others (on the contrary, it comes last), nor because of the dignity of its object. In this way we can explain the double denomination of first philosophy as ontology and as theology: it consists of a unique and consequential process of thinking, which goes from books I-VI to book XII of the *Metaphysics*, even if in books VII-IX, which for Patzig are posterior, paronymy is substituted by analogy. In his opinion, in conclusion, between the different kinds of substance and the unmovable substance there is the same relation of paronymy, in the sense of being said in relation to one thing, which exists between the categories and the substance<sup>9</sup>.

The same interpretation has been recently repropounded and further developed by M. Frede, educated like Patzig in the climate of analytical anglo-american philosophy<sup>10</sup>. Frede, considering Owen's article, no longer speaks of paronymy, but of «focal meaning», and does not hesitate to affirm that the substance is the focal meaning of being and also the unmovable substance is the focal meaning of the substance, and therefore of the whole being. More precisely he claims that the unmovable substance, i. e. the divine, is a particular way of being, «in terms of which all other ways of being have to be explained», and therefore it is the focal way or sense of being. It seems that Frede considers the concept of focal meaning in the technical sense in which it was defined by Owen, i. e. as implying a logical priority, besides the

---

<sup>9</sup>In the English translation of his article, published in J. BARNES, M. SCHOFIELD and R. SORABJI. *Articles on Aristotle*, vol. III. London: Duckworth, 1973, pp. 33-49, Patzig corrects his interpretation, distinguishing the paronymy from the «focal meaning» and founding the unity of metaphysics only on the latter.

<sup>10</sup>FREDE, M. *Essays in ancient philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, pp. 81-95.

ontological one, not only between the substance and the other categories, but also between the unmovable, i. e. divine, substance and the other kinds of substance. The expression «in terms of which» seems in fact to refer to a notion contained in another, i. e. precisely to the logical priority.

Frede is conscious that in Aristotle's texts this thesis is not explicitly present, but he thinks that it is implicitly contained, on the basis of what Aristotle affirms about the sensible substance in book VII of *Metaphysics*. Here, as is well known, Aristotle identifies the «substantial form» — the expression used by Frede — with the «first substance», i. e. with the substance «in terms of which the substantiality of the sensible substances has to be explained». Now the unmovable substances are nothing but substantial forms separated from matter, therefore they have the same type of substantiality which belongs to the substantial forms; they are prior, as substances, to the sensible ones and «we shall achieve a full understanding of the substantiality of sensible substances only when we have understood the substantiality of non-sensible substances». The conclusion that Frede proposes, on the basis of a passage where Aristotle says that the simple and actual substance, i. e. God, is the first intelligible object (*Metaph.* XII 7, 1072 a 26 ss.), is that «ultimately nothing is intelligible unless it is understood in its dependence on God». It seems clear that here he admits between God and all the remaining beings not only an ontological, but also a logical priority.

This is confirmed by his presentation of the whole Aristotelian ontology in terms of a «scale of perfection», in which the lower forms of being somehow imitate higher forms: animals procreate to imitate, assuring eternity to their own species, the eternity of the heavens, and the heavens eternally rotate to imitate, as well as they can, the unchanging nature of the unmovable mover. The unmovable movers — continues Frede — are «beings in a paradigmatic way, in that they are perfectly real», and the separate substances are «paradigmatic as substances», because they have the necessary qualifications for substantiality, which are to be the last subject of predication and to be separate. In this way general metaphysics has as its core the study of the way of being of the divine substances, i. e. theology.

It seems to me that this conception of being is more Platonic than Aristotelian, or in any case is the result of an interpretation of Aristotle in a Platonizing, or even in a Neoplatonizing sense<sup>11</sup>. The relation of imitation that it establishes among the various ways of being is in fact the same which Plato admitted between Ideas and sensible things and can be supported only by some Aristotelian texts, being in contrast with others. It is true that Aristotle considers procreation as an imitation of the eternity of the heavens (*De Gen. Corr.* II 10, 336 b 32-337 a 7; *De an.* II 4, 415 a 26-b 2), but he never says that the circular motion of the heavens is an imitation of the immobility of the unmovable mover. This is only an interpretation of his thought, whose Platonizing character was already denounced by Theophrastus, who attributed the conception of heaven's desire as imitation of the unmovable mover to «people who admit the One and the numbers», i. e. the Platonists<sup>12</sup>. Aristotle, on the contrary, sharply criticizes the exemplaristic, i. e. «paradigmatic», causality of those separate substances which are Platonic Ideas, and therefore also their utility for understanding the sensible substances, affirming that the cause of Achilles is not the universal man, who does not exist, but Peleus, i. e. his efficient cause, and «of you, your father» (*Metaph.* XII 5, 1071 a 21-22).

Frede's interpretation, for its tendency to consider the causality of unmovable substances in terms not only of ontological, but also of logical priority, derives certainly from analytical philosophy, i. e. from the analysis of ontological relations in terms of logico-linguistical relations, whose model is Owen's analysis of the «focal meaning». Nonetheless it converges singularly with Platonism: singularly because analytical philosophy is a sort of empiricism and therefore it ought to differ greatly from Platonism. But the results of Frede's interpretation are exactly the same as those obtained, 50 years ago, by a well known Thomist interpreter of Aristotle's *Metaphysics*, Father J. Owens, a pupil

---

<sup>11</sup> This has been noted also by an Italian scholar who shares the interpretation of Frede, i. e. P. Donini, *La Metafisica di Aristotele. Introduzione alla lettura*. Firenze: La Nuova Italia, 1995, p. 101.

<sup>12</sup> THEOPRASTUS, *Metaph.* 7, 5 a 25-27.

of E. Gilson in the Pontifical Institute of Mediaeval Studies in Toronto and therefore belonging to that stream which emphasizes the Platonic and Neoplatonic elements of Thomism. Owens in fact, in his book of 1951 on *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, claimed precisely that between the sensible and the separate substance there is the same relation of *pros hen legethai* which exists between the other categories and the substance, and that this one (called by him «entity»), in its primary instance, is the form, which can be the form of a compound or a pure, i. e. separate, form<sup>13</sup>. Owens too, like most of the Platonizing interpreters, considers the causality of the unmovable mover as an exemplaristic causality, admitting that the heavens move circularly in order to imitate the immobility of the unmovable mover<sup>14</sup>.

On this problem I would like to repropose the thesis of an article published more than 20 years ago, which though written in English and included in an international volume, has remained nearly unknown<sup>15</sup>. In it I claimed that among the different kinds of substance there is a difference of genus, not only of species, therefore the substance too, like the being, is used in many senses. Then I claimed that among these different genera there is a unity, which is neither paronymy nor focal meaning, but unity of consecution (*efexes*); finally that this relation does not imply any logical priority of the first term with respect to the others, but implies an ontological priority, i. e. a precise relation of causality, which is sufficient to ensure the unity of metaphysics.

Despite this proposition two other scholars, namely J. Cleary and A. Vigo, have recently allied themselves to the thesis of Patzig

---

<sup>13</sup> OWENS, J. *The doctrine of being in the aristotelian Metaphysics*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978, pp. 395, 457.

<sup>14</sup> Cf. also J. OWENS, "The Relation of God to the World in the Metaphysics". In: AUBENQUE, P. (éd.), *Etudes sur la Métaphysique d'Aristote*. Paris: Vrin, 1978, pp. 207-228.

<sup>15</sup>BERTI, E. "Logical and ontological priority among the genera of substance in Aristotle". In: MANSFELD, J. and. De RIJK, L. M (eds.), *Kephalaion. Studies in greek philosophy and its continuation offered to Prof. C. J. de Vogel*. Assen: van Gorcum, 1975, pp. 55-69.

(without citing Frede). Both, by examining the Aristotelian notion of priority, have interpreted the focal meaning as a logical as well as an ontological priority (like Owen) and as applicable not only to the «horizontal» relation between the substance and the other categories, but also to the «vertical» relation between the unmovable substance and the other genera of substance. They admit that between God and all other beings there is a logical priority too, i. e. that the reference to God is a necessary condition for understanding completely all the other beings<sup>16</sup>. I will try to consider also these interpretations, by re-examining the Aristotelian concept of priority.

## 2. The concept of «first»

Let us see, first of all, what Aristotle means exactly by «first» (*prōton*). Although this term does not appear among those analyzed in book *Delta* of *Metaphysics* — but there is *proteron* —, Aristotle considers it a *pollakēbōs legomenon* and distinguishes clearly its meanings in *Metaph.* VII 1, 1028 a 31-b 2, where he claims that substance is the first among the meanings of being in all the senses in which we use the term «first». This can mean, for Aristotle, the first in notion, in knowledge and in time (*kai logōi kai gnōsei kai kbronōi*). The primacy of substance is immediately explained by three reasons: 1) it is the only one of the categories which is separate (*kēhōriston*); 2) its notion is contained (*enuparkhein*) in the definition, or the notion (*logōi*), of the other categories; 3) we think we know (*eidenai*) anything most fully (*malista*) when we know its essence, i. e. its substance. Probably the first reason concerns the primacy in time, the second the primacy in notion and the third the primacy in knowledge.

The first in notion is that whose notion is contained in the notion of the others; first in knowledge is what constitutes the essence of the others; first in time what exists independently of the others. The first type of primacy is what Owen called «logical» priority, the third is what he called «ontological» priority, while the second does not

---

<sup>16</sup> CLEARY, J. *Aristotle and the many senses of priority*. Barbondale-Edwardsville: Southern Illinois U. P., 1988, A. VIGO, “Prioridad logica y prioridad ontologica segun Aristoteles”. *Metexis*, 4, 1991, pp. 115-127.

coincide either with logical or with ontological priority, therefore we could call it «gnoseological» or «epistemological» priority. Aristotle seems return on logical priority only once, at least using explicitly the term *proton*, i. e. in the passage of *Metaph.* IV 2, often quoted by the interpreters, where he says: «everywhere science deals chiefly with that which is primary, and on which the other things depend, and in virtue of which they get their names» (1003 b 16-17). Here the logical priority would be indicated, for Owen, by the fact that the first is that «in virtue of which the others get their names», while the ontological priority is given by the fact that the first is that «on which the other things depend».

Both types of priority are indicated in this passage, I suppose in a disjoined and not in a joined way, as conditions for having science, because science concerns chiefly what is first. From this we could perhaps conclude that epistemological priority, i. e. priority in knowledge, can be founded on the logical as well as on the ontological priority. In short, we can have science of a thing when we know what is prior to it in a logical sense and, separately, when we know what is prior to it in an ontological sense, but *a fortiori* also when we know what is prior to it in both senses; this is the case, as is well known, of the substance with respect to the other categories.

The ontological priority, with explicit reference to the term *proton*, is clearly explained in *Phys.* IV 1, 208 a 35-209 a 1: «that without which nothing else can exist, while it can exist without the others, must needs be first». Finally the epistemological priority is indicated, in my opinion, in *Metaph.* I 3, 983 a 25-26: «we say we know each thing when we think we recognize its first cause (*tên prôtên aitian*)». But this type of priority concerns also the famous distinction between the things better known for us and the things better known by nature (*Metaph.* VII 3, 1029 a 33-b 12). We can therefore conclude that the epistemological priority, when it refers to the best known by nature, implies the ontological, or the logical one, i. e. it is a priority which belongs to a cause, formal or not formal; when, on the contrary, it refers to the best known for us, it does not imply any other priority, either ontological or logical, and cannot be called properly epistemological priority: we could

call it methodological priority, with reference to the way, or to the path (*methodos*) of knowledge.

The fact that the epistemological priority implies the logical or the ontological one raises the problem of the relation between the concept of «first» (*prôton*) and those of «principle» (*arkhê*) and «cause» (*aition*). These concepts are used by Aristotle, as is well known, to characterize that form of knowledge which is science. The relation between the concept of «first» and that of «principle» is explicitly explained by Aristotle in *Top.* IV 1, 121 b 8-11. Here, speaking of the relation between the genus and the species, he observes that of terms which can be interchanged, like for instance «being» and «one», neither is the genus of the other, since their denotation is equal. «Likewise, also — he adds —, if primitives and principles were to be placed one under the other; for a principle is a primitive and a primitive is a principle (*hê te gar arkhê proton kai to prôton arkhê*), so that either the two are identical or neither is the genus of the other».

This identification of the first with the principle authorizes us to apply to the notion of first all the meanings that in *Metaph.* V 1 Aristotle distinguishes for the principle. These are, as is known: 1) that part of a thing from which one would start first, for instance the beginning of a line; 2) that from which each thing would be best originated, for instance the point from which we should learn most easily; 3) that from which (as an immanent part) a thing first arises, for instance the keel of a ship and the heart of the animals; 4) that from which (not as an immanent part) a thing first arises, i. e. the cause of movement or of generation; 5) that by whose choice that which is moved is moved, e. g. the magistracies in cities; 6) that from which a thing can first be known, e. g. premisses in respect to demonstrations.

We can observe that the second meaning coincides with what we called the first in the methodological sense, which is a particular case of priority in knowledge, while the sixth one coincides with what we called the epistemological priority. Another case of epistemological priority, not quoted here, is the logical priority of the notion with respect to the definition which contains it. The third and the fourth meaning are two cases of ontological priority, that which belongs to an immanent cause and that which belongs to an external efficient cause.

We find again in the meanings of «principle» all the meanings of «first», in addition to another two, belonging to the Greek language, i. e. the first meaning, which is beginning, and the fifth, which is command.

There is, finally, a last remark which Aristotle makes at the end of the chapter and that for us is important, i. e. «causes are spoken of in an equal number of senses, for all causes are principles. It is common, then, to all to be the first point (*to próton*) from which a thing either is or comes to be or is known; but of these some are immanent in the thing and others are outside. Therefore the nature of a thing is a principle, and so are the elements of a thing, and thought and choice, and substance, and that for the sake of which» (1013 a 14-21). From this it seems possible to conclude not only that «first» can be interchanged with «principle», but also that it can be interchanged with «cause», however the latter is understood. Obviously, for the first, as well as for the principle and the cause, we must distinguish the logical, the ontological and the epistemological priority.

### **3. The concept of «prior»**

Now let us see the meanings of the term *proteron*, i. e. «prior», because here Aristotle returns to the distinction between logical, ontological and epistemological priority. In *Cat.* 12, which, if authentic, is perhaps the earliest formulation of this subject, Aristotle distinguishes four meanings of *proteron*: 1) «First and more strictly, in respect of time, as well one thing is called older or more ancient than another»; 2) what does not reciprocate as to implication of existence», for instance the priority of one with respect to two; 3) «in respect of some order, as with sciences and speeches», for instance in grammar the elements are prior to syllables; 4) «what is better and more valued in thought», for instance reputed people with respect to common people.

Afterwards Aristotle adds a fifth meaning to this list, saying that «of things which reciprocate as to the implication of existence, that which is in some way the cause of the other's existence might reasonably be called prior by nature» (14 b 9-23). This specification shows that ontological priority, mentioned in the second meaning, consists in any case in being the cause, in convertible as well as in non convertible things. The third meaning, then, seems to concern logical

priority understood in a wide sense, i. e. concerning every form of discourse, not only the scientific, and it shows that the priority of the premisses of the demonstration is only a particular case of logical priority. In conclusion the distinction of the meanings of *proteron* seems to confirm that of the meanings of *prōton*.

The same impression emerges from the passage of *Metaph.* V devoted to *proteron*, i. e. ch. 11. Here, after having mentioned the things which are prior because nearer to the first and the principle (considered as synonyms) with respect to space, time, movement, power and order, Aristotle considers priority in knowledge (*gnosei*), distinguishing in it priority regarding notion (*kata ton logon*) and priority regarding perception (*kata tēn aisthesin*). The former concerns the universals and the accidents in relation to the whole, for instance musical to musical man, «for the notion cannot exist as a whole without the part, even if musicalness cannot exist unless there is someone who is musical»; the latter concerns individuals (1018 b 30-32). The example shows that by «notion» Aristotle means the definition, whose parts are the genus and the differentia, i. e. the accident, therefore priority in notion is what we called logical priority; on the contrary priority regarding perception is what we called methodological priority. Both are included in priority in knowledge.

After mentioning the priority of properties, Aristotle defines priority in nature and substance (*kata phusin kai ousian*), attributing it to the things which can exist without others, while these cannot exist without those. He adds: «a distinction which Plato used», but then he applies this type of priority to the meanings of being which he himself has distinguished, saying that in this sense the substratum, i. e. the substance, is prior to the other categories, and that some things are prior with respect to potency, i. e. the half line to the whole line, the part to the whole and the matter to the substance, while others are prior with respect to actuality, i. e. the line, the whole and the substance, because the former can exist only after the dissolution of the latter (1019 a 1-11). This is what we called ontological priority, whose concept Aristotle recognises as present already in Plato (apparently in the theory of the principles), but he does not reject it, applying it to his own distinction of the meanings of being. It is interesting to remark

that, when ontological priority is understood with respect to actuality, it implies the priority of the whole to the part, i. e. the contrary of logical priority. This shows that the two types of priority can be joined, but can be also separated.

The most mature exposition of the different meanings of *proteron* is *Metaph.* IX 8, concerning the priority of the act with respect to potency. The act is prior to potency, for Aristotle, in notion (*logôî*), in time (*kbronôî*) and in substance (*ousiaî*). It is prior in notion because «I say» (*legô*) capable of building that which can build, i. e. because the definition of the thing in potency contains a reference to the thing in act. This, for Aristotle, is priority in knowledge (*gnôseî*) too. It is logical priority, considered as a particular case of epistemological priority.

With respect to time, act is prior to potency because every being is preceded by a being in act of its same species, man by a man in act, musical by a musical in act, everything in general by a first mover (*kinountos tinos prôtoi*), which moves already in act. Potency, on the contrary, always with respect to time, is the individual, because the matter of this particular man is prior to him, the seed of this particular corn is prior to it, the capacity of seeing of this particular eye is prior to its seeing in act (1049 b 17-29). And afterwards Aristotle adds that «one actuality always precedes another in time right back to the actuality of the eternal prime mover» (1050 b 4-6). Therefore the priority of the act with respect to time and in species, i. e. the priority of an individual in act with respect to the individual which derives from it, coincides with the ontological priority and is exemplified by Aristotle with its moving, or efficient, cause (the mover in act, which is termed «prime» with respect to what it moves), while the priority of an individual is purely chronological. Here not only can we see the coincidence of the «first» with the cause, but the cause which is «first» is the moving cause, even the first mover.

Finally the act is prior with respect to the substance first of all because the things which are last in generation are prior in substance, for instance the form with respect to the matter and the aim (*telos*) with respect to the action requested for its realisation, and they are in act (1050 a 4-b 3). Secondly the act is prior to the potency because the incorruptible beings, which are in act, are prior to the corruptible,

which are in potency. As examples of incorruptible beings Aristotle mentions the stars and the heavens, their eternal movement and the «necessary beings» (*ta ex anagkêis ontá*), by saying that these are «first» because, if they did not exist, nothing would exist. And he adds that things affected by change, such as earth and fire, imitate the incorruptible ones, by exercising their movements always (1050 b 6-30). The first kind of priority, concerning the aim, seems a logical more than an ontological priority, while the second coincides without any doubt with ontological priority.

The same distinction is clearly affirmed in *Metaph.* XIII 3, 1077 a 36-b 11, where Aristotle declares explicitly that not everything which has a logical priority (mathematical objects, such as surfaces, lines and points) has also an ontological priority.

All these passages show that between the substance and the other categories there is a priority which is ontological as well as logical, while between the unmovable substance and the other substances there is only an ontological priority. The unmovable substance, in fact, not only is often called «first» (*Metaph.* IV 3, 1005 a 35; XII 7, 1072 a 31-32; XII 8, 1073 a 30), but is said explicitly to be the «principle on which the heavens and the whole nature depend» (XII 7, 1072 b 13-14) and it is surely the moving cause of the heavens. But, as we have seen, the ontological priority is sufficient to ensure the unity of the science, because it is essentially the priority of cause with respect to effect, and science is precisely the knowledge of causes. For this reason the priority of the unmovable substance to the other kinds of substance is sufficient to ensure the unity of metaphysics, i. e. to justify Aristotle's sentence that first philosophy is «universal in this way, because it is first».

It seems to me very doubtful that the unmovable substance has also a logical priority to the other kinds of substance, as Patzig and Frede claim, because I do not see how the definition of the movable substance can contain the notion of the unmovable substance. There is only one passage which could be going in this direction. It is *Metaph.* XII 7, 1072 a 27-32, where Aristotle affirms that «the primary (*ta prôta*) object of desire and thought are the same» and that they are the substance which is simple and exists actually». This substance — Aristotle adds — like all the terms of the positive series, is intelligible

by itself (*noetê kath'hautên*). This means surely that the notion of the unmovable substance does not contain other notions, i. e. that it belongs to the things better known by nature, not for us, because it is the farthest from perception. Does this mean that the notion of the unmovable substance is contained also in the definition of other substances? Certainly the notion of the form, or the notion of the act, is contained in the definition of all the substances, but not the notion of separate form, or of pure act. It does not seem to me that these notions are without qualification, as Frede claims, because separateness and purity are important qualifications, which we discover only at the end of the philosophical research, that is after having demonstrated the existence of an unmovable mover.

Therefore, among the different affirmations made by Frede I can share the one where he says «nothing is intelligible unless it is understood in its dependence on God», only if by dependence we mean an ontological, not a logical dependence. I can share also the affirmation that God is the being «in terms of which all other ways of being have to be explained», only if «in terms of which» means «in dependence on which», where the dependence is still an ontological dependence. I cannot, finally, share the affirmation that God is being «in a paradigmatic way», because I do not believe that Aristotle admitted a relation of exemplarity, i. e. an imitation, between God and the other substances, which seems to me to belong rather to Platonism. What I want to emphasise is that, for Aristotle, to be the «first» does not mean necessarily to be a model, a perfect exemplar, the highest degree, the purest instance, but can mean also merely principle, or cause, or moving cause.



## LA THEORIE SOPHISTIQUE DU CONTRAT D'APRES GLAUCON

Jean-Luc PERILLIE

*Université de Montpellier*

On peut penser que la justice est une invention purement humaine, qu'elle est le fruit d'un contrat par lequel les hommes mettent un terme à l'oppression sans limite de l'état de nature, afin de se conformer à la loi et aux contraintes plus ou moins consenties de la vie civilisée. Si tel est le cas, il n'y a pas d'autre justice que ce qui est légal, que cette législation sur laquelle les hommes se sont mis d'accord, et qui aurait pu être autre. Et il ne saurait y avoir d'autre légitimité que la légalité : en vertu de quoi telle convention serait-elle en effet plus convenable que telle autre ? La convention n'implique-t-elle pas l'arbitraire du code ?

De cette conception pour le moins économique, mais cohérente, de l'origine du droit se perçoit cependant une sorte de désenchantement : on ressent cette dureté de ton, cette sécheresse caractéristique des réductionnismes intransigeants. Que dire alors de l'amour de la justice ? Est-ce donc un leurre de croire en une justice universelle ? N'existe-t-il pas une aspiration spirituelle, une vertu de justice, un sens de l'équité qui transcende toutes les lois instituées et qui sert même de norme à toute jurisprudence ? C'est là, résumé en quelques mots, tout le débat qui oppose la conception platonicienne qui admet cette vision universelle et vertueuse de la justice, à la philosophie du droit des sophistes qui, quant à elle, en reste à une approche contractuelle et légaliste extrêmement radicale, voire dépréciative. La justice ne serait qu'un instrument au service des faibles pour ne plus subir l'oppression.

Une telle conception qui se veut réaliste, désenchantée et cohérente nous est, semble-t-il, présentée par Glaucon dans le passage (358e3-359b5) issu du livre II de la *République* — passage célèbre qui martèle l'identité totale entre *le juste* et *le légal*, avant de déboucher sur le

récit de l'anneau de Gygès. Absence de lois implique absence de justice, dira clairement le mythe. Preuve que la loi posée est décisive : l'impunité est la porte ouverte à toutes les transgressions.

Après avoir présenté précédemment une classification des biens (357a-358e), le jeune interlocuteur de Socrate avoue avoir été ébranlé par la puissance persuasive de la philosophie politique des sophistes, laquelle n'assimile pas la justice de la cité à un bien, mais seulement à une contrainte. Le brave Glaucon se fait dès lors le porte-parole de la vision sophistique, par l'exposition d'un ultime défi que Socrate est mis en demeure de relever. Aussi notre extrait se présente-t-il au début du livre II comme l'exacte antithèse du point de vue platonicien. Le sophiste Thrasymaque ayant trop rapidement succombé à la fascination qu'a exercée sur lui la dialectique socratique à la fin du livre I, il appartient donc au jeune frère de Platon de prendre la relève et d'exposer la thèse conventionnaliste dans toute sa force. Il va sans dire que ce passage ne saurait être un texte mineur. S'il est très concis, il n'en est pas moins solide. Et il y a tout lieu de croire qu'il est sciemment présenté ici dans la *République* comme un résumé extrêmement lapidaire et incisif de philosophie sophistique, une sorte de quintessence doctrinale de la philosophie sophistique du droit.

Ce qui nous étonne dans ce passage, c'est son apparente *autonomie théorique* : même si Glaucon annonce en 358bc qu'il va passer en revue l'argumentation de Thrasymaque, ce discours ne fait précisément référence à aucun concept antérieur du sophiste, si ce n'est le thème du légalisme qui apparaissait implicitement dans les propos décousus du personnage. Plus théorique, plus progressive, plus organisée, moins provocatrice, cette nouvelle formulation de la théorie sophistique du droit se présente d'emblée comme un *logos* (559b5) achevé et total, bien que réduit à son expression la plus laconique et la plus essentielle. Il fait même intervenir, en prime, une conceptualisation savante, avec précisément cette quête hautement philosophique de l'essence (*ousia*) – concept qui, de ce fait, pourrait fort bien ne pas être d'origine platonicienne. Or, jusqu'à maintenant, les commentateurs ont rarement, semble-t-il, étudié ce texte en le saisissant dans son organisation interne, dans sa totalité autosuffisante, soit en le rapportant *immédiatement* au point de vue de Thrasymaque et en le

considérant comme un complément d'information, soit en le rapportant au point de vue voisin de Calliclès dans le *Gorgias*, ou encore à celui d'Hippias. Nous ne voulons pas par là signifier que de tels rapprochements sont indus et nous y procéderons nous-même mais, d'un point de vue méthodologique, il nous semble important d'insister d'abord sur la nécessité de présenter le propos comme un tout, avant de le mettre en relation avec d'autres éléments théoriques extérieurs pour en éclairer certains passages.

La finalité de ce *logos* au sein de l'organisation du livre II de la *République* est donc de montrer brièvement que la justice sociale n'est que pure convention humaine, pure contrainte et ne peut être aimée comme un bien en soi. Il se décompose alors en trois étapes principales. La première (358e3-359a4) propose une explication de l'origine de la justice à partir d'une conception naturaliste du bien et du mal. La seconde fait intervenir la définition, l'essence de la justice comme milieu entre le bien et le mal (359a4-b1). Enfin, en conséquence de la définition, Glaucon avancera l'idée que la justice ne peut pas être aimée comme un bien, même si elle est honorée (359b1-4). Après une phrase incroyablement longue de plus de 15 lignes, qui contient tout le raisonnement (ce qui montre à quel point le propos est dense et ramassé), l'extrait se termine par une courte phrase conclusive, marquant l'importance de cette thèse sur la genèse et la définition de la justice proposée à Socrate (359b4-5).

### **1. Origine de la justice**

358e3

*Pepbukenai gar dê phasin to men adikein agathon, to de adikeisthai kakon, pleoni de...*

«Car on dit que commettre l'injustice est par nature un bien, alors que la subir est un mal, et que ...»

Il est évident que Glaucon n'est qu'un rapporteur d'une thèse qui n'est pas la sienne : il rapporte ce qu'*on dit* (*phasin*), d'où la tendance apparemment légitime à chercher le sophiste qui pourrait en être l'auteur. Cependant, force est de constater que le propos reste expressément anonyme. C'est là une donnée qui doit être prise en

compte. Mais éliminons d'abord ce qui n'est vraisemblablement qu'une fausse ambiguïté, car ce propos anonyme de Glaucon<sup>1</sup> peut laisser croire que celui-ci ne livre qu'une opinion commune, une vision impersonnelle proche de la rumeur, donc une conception populaire plus ou moins répandue. De fait, nous pouvons rapidement constater qu'il y a là un radicalisme qui dépasse de loin ce que la vision populaire a coutume de concevoir, notamment puisqu'il est dit que «l'injustice est un bien par nature» (*pephukenai ... to men adikein agathon*). S'expose dès lors une paradoxale justification naturaliste de l'injustice qui relève d'un certain cynisme théorique susceptible de heurter le bon sens populaire — celui-ci, restant malgré tout attaché aux valeurs traditionnelles de la justice et de l'honnêteté, ne va jamais jusqu'à percevoir un bien dans l'injustice.<sup>2</sup> Donc, forcément, le discours outrepassa la vision populaire et s'impose comme sophistique. En conséquence, puisque le propos reste anonyme, plutôt que de rechercher systématiquement le sophiste caché, nous préférons nous rapporter, pour l'instant, comme le texte nous invite à le faire, à une sorte de *nébuleuse* plus ou moins informelle, plus ou moins imprécise, mais en laquelle on peut déjà percevoir ce qui fait *l'esprit même de la sophistique*, par opposition à la vision populaire de la justice.

Mais cela n'empêche pas qu'il ne saurait y avoir de franche rupture entre le point de vue populaire et ce point de vue extrême. Par exemple, la conception négative de la loi comme pure contrainte est une vision populaire assez enracinée, et le propre de la sophistique sera de tirer les conséquences ultimes de la vision populaire plutôt incohérente en elle-même, voire hypocrite (d'un côté on vénère la justice, de l'autre on enfreint la loi contraignante si on peut le faire, comme le révèle le mythe de l'anneau de Gygès). Certes, cet esprit

---

<sup>1</sup> L'expression classique *to men ... to de ...* ouvre une première assertion elle-même dédoublée et l'expression *pleoni de...* en ouvre une seconde relevant toujours de cette pensée rapportée.

<sup>2</sup> Le point de vue traditionnel et populaire est représenté dans le livre I par Polémarque qui rapporte les propos de Simonide (331d-332a) et dans le livre II par Adimante qui exprime le souci de la réputation d'un homme qui se veut juste au moins en apparence (362e-364b).

radical s'est déjà présenté chez Thrasymaque dans le livre I de la *République* (338c), lorsque celui-ci affirmait d'une manière agressive le propos réducteur selon lequel le juste *n'est rien d'autre que l'intérêt du plus fort*. Mais c'est plus précisément dans un certain propos de Socrate dans le *Gorgias* qu'on saisit le mieux comment l'esprit de la sophistique s'apparente et en même temps se distingue de la vision populaire — ce qui devrait nous permettre de lever cette apparente ambiguïté du *on dit*. En effet, dans le *Gorgias* (492d), après que Calliclès ait exposé un point de vue aussi radical, aussi cynique que les points de vue exprimés par Thrasymaque et Glaucon, Socrate lui répond ceci :

«(...) ton exposé Calliclès ne manque pas de bravoure et de franchise : tu as exprimé clairement ce que les autres pensent mais n'osent pas dire». (trad. Croiset)

La sophistique qui dit haut et fort ce que beaucoup pensent tout bas, serait dès lors la mauvaise conscience populaire. Toutefois, si certains points de vue de base conservent une attache avec la vision populaire, il n'en reste pas moins que la pensée rationnelle se met déjà à l'œuvre dans la sophistique, particulièrement dans notre extrait, et il y a tout lieu de croire que nous avons affaire à une philosophie savante, associant de manière extrêmement cohérente le naturalisme et le positivisme juridique. Et c'est dès maintenant, après cette inévitable mise en relation avec ce que nous nommons *l'esprit de la sophistique*, que le texte demande à être examiné dans son indépendance théorique.

Ainsi, il est dit que l'injustice est par nature un bien et que le fait de subir l'injustice est un mal. Les deux assertions (*to men ... to de*) vont ensemble et ne doivent pas être examinées séparément.

Première chose : il ne s'agit pas de voir ici une conception univoque et manichéenne du bien et du mal. En aucun cas il ne saurait y avoir un bien en soi qui s'oppose à un mal absolu, puisque c'est une seule et même chose, l'injustice, qui reçoit les qualificatifs opposés du bien et du mal, sans qu'il y ait contradiction puisque ces qualificatifs varient selon le point de vue des individus. Ce qui est un bien d'un certain point de vue (celui qui commet l'injustice) est un mal d'un autre point de vue (celui qui la subit). L'opposition *bien/mal* renvoie à la simple opposition *action/passion*, du point de vue du sujet. Au bien et au

mal traditionnels qui s'imposent comme valeurs et contre-valeurs à caractère général et non interchangeable, se substitue ici un pur relativisme : le bien de l'un est un mal pour l'autre. Or comme le fait de subir l'injustice est une souffrance, on peut facilement déduire que l'opposition *bien/mal* n'est autre que l'opposition *plaisir/souffrance*. Ceci est confirmé par l'expression verbale *être par nature* (*pephukenai*) qui demande à être interprétée. La cohérence de la thèse sophistique réside dans le fait que nous sommes dans un pur immanentisme. Contrairement à la morale traditionnelle qui admet plus ou moins intuitivement l'existence de valeurs *a priori*, catégoriques et universelles du bien et du mal, la sophistique plus prudente ramène le bien et le mal à leur pure dimension empirique et naturelle de plaisir et de souffrance. Puisque pour les sophistes, il n'y a pas d'autre réalité fondamentale que la nature, et puisque l'acte d'injustice est généralement commis pour satisfaire un désir et procurer du plaisir, il s'ensuit tout naturellement que cet acte est un bien pour celui qui commet l'injustice.

Cette cohérence du point de vue sophistique nous amène d'ailleurs à la constatation de l'incohérence manifeste de la vision populaire (comme c'est encore le cas de nos jours avec la morale dite *laïque*<sup>3</sup>) qui, d'un côté, tend à ne pas voir d'autre existence que celle de la matérialité des choses et qui, de l'autre, fait le *distinguo* entre le bien moral et le simple plaisir. Inversement, la formule apparemment scandaleuse selon laquelle l'injustice est un bien par nature est inattaquable, si l'on admet que le bien est naturellement fondé sur le plaisir. Par contre, si l'on admet le présupposé beaucoup plus coûteux sur le plan métaphysique selon lequel, au monde naturel, se superpose un monde divin des valeurs éternelles du bien et du mal (*Rép.* I, 352b), dans ce cas, et dans ce cas seulement, on est logiquement autorisé à refuser de considérer l'injustice comme un bien et à ne pas identifier bien et plaisir. D'ailleurs, à cet égard, la position de Socrate implique le dépassement du naturalisme, lorsqu'il admet d'une manière antithétique au point de vue sophistique que commettre l'injustice est un plus grand

---

<sup>3</sup> Voir par exemple la critique que fait Sartre de la *morale laïque* des professeurs français de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle dans *l'Existentialisme est un humanisme*, Nagel Paris, 1970 p. 34 sq.

mal que de la subir (*Apol.* 30c) : l'injuste se met dès lors intérieurement en contradiction avec les normes divines et absolues, ce qui n'est pas le cas pour celui qui subit l'injustice, qui n'est en rien responsable du mal qu'il subit.

Mais que signifie ici le terme *injustice* associé au *bien* ? Glaucon se réfère-t-il implicitement à une conception de la justice naturelle ou de la justice sociale ? Faut-il faire nécessairement intervenir la double définition de Thrasymaque, assez problématique d'ailleurs, ou plus simplement l'opposition *phusis/nomos*, les deux formes de la justice selon la nature et selon la loi qu'invoque Calliclès<sup>4</sup> ? Conservons notre ligne directrice qui est de nous en tenir prioritairement au texte et de ne faire intervenir les conceptions diversifiées des sophistes connus que d'une manière secondaire, lorsque le rapprochement s'impose. Puisque, dans notre passage, la définition technique, explicite *du juste* interviendra dans la mise en place du contrat, après l'explication de l'origine, on peut s'en tenir initialement, pour ce qui concerne *l'état de nature* antérieur au *contrat*, à une perception seulement naturelle, seulement empirique de l'injustice. Autrement dit, l'objet de la réflexion du *discours* consiste à

---

<sup>4</sup> De ce point de vue, il est vrai que la thèse de George B. Kerferd (*Le mouvement sophistique*, Vrin 1999, trad. fr. d'A. Tordesillas et de D. Bigou, pp. 181-184.) parvient clairement à concilier les deux thèses apparemment contradictoires de Thrasymaque : le juste est d'une part pour les gouvernants d'imposer leurs normes par leur domination (avantage du plus fort) (*Rép.* I, 338c) et pour les faibles d'obéir aux lois qui sont à l'avantage du plus fort (relativement à un bien étranger pour eux) (*Rép.* I, 343c). Mais aussi éclairante qu'elle soit, cette explication qui dépend de la convention établie ne peut pour l'instant nous aider à comprendre le début du passage, puisqu'il n'est pas encore question (dans le passage que nous étudions) de la justice institutionnelle. On ne peut même pas dire que la vision primitive de la justice impliquée est exactement celle de la recherche du bien pour autrui (comme contraire de la recherche du bien pour soi qui est injuste) puisque Thrasymaque fait dépendre cette conception de la justice, de la convention. De même, l'opposition justice naturelle et justice de la cité (selon le rapport *phusis/nomos*) proposée par Calliclès ne peut être invoquée car la justice ou l'injustice naturelle dans le passage de Glaucon n'est pas antithétique avec la justice et l'injustice civique.

passer d'une vision intuitive de l'injustice, à une vision plus explicite de la justice et de l'injustice, dépendant du contrat, sans pour autant que les deux conceptions ne s'opposent dans le fond selon la dualité *phusis / nomos*. Puisqu'il est question d'injustice avant que la norme de justice soit fixée par le contrat, il est donc logique que le texte fasse appel à *une conception intuitive du droit naturel*, selon une perception immanente de l'injustice, correspondant à un droit non écrit antérieur au contrat (vécu en termes de plaisir et de déplaisir), avant que les notions juridiques soient stabilisées par la convention de la loi et prennent alors tout leur sens. En somme, ce passage met l'accent sur une certaine expérience naturelle de l'injustice, avant de présenter la justice conventionnelle de la cité, ce qui n'est pas sans révéler une véritable finesse d'observation des comportements humains que chacun peut vérifier : l'enfant ne sait pas originellement ce qu'est le juste, mais il a néanmoins intuitivement, une vive perception de l'injustice quand il subit un déplaisir et même quand il commet un acte dommageable envers autrui.<sup>5</sup> Il ne sait pas ce qu'est la justice, mais il sait ce qu'elle n'est pas. Il n'est donc pas illogique de penser que, pour le sophiste dont Glaucon est le porte-parole, le vécu de l'injustice précède naturellement l'établissement de la norme du juste.

En tout cas, à partir de cette conception naturaliste du bien et du mal qui implique l'injustice comme poursuite d'un bien pour soi, Glaucon débouche sur une description très implicite de *l'état de nature* comme un état de souffrance, cet état de nature problématique nécessitant, pour ceux qui subissent l'injustice, la mise en place des conventions instituant le droit et la justice de la cité.

358e4

*pleoni de kakoi hyperballein to adikeisthai ê agatboi to adikein,*

---

<sup>5</sup> Voir dans le *Premier Alcibiade* (109b1-2) la perception première de l'injustice par le jeune Alcibiade : « je sais que nous disons qu'on nous trompe, qu'on nous fait violence et qu'on nous dépouille ». Les notions du juste et de l'injuste (*to dikaiôs ê to adikôs*) (109b5-6) sont introduites par des représentations qui révèlent d'abord la négativité de l'injustice.

«... on dit aussi que subir l'injustice est un mal plus grand qu'est le bien à la commettre ...»

On notera le caractère quantitatif et neutre de l'évaluation du bien et du mal qui annonce la *métriopathie* des plaisirs et de peines d'Epicure. Il y a quantitativement plus de mal donc de souffrance à subir l'injustice qu'il y a quantitativement du bien, donc du plaisir, à la commettre. Cette assertion pourrait être comprise comme un aveu implicite selon lequel le plaisir de commettre l'injustice n'est pas vraiment satisfaisant, car entaché d'impureté. En fait, il n'en est rien, et il faut rester ici dans une approche non pas qualitative, mais purement quantitative des affections vécues. La nature faisant que les acteurs de l'injustice sont en nombre restreint alors que les victimes sont en nombre élevé, il s'ensuit logiquement que l'état de nature antérieur à l'édification des institutions sociales est davantage un état de souffrance qu'un état de bonheur. Cette conception réaliste de l'état de nature qui renvoie finalement à un état de violence<sup>6</sup> et de souffrance, aura, on le sait, une prestigieuse postérité dans l'histoire de la philosophie, avec Hobbes (*De Cive*, X, 1), partiellement Rousseau dans sa phase finale de l'état de nature (*Discours sur l'Origine et les fondements de l'inégalité*, 2<sup>ème</sup> Partie) où la propriété intervient (*la société naissante fit place au plus horrible état de guerre*), et avec Hegel (*Propédeutique philosophique*, section I, chap. 2 §25). Une telle présentation de l'état de nature comme état de souffrance est pratiquement toujours invoquée pour expliquer l'apparition du droit et d'une forme contractuelle de l'édification de la société. Finalement, nos grands philosophes modernes n'ont fait que reprendre une antique tradition dont on voit ici qu'elle a été inaugurée par les sophistes. Aristote (*Les Politiques*, III, 9, 1280b10) désigne précisément le sophiste Lycophon pour avoir développé une théorie

---

<sup>6</sup> La représentation négative de l'état de nature trouve sa première expression chez Démocrite (fr. 5), sans qu'il y ait précisément de théorie contractuelle en rupture avec l'état de nature : c'est progressivement que les hommes, par la nécessité des choses, développent la civilisation. Protagoras, son disciple, reprend dans le célèbre mythe de Prométhée (*Protagoras*, 320-322d) la vision négative de l'état de nature, mais introduit la convention sous le mode de la rupture et sous un mode théologique. Voir ci-dessous note 8.

contractuelle, mais sans donner plus de renseignements. Un interprète moderne décèle plutôt des liens assez probants entre le propos de Glaucon et la philosophie d'Hippias d'Elis, qui oppose clairement la nature et la loi, et auquel Platon aurait même emprunté le principe de la classification des biens.<sup>7</sup> Quoiqu'il en soit examinons cette théorie dans notre passage.

358e5

*hóst' epeidan allélous adikôsi te kai adikôntai kai amphoterôn  
geuôntai, tois mê dunamenois to*

359a1

*men ekpheugein to de hairein dokei lusiteleis sunthesthai allélois mêt'  
adikein mêt'adikeisthai.*

«En conséquence, lorsque les hommes commettent entre eux des injustices, et lorsqu'ils les subissent, et qu'ils font l'expérience des deux <aspects de l'injustice>, pour ceux qui sont incapables de fuir et de choisir, il <leur> apparaît qu'il

---

<sup>7</sup> DUPRÉEL, Eugène. *Les Sophistes, Protagoras, Gorgias, Prodicus Hippias*. Neuchâtel: édit. Du Griffon, 1948, 1980<sup>2</sup>, p. 357 sq.. L'identification du discours rapporté par Glaucon à la philosophie d'Hippias trouve de nombreux points de confirmation : le sens résolument empirique de la définition chez le sophiste (*Hipp. maj.* 287e sq.) ; sa conception du juste comme obéissance à la loi, en rapport avec une conception du droit naturel non écrit (Xénophon, *Mémoires*, IV, 4, 18-19) ; sa conception la convention de la loi en rupture avec l'état de nature (cf. Platon, *Protagoras*, 337d) ; une conception de l'*ousia* qui découle d'une totalité naturelle, non pas d'une distinction artificielle (*Hipp. maj.*, 301b6-8). Dupréel (p. 311) voit encore des liens entre le passage du *Sophiste* (232c) qui parle de *genesis* et d'*ousia* et la théorie du savoir d'Hippias présente dans le paragraphe 8 des *Dissoi logoi*. A cela nous ajoutons un certain sens de la *médiété* (*eis to meson*) perceptible dans le discours du *Protagoras* (338a1). Mais, quand bien même ces rapprochements seraient troublants, le propos de Glaucon vient davantage éclairer les éléments dispersés qui nous restent du sophiste que l'inverse. Il faut donc partir de notre extrait pour percevoir les éléments hippiens plutôt que de faire le contraire, car notre discours est un tout achevé.

est avantageux de passer un accord les uns avec les autres pour ne plus commettre ni subir l'injustice».

On note le lien logique (*hôte...*) qui associe la précédente proposition à celle-ci. Il s'agit donc bien d'un raisonnement serré que Platon, par l'intermédiaire de Glaucon, restitue dans toute sa rigueur. Glaucon récapitule ou reprend les prémisses du raisonnement déjà invoquées, et en dégage la *conséquence* qui est l'établissement d'une convention, d'un accord. Voici comment on peut expliciter et compléter le raisonnement livré sous une forme minimale :

1<sup>ère</sup> prémisses : dans le conflit des rapports de forces (injustices commises et subies), ceux qui subissent, les victimes, ne peuvent choisir le bien pour elles-mêmes (perpétrer l'injustice), ni fuir le mal.

2<sup>ème</sup> prémisses implicites : l'union fait la force.

Conséquences : les victimes s'unissant entre elles, devenues plus fortes que ceux qui dominent habituellement dans la nature, établissent un accord pour que les injustices ne soient plus commises ni subies.

Bien que logique, l'empirisme d'une telle conception de l'origine du droit s'impose à l'évidence. La cause de la convention est principalement naturelle et repose essentiellement sur un rapport de forces. Le vécu de l'injustice répandue dans l'état de nature ne peut donner existence à un nouveau règne de justice, sans que se mette en place un retournement des rapports de forces, que seule une convention peut concrétiser. Autrement dit, s'il y a un droit naturel intuitif qui fait ressentir ce qui est injuste dans la nature, il reste sans effet tant que la force ne se met pas à son service. Sur le plan du déploiement des notions, c'est au départ *l'expérience* de la souffrance de l'injustice subie (*genesthai*: goûter, expression renforcée par la forme moyenne) qui se trouve à l'origine du droit. Le droit va être finalement institué pour mettre un terme définitif à l'état de nature dénué de lois. Les lois effectives, comme normes imposées par la force sont l'invention des hommes, en particulier des faibles, qui s'associent entre eux pour éradiquer de la société l'injustice subie par eux-mêmes.

À l'évidence, se met en place une conception assez pathologique de *l'institution* du droit, même si la norme du droit est

préalablement prescrite (en négatif) dans la nature. Ce sont ceux qui subissent et qui sont incapables mentalement et physiquement de choisir le bien, c'est-à-dire l'injustice, la domination, qui imposent des lois. Ce n'est pas qu'ils ne voudraient pas être injustes en recherchant leur bien, comme les dominants, mais c'est parce qu'ils ne peuvent pas dominer, par manque de moyens individuels, qu'ils font collectivement les lois. Cette idée sera reprise d'une manière plus radicale par Calliclès in *Gorgias* 483bc, en éliminant d'ailleurs toute référence à un quelconque droit naturel qui porterait en germe les normes du droit institutionnel, et en lui substituant l'opposition absolue *phusis/nomos*, avec des droits de la nature et de la cité radicalement opposés (ce qui n'est pas le cas, répétons-le, dans le passage de Glaucon). Aussi, plutôt que de voir la conception inhérente au discours rapporté par Glaucon comme s'expliquant par celle de Calliclès et de Thrasymaque, il faut faire le cheminement inverse : les thèses de ces deux sophistes sont plus vraisemblablement des développements extrêmes d'une théorie de base que Glaucon nous présente — la première, celle de Calliclès, opposant deux types de droits antithétiques (droit de la nature comme droit des puissants, et droit de la cité comme droit des impuissants), et la seconde, celle de Thrasymaque, extrêmement légaliste, analysant les rapports dominants-dominés au sein de l'entité politique (les dominants comme exerçant la justice *selon leur intérêt* et les dominés pratiquant l'obéissance aux lois, donc la justice définie pour eux comme *bien étranger*).<sup>8</sup> Ainsi l'anonymat du propos trouve un élément d'explication puisqu'il conserve un caractère synthétique, car génétique, de la philosophie sophistique du droit. L'attribuer explicitement à

---

<sup>8</sup> E. Dupréel (*op. cit.* p. 359) a certainement vu juste quand il dit : « Il pourrait bien résulter de tout ceci que les morales de la force qu'expose Calliclès dans le *Gorgias* et ici Thrasymaque et Glaucon, ce dernier sans y souscrire, auraient été élaborées non pas sur les vues de Protagoras, qui sacrifiait entièrement la nature, mais sur celle d'Hippias, qui ne pose le rapport de la convention et de la nature que comme celui d'une valeur pratique et d'une valeur primordiale ». On note en effet que le point de vue de Protagoras consiste à apporter une caution théologique et morale - Hermès, au nom de Zeus apportant pudeur, justice et art politique - à la convention des hommes qui avait précédemment échoué quand elle reposait sur des bases purement naturelles.

Thrasymaque aurait été inexact, et l'attribuer précisément à Hippias aurait trop vite exclu le point de vue de Thrasymaque qui lui est apparenté.

Le juste naturel, bien qu'en germe, ne peut rien sans les lois. En fait l'intuition du juste naturel est purement négative et permet seulement de ressentir comme injuste un outrage subi, mais en soi elle est sans efficace. L'état de nature n'est qu'un état d'injustice et ce n'est pas pour faire triompher une norme encore extrêmement floue du droit naturel, mais c'est seulement d'une manière très pragmatique, par pur objectif de profit (*lusitelein*, 359a1), que les incapables, les faibles s'associent entre eux. Il n'y a rien en eux de généreux, l'idéal recherché n'est autre que de pouvoir se partager le bénéfice du bien commun, puisqu'ils sont exclus de tout bien-être dans le cadre de vie purement naturel.

359a2

*kai ententhen dé arxasthai nomous tithesthai kai sunthékas hautôn,  
kai onomasai to hupo tou nomou epitagma nominon te kai dikaion...*

«C'est dans cette situation que commença à s'établir leurs lois et leurs conventions, et ils appelèrent la prescription instituée par la loi «ce qui est légal» et «ce qui est juste».

On passe dès lors du juste naturel vécu négativement et majoritairement dans la souffrance, à la prescription du juste qui pourra s'établir par la révolte des faibles associés au moyen d'une convention. La norme du juste pourra dès lors être proclamée dans sa pure positivité, dans le seul fait de la loi posée. Il ne peut pas y avoir d'autre positivité du juste que dans l'imposition de la loi : voilà le point fort du positivisme juridique du *discours* énoncé par Glaucon, qui s'avère dès lors beaucoup plus subtil que le légalisme brutal de Thrasymaque.<sup>9</sup> Le

---

<sup>9</sup> Cf. *Rép.* I, 339b7-8 : « le juste est l'obéissance aux gouvernants ». Sur le rejet de la théorie du droit naturel, voir le fragment 8 in Diels Kranz *Vorsokratiker*. Voir encore MAGUIRE, J. P. "Thrasymachus ... or Plato?". *Phronesis*, vol. XVI, 2, 1971 p. 158 sq. Il est communément admis que le légalisme de

contrat permettra de passer du règne de l'injustice unilatérale commise par les forts à celui de la justice imposée à tous. Et l'insistance légaliste est là pour montrer l'ampleur du changement, l'importance de la transformation opérée par le contrat. Les faibles établissent maintenant *leurs* lois, et ils ont tellement besoin de la force pour l'imposer qu'ils en viennent à identifier totalement *le juste et le légal*. C'est à eux maintenant de s'imposer et d'user voire d'abuser de la force. Alors que le droit naturel était pressenti dans l'injustice subie, il passe maintenant inaperçu, il est oublié dès lors que l'institution juridique positive se met en place. La référence naturelle au légitime ou plutôt à l'illégitime se trouve d'emblée absorbée dans l'unique sphère du légal. On comprend que, prise à la lettre, cette thèse nuancée, d'une grande finesse psychologique, ait pu être exploitée dans un sens exclusivement légaliste (sans aucune référence au droit naturel) par un sophiste comme Thrasymaque, et même dans le sens d'un double réductionnisme de la part de Calliclès. Il y a en effet chez ce dernier un premier réductionnisme qui supprime définitivement toute préfiguration naturelle du droit civique, et un second qui porte le soupçon sur l'aspect rationnel du droit, en ne voyant dans l'édification de la loi que l'effet d'un groupement d'incapables.<sup>10</sup>

La thèse exprimée par Glaucon ne va pas si loin et, toute en nuance et en quête de la médiété, elle ferait une subtile transition entre la théorie forte et plus ancienne du droit naturel conçue dans les cercles pythagoriciens et les théories plus tardives et plus radicales de Calliclès et de Thrasymaque. Elle pourrait être à mi-chemin entre *l'illumination* de la première doctrine du droit naturel et le *désenchantement* total des théories de ces deux sophistes.

---

Thrasymaque est : « the expression of an ethical nihilism ». Attribuer une théorie du droit naturel, même immorale, paraît plutôt forcé (« all this is bravado ») en opposition à la clarté de l'opposition de Calliclès entre justice naturelle et justice conventionnelle.

<sup>10</sup> Calliclès in *Gorgias*, 492c : « Le reste, toutes ces fantasmagories qui reposent sur des conventions contraires à la nature ne sont que niaiseries et néant » (trad. A. Croiset, Belles Lettres).

Une note doxographique d'Aristote nous a permis en effet de connaître cette première conception du droit naturel antérieure à la conception sophistique, qui perçoit dans l'ordre cosmique une loi universelle, rationnelle et efficace servant de fondement légitime à toute édification humaine du droit. Comme exemple de cette loi non écrite intemporelle, loi de toutes les lois, Aristote cite l'exemple trivial du végétarisme (interdiction de tuer tout animal), mais le contenu du propos est d'une portée beaucoup plus grande, et suscite une évocation cosmique et grandiose qu'on ne retrouvera pas dans la sophistique.

«Car il existe un juste et un injuste dont tous les hommes ont une divination, et dont la connaissance est naturelle et universelle, en dehors de toute communauté mutuelle, ou encore d'un contrat : *mais la loi universelle s'étend en tout sens, de part l'Ether lointain et la terre immense*» Aristote, *Rhétorique* I, XIII citant un fragment d'Empédocle (fr. 135), que l'on retrouve dans la *Vie Pythagorique* de Jamblique, §108.<sup>11</sup>

Ce propos célèbre exprime tous les caractères d'un *jusnaturalisme fort*, car ici l'intuition naturelle n'est pas censée nous révéler seulement la négativité de l'injustice mais aussi la positivité universelle de la norme du juste.<sup>12</sup> D'une manière flagrante, c'est là l'antithèse même de toute théorie contractuelle. Cependant, on a vu que notre discours, tout en exprimant la thèse contractuelle, n'a pas pour autant éliminé tout principe d'une intuition du droit naturel. Mais ce droit naturel se réduit à son expression la plus économique. Comme il en est de même pour le droit positif. Force est de reconnaître que notre

---

<sup>11</sup> L'Ether, élément cosmo-théologique des astres et des âmes est un concept pythagoricien plutôt qu'empédocléen, puisque le philosophe sicilien ramenait les éléments au nombre de quatre (eau, terre, feu, air).

<sup>12</sup> Il est vrai que la loi se présente le plus souvent sous la forme négative de l'interdiction de ceci ou de cela. Cependant, la justice naturelle des pythagoriciens n'est pas que négative dans le sens où elle se présente comme une norme précise à respecter, la norme de l'égalité ayant pour eux un caractère cosmo-théologique. Cf. *infra* note 21. Par contre, pour le sophiste de Glaucon (*Rép.* II, 559c), l'égalité n'intervient pas dans la nature, mais seulement à partir du contrat.

texte établit bien, comme on l'a vu, une sorte de distanciation vis-à-vis du contrat en parlant de *leurs lois* (*nomous ... hautôn*) comme seulement particulières, non pas *des lois* comme ayant une valeur générale et universelle. Alors que l'injustice naturelle était communément perçue en tant que telle, autant par les acteurs poursuivant leur bien que par les victimes subissant le mal, on passe maintenant de l'injustice universelle à la justice particulière. On passe de l'injustice généralisée à la particularité de la justice comme obéissance à la loi posée. Le droit naturel universel se particularise dans la législation positive, mais en changeant de sens, en passant de la négativité à la positivité, en passant de l'injustice naturelle à la justice de la cité. Cette restriction dans l'extension (passage de l'universel au particulier) fait que la conscience collective ne s'élève pas vraiment par l'édification du droit vers une conception de la généralité et de la rationalité de la loi civique. Et le discours laisse par là-même planer un soupçon sur la légitimité du contrat, car il ne s'agit, comme on l'a dit, que d'une association pathologique, que d'un groupement *d'incapables* (*tois mê dunamenois*, 358e6). Plutôt qu'une *élévation des sentiments brutaux vers la raison*, plutôt que le fameux *anoblissement des facultés de l'âme* auquel croit Rousseau, il y a tout lieu de penser que pour le sophiste auteur du discours, le contrat n'est que l'occasion d'un règlement de compte partisan, au mieux, il n'a qu'une fonction régulatrice de la souffrance.

Derrière la nécessité de l'ordre social ne se cache principalement que l'impuissance, et la rationalité implicite du sentiment initial de justice reste trop faible pour qu'on puisse *aimer la justice comme un bien* (359a8-359b1, *agapasthai oukb hós agathon*). On la craint, on *l'honore* pour ne pas subir le châtimeut qu'encourt tout individu qui enfreint les lois, mais ce n'est là qu'une question de rapport de forces. On l'honore encore pour ses conséquences, qui permettent d'aplanir la vie en commun, mais dans une vision qui n'est finalement pas si éloignée du pessimisme tragique, on ne lui reconnaît pas suffisamment de valeur positive pour qu'elle puisse être aimée comme un bien en soi.

À cet théorie finalement dépréciative du contrat et de la justice, Platon, se replaçant davantage dans la tradition pythagoricienne de la théorie du droit naturel, dans le livre II de la *République* (369c sq.) répondra par une conception progressive de l'édification de la société à

partir d'une base naturelle. Le besoin crée l'association (*sunoiikia*) selon le principe naturel des aptitudes individuelles et complémentaires, les différenciations individuelles étant préfigurées naturellement (base naturelle du principe de *loikeion ergon*, comme fonction propre). Et, progressivement, la cité passe de la *sunoiikia* primitive à la *koinônia* par l'établissement de l'échange. Pour Platon, il ne saurait y avoir de *contrat*, mais seulement un développement de la société selon les principes universels, implicites dans le texte mais néanmoins présents, du *Peras* et de *l'Apeiron*. Le second principe de *l'illimité* assimilé au mal, entraîne rapidement la cité naissante à dégénérer vers la société de luxe, à moins qu'une réforme législative la ramène au principe cosmo-théologique du *Limitant* (*Peras*), conçu dans une pure doctrine normative du droit naturel.<sup>13</sup> Autrement dit, l'injustice n'a pas pour Platon d'origine naturelle (le mode de vie naturel strictement encadré par les simples besoins vitaux présentant plutôt une sorte d'âge d'or), mais reste le produit d'une décadence de la cité, minée de l'intérieur par la présence exponentielle du mal. Plutôt qu'un contrat qui mettrait fin à l'injustice naturelle, Platon prévoit la révolution politique des philosophes-rois, censée combattre efficacement l'injustice sociale.

Il est notoire que Platon vient s'opposer de front à l'idéologie commune des penseurs affiliés au mouvement sophistique, ceux-ci expliquant principalement l'origine de la société par un retournement des rapports de forces par lesquels des faibles, lassés de subir l'injustice des forts se mettent à imposer leurs lois. Mais ce n'est là que la face visible de la nébuleuse sophistique. Le propos rapporté par Glaucon se présente, en effet, à la fois comme complexe et profond et comme la matrice commune qui pourra engendrer, par extrapolation, au moins deux conceptions radicales : le légalisme pur et dur de Thrasymaque, et la critique extrémiste de l'institution de la cité démocratique chez Calliclès.

---

<sup>13</sup> Sur la présence implicite des principes du *Limitant* et de *l'illimité* dans la *République* (correspondant à l'Un et à la Dyade indéfinie de l'enseignement oral), voir SZLEZÁK, Th. "L'Idée du Bien en tant qu'Archè". In: *La philosophie de Platon*, dir. Fattal, Paris, 2001 p. 357.

Ceci dit, examinons maintenant comment le sophiste que fait parler Glaucon définit exactement l'essence (*ousia*) de la justice de la cité dans le prolongement de son exposé sur la genèse.

## **2. Essence de la justice**

359a4

*kai einai de tautên genesin te kai ousian dikaiosunês*

«Telle est bien l'origine et l'essence de la justice»:

La phrase a valeur de transition, et débouche immédiatement sur la définition de la justice, mais il faut bien comprendre que dans une conception très concrète, très génétique de l'essence, celle-ci découle en droit fil d'une reconstitution de l'origine de la justice.

359a5

*metaxu ousan tou men aristou ontos, ean adikôn mê didôi dikên, tou de kakêstou, ean adikoumenos timôreisthai adunatos êi; to de dikaion en mesoi on toutôn amphoterôn*

«elle tient une position intermédiaire entre ce qui est le bien suprême, qui est d'être injuste sans qu'on puisse nous rendre justice, et ce qui est le mal suprême, c'est-à-dire subir l'injustice et d'être impuissant à venger son honneur ; le juste se trouve au milieu de ces deux extrêmes»

Cette conception, dont on a pu percevoir l'empirisme, s'oppose à la conception populaire, tout en lui étant partiellement apparentée. Le fait est que, d'une manière générale, les empirismes ne se démarquent jamais totalement de ce qu'on peut appeler globalement la «sagesse des nations». Dans un sens, elle s'en distingue car, comme on l'a vu, parler de bien ou même de « bien suprême » à pratiquer l'injustice en toute impunité, ne peut que heurter le sens moral, les préceptes de l'éducation traditionnelle. Par ailleurs, il faut remarquer que la conscience commune va rarement jusqu'à considérer que la justice est le bien suprême, le bien en soi, si tant est qu'elle s'élève à cette notion abstraite. La justice reste généralement un bien de second ordre, après le bonheur par exemple, car elle est bénéfique seulement du point de vue de ses conséquences utiles pour la vie sociale. Cependant, la justice étant pour

le peuple une valeur idéologique, on peut remarquer que celui-ci fait rarement l'effort de remettre en question les valeurs constitutives de la cité, surtout si les fondements du juste et de l'injuste sont posés à son avantage, et l'analyse du sophiste de Glaucon, comme celle de Calliclès apporte sur ce point un élément de confirmation et d'explication. Le point de vue sophistique énoncée par Glaucon peut donc se comprendre encore une fois comme une radicalisation, et même une rationalisation systématique de la vision populaire.

Ainsi, d'après Glaucon, la justice sophistique n'est ni le bien ni le mal, mais l'intermédiaire entre les deux. Si originale qu'elle soit, cette définition n'est pas arbitraire et ne peut être qu'en cohérence avec ce qui a été dit précédemment. Elle ne peut s'identifier au bien, puisque le bien a été défini comme le fait de commettre les injustices. Elle ne peut pas non plus s'identifier au mal, puisqu'elle empêche par la loi de commettre l'injustice. Elle est donc à mi-chemin entre les deux, en désamorçant dans un même mouvement et la domination des forts sur les faibles et la soumission des faibles envers les forts. Bien que la justice instituée ne provienne que du parti des faibles, elle se situe à la limite entre le bien et le mal, puisque la loi empêche le bien et en conséquence le mal de se produire. Notons que ce n'est pas le bien absolu qui est ici désigné comme le *bien suprême (to on ariston)*, mais le bien ultime qui consiste à pouvoir accomplir toutes les injustices pour son propre profit. *Ariston* ne peut être qu'un superlatif relatif, non pas absolu, puisque la doctrine fait du bien quelque chose de purement relatif à l'individu. Ce plus grand bien, qui pourrait être la domination sans partage d'un tyran local, est en même temps le plus grand mal pour le peuple réduit à l'esclavage, et c'est cela que la loi empêche. La loi démocratique se trouve donc à mi-chemin entre la tyrannie (bien extrême) et l'esclavage (mal extrême).

Cependant, le texte ajoute que la convention résout pour les victimes le problème de la vengeance non assouvie. La mention du thème de l'honneur à défendre (*timôreisthai*) est ici significative, car elle sous-entend que, dans l'état de nature, les individus vivent non pas en douce harmonie, mais selon le principe de la *vendetta*, ce qui est un fait évident pour tout groupement humain non régi par un État de droit. La fonction de l'État, les sophistes semblent l'avoir bien compris, est donc

bien de mettre un terme à la *vendetta*,<sup>14</sup> en raison de l'incapacité pour les faibles d'assumer les contraintes inhérentes à ce mode de vie anarchique. En fait, c'est le caractère de la vengeance qui précède et qui reste de ce fait prédominant dans la mise en place du contrat. Les faibles, en proie à la souffrance autant morale que physique, se liguent entre eux pour pouvoir mettre à mal la puissance des dominants et laver leur honneur flétri. Ce n'est pas vraiment la raison qui est inscrite dans le contrat, le droit naturel rationnel n'étant en fin de compte qu'un spectre évanescent, mais la vengeance. Ce passage de la *République* met en avant un thème que Nietzsche a pu longuement méditer :

«L'instinct de la vengeance s'est tellement emparé de l'humanité au cours des siècles que toute la métaphysique, la psychologie, l'histoire et surtout la morale en portent l'empreinte. Dès que l'homme a pensé, il a introduit dans les choses le bacille de vengeance» (*VP*, III, § 458).

Le droit contractuel n'est autre pour les sophistes que la vengeance institutionnelle des faibles sur les forts. Les institutions apparemment les plus respectables sont infectées à la base. Comment croire dès lors en la valeur de la justice ?

L'essence (*ousia*) de la justice se trouve donc à mi-chemin entre le bien et le mal. Le juste (*to dikaion*) est le principe, l'essence de la justice. On note ici le degré de conceptualisation de la sophistique qui cherche à établir des définitions rationnelles sur les principes abstraits exprimés sous la forme grammaticale du neutre, des essences. «La catégorie du neutre joue, d'après Henri Joly,<sup>15</sup> comme indication de généralité (...) par lui les choses et les essences peuvent avoir le même nom sans avoir le même être. Ainsi se constitue la notion de classe». On

---

<sup>14</sup> Max Weber, en voyant dans la fonction essentielle de l'Etat « le monopole de la violence légitime », ne dira pas autre chose (*Politik als Beruf*, 1919 ; trad. J. Freund. In: *Le savant et le politique*, Paris, 10-18 p. 100-102). La légitimité naturelle de la violence fait place à la légitimité étatique qui se confond avec le légal.

<sup>15</sup> JOLY, Henri. *Le renversement platonicien, Logos, episteme, polis*. Paris: Vrin, 1974, p. 26.

note à cet égard la différence entre la sophistique et le platonisme : avant que Platon projette les essences dans l'empyrée du ciel intelligible, les sophistes avaient commencé à élaborer une philosophie de l'essence, de *l'ousia* appliquée aux affaires purement humaines. Alors que, pour Platon, il y a la généralité *transcendante* (au sens d'irréductible aux données de l'expérience) des essences universelles, pour les sophistes, il n'y a que la généralité empirique des essences issues de la pratique humaine.

Mieux encore, en situant le juste au milieu (*en mesôî*) entre les deux extrêmes, on s'aperçoit que la sophistique vient occuper une place particulière et significative au sein de la vaste culture de la médiété constituée dès le VI<sup>ème</sup> siècle par la philosophie grecque, à partir du socle commun de la sagesse archaïque, comme culture de la mesure (*metron*) ou de la juste mesure (*metrion*). Alors que Platon et Aristote apportent à la juste mesure archaïque une formulation mathématisante — la justice devenant une médiété géométrique ou arithmétique pour Aristote<sup>16</sup> (prolongeant ainsi le principe de *l'analogia* platonicienne) — et fassent d'une manière générale de la médiété une excellence, une norme, un principe d'ordre supérieur,<sup>17</sup> le sophiste de Glaucon, au contraire, a maintenu la médiété dans son abstraction empirique et a vu en elle non pas une norme, mais un état limite et contraignant entre le bien et le mal. Alors que pour Aristote la médiété (*mesotês*) est le bien, la vertu, et les extrêmes sont chacun un aspect du mal par excès et par défaut, pour le sophiste, seul un des deux extrêmes constitue le bien, la médiété étant dans la neutralité entre le bien et le mal. Le neutre

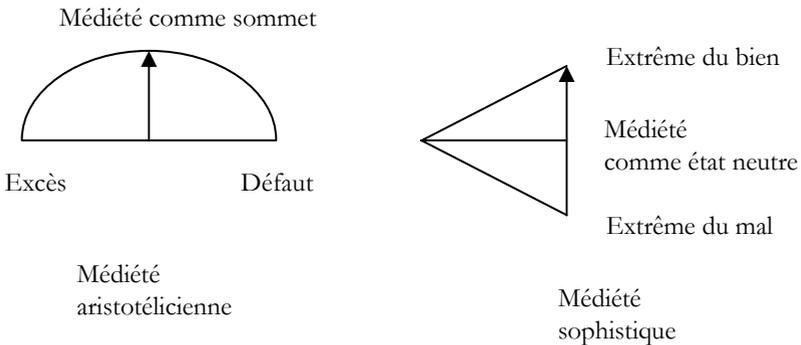
---

<sup>16</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque* V, chap. 6-7.

<sup>17</sup> Précisons encore que pour Aristote (*ibid.*) le *dikaion* distributif n'a pas de médiété, car la proportion n'est pas continue, par contre le *dikaion* correctif est dans la médiété ou moyenne arithmétique entre le trop et le trop peu. Cependant, dans les deux cas, la justice est une égalité géométrique (qui rend compte de la valeur morale des individus) ou arithmétique (qui met chacun à égalité). Pour les sophistes, on voit que le *dikaion* est une égalité arithmétique (même s'ils n'utilisent pas ce vocabulaire), mais ils ne connaissent pas l'égalité géométrique des *sophoi* qui ne sont pas les *sophistai*. Cf. *infra* note 21. Pour les médiétés platoniciennes à caractère mathématique et cosmo-théologique, cf. Platon, *Timée*, 36a.

grammatical du concept du juste est en même temps un neutre éthique. Loin d'en faire le signe d'un sommet, d'une excellence morale, la médiété est chez lui l'expression d'un moindre être sur le plan de l'éthique et de la régulation naturelle des choses. La neutralité du juste n'est autre que l'expression d'une néantisation de la force, d'une force naturelle désamorcée, qui ne peut plus atteindre ni le bien, ni le mal, sans plaisir ni souffrance. Le juste n'est autre chose que l'expression d'une vie éteinte, réduite à néant. Et la neutralité finalement synonyme de mort.<sup>18</sup> Alors que *toute nature*, rajoutera Glaucon (359c), *entraînée par le désir d'avoir plus (pleonexia), poursuit naturellement ce désir comme son bien, la loi intervient de force pour imposer le respect de l'égalité (epi tèn tou isou timèn)*. À la puissance débordante du désir s'oppose désormais la froide mathématique égalitariste de la loi.<sup>19</sup>

Si tant est que l'on puisse représenter géométriquement la médiété sophistique, nous pouvons tenter ce schéma comparatif entre les deux médiétés, aristotélicienne et sophistique. Ce schéma n'est peut-être pas hors de propos si le sophiste caché du discours se trouve bien être le mathématicien qui s'est illustré par sa construction de la quadratrice : Hippias d'Elis.



---

<sup>18</sup> Voir le thème du nihilisme dans DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris, 1962, 1973<sup>4</sup> p. 79.

<sup>19</sup> Sur l'opposition entre la *pleonexia* et la mathématique de l'égalité voir *infra* note

Autant la perfection du demi-cercle convient pour exprimer la médiété aristotélicienne comme sommet (un sommet qui arrondit les angles), autant le caractère anguleux, pointu, convient davantage pour exprimer le sommet sophistique qu'est l'injustice commise, non pas la médiété. Comme dans la pensée traditionnelle, le juste sophistique reste une mesure, un milieu, c'est la loi, mais cette mesure juste ne saurait être une juste mesure au sens éthique. L'excellence, s'il en est une, se maintient dans l'extrême, dans *l'hubris* de l'injustice commise. Alors que le milieu du point de vue de l'essence est sommet du point de vue de l'excellence chez Aristote,<sup>20</sup> d'une manière encore plus concise, chez le sophiste, le milieu du point de vue de l'essence, reste pur milieu du point de vue de l'excellence. En toute logique, milieu d'essence et milieu d'excellence n'ont pas à se distinguer : le médium de *l'areté* cohabite avec le médium de *l'ousia*. La médiété, loin d'être dorée, ne dépasse pas le niveau de la médiocrité au sens où on l'entend de nos jours.

On reconnaîtra, en tout cas, dans cette conception sophistique de la médiété, une version originale de la justice-médiété<sup>21</sup> qui s'oppose

---

<sup>20</sup> Aristote, *ibid.* II, 6, 1107a6-8 : “Voilà pourquoi dans l'ordre de *l'ousia* et de la définition exprimant ce qui a été donné d'être, la vertu est une médiété, tandis que dans l'ordre de l'excellence et du parfait elle est un sommet (*dio kata men tèn ousian kai ton logon ton to ti ên einai legonta mesotês estin ê areté, kata de to ariston kai to eu akrotês*)”.

<sup>21</sup> Dans le *Gorgias*, 507e-508a, Socrate oppose à la *pleonexia* de Calliclès la version pythagoricienne (*hoi sophoi*) de la justice, contemporaine des sophistes, correspondant à l'égalité géométrique. Telle est, d'ailleurs, l'origine du concept de justice distributive chez Aristote. Si on admet l'attribution des fragments du *Peri nomô kai dikaiosunas* au véritable Archytas de Tarente, selon l'authentification justifiée par A. Delatte (*Essai sur la politique pythagoricienne*. Liège, 1922, p. 71 sq.), on remarque que chez ce philosophe, la justice était définie d'une manière plus systématique que chez Aristote par la médiété.

Archytas définit la justice oligarchique par la médiété arithmétique  $\frac{a}{m} < \frac{m}{b}$ , car elle distribue aux plus petits termes les plus grands rapports. La justice

totalément à la justice harmonie de Platon comme justesse proportionnelle et juste mesure, telle qu'elle est définie dans le livre IV. Ou plutôt, la conception de la justice harmonie de la *République* sera la réponse platonicienne à la justice médiété des sophistes, dans le but de rétablir l'identité entre le *dikaion* et l'*agathon* ou entre le juste et la juste mesure comme norme. L'éthique sophistique est une éthique de l'extrême, alors que la justice de Platon est une nouvelle version raffinée de l'éthique traditionnelle de la juste mesure.

### **3. La justice n'est pas aimée comme un bien mais elle est honorée**

359a8

*agapasthai oukeb hōs*

359b1

*agathon, all' hōs arrōstiai tou adikein timōmenon...*

«il [le juste] n'est pas aimé comme un bien, mais il est honoré parce qu'on est impuissant à commettre l'injustice... »

---

démocratique est définie par la médiété *géométrique*  $\frac{a}{m} = \frac{m}{b}$ , car les rapports des grands et des petits termes sont égaux. Et la justice aristocratique est *harmonique*  $\frac{a}{m} > \frac{m}{b}$ , car cette proportion distribue aux plus grands termes les plus grands rapports. Ces différentes présentations pythagoriciennes ne sont contradictoires qu'en apparence, car le propre d'Archytas est d'introduire le concept de médiété pour tous les types de droits, alors que ses prédécesseurs utilisaient la proportion géométrique discontinue (sans médiété) pour le droit aristocratique, ce que Platon continuera de faire dans la *République* (VIII, 546c) et dans les *Lois* (VI, 756e-758a). À cet égard, les sophistes font de même, ils n'usent de la médiété que pour définir le droit démocratique, exclusivement caractéristique selon eux du droit politique. De ce point de vue, force est de reconnaître que la conception du droit sophistique, malgré sa grande cohérence, représente une doctrine d'un rationalisme moins *sophistiqué*, en tout cas moins détaillé que celui des Pythagoriciens.

On comprend dès lors que, pour les sophistes, le juste ne soit pas aimé comme un bien mais qu'il soit seulement honoré (*timômenon*), c'est-à-dire respecté, parce que tout homme est maintenant réduit à l'impuissance des faibles et ne peut poursuivre le bien, donc l'injustice, sans devoir subir la dureté de la loi.

En bref, du point de vue de la classification des biens, il est clair que la justice est à n'est pas un bien en soi. En réaction contre cette classification sévère, Adimante interviendra (in *Rép.* II, 362e sq.) pour entreprendre de situer davantage la justice parmi les biens valables du point de vue de leurs conséquences, en reprenant le problème du point de vue de l'éducation et de la religion.<sup>22</sup> Mais si la justice pour le sophiste de Glaucon reste honorée, elle n'est pas pour autant un bien indirect puisque le respect de la loi est imposé, non pas par un bien quelconque, mais uniquement par le mal de la violence punitive et carcérale. Elle n'est pas un bien parce qu'elle n'est qu'une contrainte, comme Glaucon l'avait lui-même annoncé lorsqu'il fixait son programme de recherche sur la justice en *Rép.* II, 358c.

C'est effectivement parce que la loi est accompagnée de sanction que les hommes sont dans la cité réduits à l'impuissance. Il n'est donc désormais plus possible d'accomplir l'injustice en toute impunité. À l'évidence, cette allusion implicite à l'impunité introduit directement le célèbre mythe de l'anneau de Gygès. Ce discours (*logos*) (559b5) et la fable qu'on rapporte (*mythologousin* in *Rép.* II 359d6) concernant *l'anneau* font donc partie d'un seul et même ensemble et il faut comprendre le récit non pas comme une fable traditionnelle anodine, mais comme un récit que Platon a dû emprunter à la littérature sophistique – récit qui devait être abondamment commenté comme

---

<sup>22</sup> En fait, cette opposition n'est qu'apparente. Les deux frères ont pour objectif de pousser Socrate à montrer que la justice fait bien partie des biens de la deuxième classe (*Rép.* II, 358a) (les biens aimés pour eux-mêmes et du point de vue des conséquences). Glaucon se charge de mettre l'accent sur le bien en soi, Adimante sur les conséquences. Ils représentent chacun une partie de la seconde classification des biens. Cf. ANNAS, J. In: *Introduction à la République de Platon*, trad. fr. Paris: PUF, p. 86. Voir *infra* note 24.

preuve manifeste que la justice n'est pas aimée comme bien mais pratiquée seulement sous la pression de la contrainte.

Si la loi est posée, elle n'a donc pas la positivité d'une valeur *a priori* ou d'un bienfait que les hommes se donnent, mais seulement la négativité d'une contrainte. Elle est finalement plus un mal qu'un bien, mais elle est un moindre mal car elle dissuade le mal extrême de l'injustice. La justice est purement dissuasive. Or, puisqu'elle est un moindre mal, qui n'a pour fonction que de nous préserver d'un plus grand mal, elle ne peut être choisie pour elle-même. C'est ce qui apparaît encore dans le propos suivant qui dit en substance que c'est pure folie de pratiquer la justice, alors que l'on dispose de la garantie de l'impunité.

359b1

*epei ton dunamenon auto poiein kai bôs alêthôs andra oud' an eni pote sunthesthai to mête adikein mête adikeisthai: mainesthai gar an.*

«Car celui qui est capable de commettre l'injustice et qui est véritablement homme ne s'engagerait jamais dans une convention pour s'empêcher de commettre l'injustice et de la subir: ce serait être fou».

Ce passage laisse entrevoir une conception assez caractéristique des sophistes : seuls les hommes capables de pratiquer l'injustice sont réellement des hommes. Ce qui implique que les autres, les faibles, les impuissants ne sont finalement que des sous-hommes. Cette apologie de l'homme fort qui conduit en droit fil à l'apologie de la tyrannie, comme entreprise d'accomplissement de l'injustice à grande échelle, est poussée à l'extrême par Calliclès :

«Mais qu'on rencontre un homme assez heureusement doué pour secouer, briser, rejeter toutes ces chaînes, je suis sûr que, foulant aux pieds nos écrits (...) nos lois contraires à la nature, il se révolterait, se dresserait en maître devant nous (...).» (*Gorgias*, 484a).

Le sophiste de Glaucon ne va pas forcément jusque là, car rien n'indique, dans le propos, que la loi soit conçue comme absolument

contraire à la nature. Il y a à la fois rupture et continuité. On peut parler d'une genèse (*genesis*), une préparation naturelle de la justice positive à partir de l'épreuve négative de l'injustice naturelle, et en même temps, d'une institution artificielle en rupture avec les pratiques naturelles. Mais l'apologie de la liberté d'action de l'homme fort en toute impunité reste un élément commun aux doctrines sophistiques. Autrement dit, si un tel homme a toutes les dispositions nécessaires pour satisfaire ses désirs, pour poursuivre son bien sans entrave, il serait littéralement stupide de ne pas s'engager dans cette voie. Cette phrase qui vient clore l'argumentaire, et qui annonce en même temps le mythe de l'anneau de Gygès, a encore une valeur de preuve *a posteriori* de ce qui vient d'être dit : en aucun cas ce ne peut être le but d'un homme fort de s'engager dans une convention pour s'empêcher de commettre l'injustice, à moins qu'il soit complètement dérangé. En s'engageant à respecter les clauses d'un tel contrat cet homme *vraiment homme*, perdrait en un instant tous les avantages qui rendent sa vie plaisante et heureuse.

On pourra remarquer que le comportement de l'homme juste, tel Socrate, qui se montre prêt à pratiquer la justice contre son intérêt individuel, ne peut qu'être taxé de folie douce. Et on peut croire aussi que dans cette allusion à l'homme fort compromis dans un comportement de justice, Socrate est implicitement visé.<sup>23</sup> En tout cas, Glaucon termine son propos par cette phrase :

359b4

*é men oun dé phusis dikaiosunês, ô Sócrates, hautê te kai toiantê, kai ex hôn pephukê toianta, hês ho logos.*

«Voilà donc, Socrate, la nature de la justice, ce qu'elle est et de quelle sorte elle est, et quelles sont par nature ses origines, selon le discours.»

---

<sup>23</sup> Si on s'en tient à la présentation que fait Alcibiade de Socrate, à la fin du *Banquet*, il apparaît que Socrate est une sorte de surhomme qui aurait très bien pu pratiquer l'injustice à grande échelle, sans devoir en subir les conséquences, par la seule puissance persuasive de son verbe.

Dans l'expression *phusis dikaiosunês*, le concept de *phusis* a le sens de définition générale. Certes, la justice répondant à l'ordre du *nomos* établi artificiellement, s'oppose à la nature en tant que donné et substrat originel des choses. Mais comme cet ordre du *nomos* prend, dans l'optique du sophiste de Glaucon, une valeur générale, il devient comme une seconde nature ; il devient la substance même de l'ordre social. On peut s'étonner de voir cette définition du *nomos*, qui finalement ne s'applique qu'à la cité démocratique grecque, prendre une telle valeur générale, car les Grecs de cette époque savaient fort bien que toute société humaine n'était pas fondée uniquement sur la valeur du *nomos* démocratique. Mais ne voyaient-ils pas les autres constitutions comme des panachages plus ou moins divers entre démocratie et tyrannie ? Tout se passe comme si, dans leur esprit, la démocratie, malgré son caractère particulier, partisan, représentait l'essence même de l'ordre de la cité.

Ce qu'est la nature de la justice : c'est sa définition (*hautê*), ce qu'elle est en soi (médiété entre le bien et le mal) et de quelle sorte elle est (*toiantê*). Autrement dit, le *toiantê* pose le problème de sa qualité par comparaison à autre chose qu'elle-même : comment elle est produite par d'autres agents, ce qui peut vouloir dire : comment elle vient à l'existence. L'expression vient donc résumer la distinction entre *l'ousia* et la *genesis*, qui se trouve à nouveau réactivée par l'interrogation finale sur les *origines par nature*. On pourra ainsi considérer que la cause de la justice reste naturelle — et il s'agit bien d'un naturalisme —, même si l'ordre du *nomos* vient s'inscrire en rupture par rapport à la pratique spontanée de l'injustice considérée par nature comme un bien.

Il n'y a donc aucune transcendance dans la *dikaiosunê* pratiquée dans la cité des hommes pour trois raisons : elle ne correspond à aucun mieux-être ; elle n'est pas conforme à la raison, mais renvoie à la vengeance des faibles contre les forts ; et enfin, elle ne s'explique que par des causes naturelles, non pas par des causes supérieures, divines, spirituelles ou idéalistes. Si le sentiment de l'injustice naturelle peut renvoyer à une vague conception théologique de ce que l'on ne doit pas faire, en pratique et dans l'état civique, on peut constater l'athéisme effectif de cette conception de l'apparition du droit civique. Indéniablement, cette conception se démarque sensiblement du

jusnaturalisme traditionnel, qui fait dépendre directement l'institution des lois de l'action d'un législateur inspiré par les dieux.

Il est vrai qu'en rapportant un *logos* aussi élaboré, Platon n'a pas choisi la solution de facilité,<sup>24</sup> car il doit maintenant tenir compte d'un parti philosophique particulièrement subtil et puissant. Et Platon lui-même ne minimise pas la difficulté lorsqu'il affirme à deux reprises (362d et 368b) que Socrate a été lui-même ébranlé par la force de l'argumentation. On comprend dès lors l'ambition qui a été celle de l'auteur du grand ouvrage de la *République*, en cherchant à apporter une réponse politique, circonstanciée et complète, à la grande antithèse sophistique qu'il mentionne ici en quelques lignes, sans atténuer pour autant la portée du discours. L'ironie de l'histoire est que nous ne connaissons actuellement les arcanes principaux de la pensée politico-juridique des sophistes que par leur plus grand adversaire. On pourra cependant apprécier, à ce titre, l'honnêteté intellectuelle de Platon qui a su exposer dans la *République* une thèse adverse dans toute sa force, sans dénaturer le message, quand bien même il le réduisait à son expression la plus concise. Si Platon a ridiculisé l'homme Thrasymaque, il n'a pas ridiculisé loin de là, la doctrine de base que celui-ci proférerait avec quelques variantes avec Calliclès (si tant est que ce personnage ait existé) : il l'a reconstituée dans toute sa pureté originelle pour pouvoir mieux la réfuter. Il prend en compte finalement un point de vue plus fort, plus sérieux que celui de Thrasymaque (la thèse du livre I n'étant qu'un avatar plutôt brouillon), ce qui explique l'évincement du personnage dans le dialogue.

Il ne s'agit donc pas, à la base, d'un pur légalisme, car le droit naturel n'est pas complètement nié, même s'il est présenté négativement sous le vécu naturel de l'injustice. Le discours ne ferme même pas la porte à la dimension religieuse, car le thème du droit

---

<sup>24</sup> J. Annas, *op. cit.* p. 89, démontre en plus que le défi de Glaucon qui consiste à demander à Socrate de montrer que la justice est aimée comme un bien conformément à la deuxième classification (les biens en soi et du point de vue des conséquences) est accentuée par le fait que sont exclues les conséquences dites *artificielles* (dépendant des conventions) valables pour l'injuste qui paraît juste, comme pour le juste, sont exclues.

naturel pourrait en appeler à une sorte de théologie négative de l'injustice (on ne sait pas ce qu'est la justice divine, mais on sait au moins ce qu'elle n'est pas, l'injustice généralisée de l'état de nature). Le culte de l'extrême des sophistes apparaît bien dans ce passage, mais il reste tempéré par la justice médiété. La loi de la cité est ramenée au niveau particulier de la révolte des faibles, mais sa genèse, produit d'un rapport de forces quasi mécanique, apparaît inévitable, comme un moindre mal nécessaire.

C'est donc un véritable tour de force de la pensée sophistique (ou de Platon dans son compte rendu) d'avoir élaboré une philosophie du droit, non seulement cohérente d'un bout à l'autre, mais se posant désormais comme un des grands piliers de la réflexion juridique. Dans les deux premiers livres de la *République*, entre Socrate et les sophistes, se met donc déjà en place le grand débat qui va occuper toute la philosophie occidentale du droit entre, d'une part, la thèse traditionnelle du jusnaturalisme fortement théologique défendue par Platon dans la lignée de l'ancien pythagorisme, reprise plus tard par le stoïcisme et la philosophie de Montesquieu (le plus ancien des modernes) et, de l'autre, la thèse artificialiste plus marginale au départ, mais plus à l'honneur de nos jours : celle du positivisme juridique qui, chez les sophistes, nous ramène à une genèse (*genesis*) à la fois humaine et naturelle, et ne relevant *en dernier recours* que de causes fondamentalement naturelles. Le discours rapporté par Glaucon permet de s'apercevoir qu'il existait chez les sophistes un légalisme plus nuancé que celui de Thrasymaque, ce qui le rendait pour Platon d'autant plus redoutable.

## EQÜIDADE E KAIRONOMIA EM ARISTÓTELES\*

Alonso TORDESILLAS

Université de Provence, Aix-Marseille I

O estudo de Pierre Aubenque sobre *A Prudência em Aristóteles*, ao enfatizar a filosofia prática de Aristóteles, indica, em algumas páginas memoráveis<sup>1</sup>, a importância que adquire a noção de *epieikeia* nessa investigação quando, analisada em sua relação com a justiça e a lei, ela é associada à busca de uma regra para os casos que caem sob a indeterminação, casos que dependem apenas de uma regra, ela mesma indeterminada<sup>2</sup>. Nos textos em que Aristóteles trata dessas questões, a descrição do equânime apresenta uma forma pela qual se determina a pesquisa destinada a encontrar a regra capaz de reger as exceções no estudo circunstanciado dos casos. Dessa perspectiva, Aristóteles segue os passos de Platão, que igualmente se dedicou a tal investigação, no *Político*, sem, para tanto, levá-la a termo no plano da aplicação da regra em questão, plano no qual situava sua investigação, mas reenviando o conjunto da questão, por um lado, a uma perspectiva exclusivamente eidética, por outro, deixando a questão para um exame ulterior<sup>3</sup>. Aristóteles, retomando as análises tradicionais da *epieikeia* no contexto

---

\* As linhas mestras deste estudo foram apresentadas em Paris no *Center de recherches sur la pensée antique "Léon Robin"* (CNRS – Paris IV-Sorbonne), em 25 de abril de 1997, sob o título: “Le prudent, le magnanime, l'équitable”. Agradeço, em especial, ao Professor Pierre Aubenque por suas observações sobre a interpretação das difíceis linhas de *Ética Nicomaquéia* V, 14, 1137b 34 – 1138a 1, e a Michel Narcy por seus comentários sobre *epieikes* e *spondaios*, os quais me permitiram esclarecer certos pontos relativos a estas questões.

<sup>1</sup> AUBENQUE, P. *La Prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 1963, pp. 41-46, 150-152.

<sup>2</sup> Cf. AUBENQUE, *ibid*, p. 44; Aristóteles, *Ética Nicomaquéia*, V, 14, 1137b 29.

<sup>3</sup> Sobre o fracasso da tentativa eidética platônica para fundar uma *kaironomia*, que nos seja permitido remeter a TORDESILLAS, A., “Le point culminant de la métrétique”. In: ROWE, C. J., ed., *Reading the Statesman*. Proceedings of the III Symposium Platonicum. Sankt Augustin, 1995, pp. 102-111.

que se situa na fronteira entre a ética e o jurídico, parece estar em condições de estabelecer os elementos daquilo que propomos nomear *kaironomiá*<sup>4</sup>.

Duas séries de textos balizam o propósito de Aristóteles sobre a equidade e o equânime: por um lado, os textos que se encontram no capítulo 14 do livro V da *Ética Nicomaquéia*; por outro, os do capítulo 13 do primeiro livro da *Retórica*. Tais noções, cujo crédito da invenção se atribui a Aristóteles, no que diz respeito ao alcance filosófico, sócio-jurídico e político oscilam, do ponto de vista da exegese, entre dois extremos igualmente estigmatizados por Aristóteles: o excesso e a falta. As interpretações divergem entre uma posição minimalista e uma maximalista. Na versão otimista, a noção de equidade aparece como superior à de justiça; na versão pessimista, a noção de equidade aparece como a muleta de uma justiça claudicante e uma lei deficiente. Pode-se mesmo achar que as duas interpretações se completam, na medida em que se vê na *epiikeia* o paliativo de uma justiça defeituosa e, a este título, superior a ela.

A primeira interpretação é sustentada por René-Antoine Gauthier e Jean-Yves Jolif. No comentário que propõem à *Ética Nicomaquéia*, os autores, apoiando-se nos textos que mencionam atos perdoáveis e imperdoáveis<sup>5</sup>, consideram a equidade como algo muito próximo de um sentimento de indulgência que se inscreve no homem como uma lei de sua natureza<sup>6</sup>. Dessa perspectiva, se a equidade melhora a aplicação da lei nas questões da cidade, isto se deve ao seu

---

<sup>4</sup> Sobre a importância da noção de *kairos*, nesses domínios, cf. Aubenque, *op. cit.*, pp. 95-105; sobre a utilização que Aristóteles faz dessa noção em comparação, por um lado, a Platão e, por outro lado, aos sofistas, cf. RODRIGO, P., et TORDESILLAS, A., “Politique, ontologie, rhétorique: éléments d’une kairologie aristotélicienne?”. In: TORDESILLAS, A., éd., *Aristote politique. Études sur la Politique d’Aristote sous la direction de Pierre Aubenque*. Paris: PUF, 1993, pp. 399-419.

<sup>5</sup> Aristóteles, *Ét. Nic.* V, 11, 1136a 5-9; ver, igualmente, VI, 11, 1143a 19-24 e VII, 6, 1148b 15-1149a 20.

<sup>6</sup> ARISTOTE. *L’Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par R.-A. Gauthier et J.-Y. Jolif. Louvain-Paris: 1970<sup>2</sup>, pp. 431-433.

alcance moral, que a conduz a ser sempre indulgente nos casos em que a ação, embora ao arrepio da lei, não é de inspiração viciosa. Com efeito, um ato não pode ser reputado efetivamente injusto, a não ser que seja realizado de modo maduramente deliberado e com pleno conhecimento de causa<sup>7</sup>, o que o distingue dos atos desarrazoados, das faltas e dos atos cometidos por efeito de qualquer conseqüência da natureza humana (cólera ou outra paixão, fome ou outra necessidade), caso em que o ato é injusto face à lei sem que aquele que o comete o seja.

É num contexto similar que, examinando o problema do perdão (*Retórica*, I, 13), surge o exame da equidade. Convém distinguir a adversidade, o erro e o delito<sup>8</sup>. No primeiro caso, o autor do ato, não tendo suficientemente refletido sobre sua ação, não previu um fato que então se produz por acaso. No segundo caso, a ação é suficientemente premeditada, mas aquele que age ignora um dos fatores que constituem o conhecimento do ato. Malgrado o prejuízo advindo, o equânime pode perdoar estas faltas, desde que o erro seja reparado ou o dano compensado, pois os atos não decorrem do vício. Ao contrário, o delito cometido deliberadamente e com pleno conhecimento de causa, vicioso em sua própria inspiração, não será perdoado pelo homem equânime.

Se, na *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles se lembra ou tem sob os olhos os textos da *Retórica* ao examinar o problema dos atos imperdoáveis, não surpreende que ele passe, por assim dizer, naturalmente, da idéia de perdão e de indulgência à análise da noção de equidade, no capítulo 14, a qual aparece, então, como uma conclusão do livro V, onde, após haver tratado da justiça, o Estagirita volta a falar dessa forma superior de justiça, a equidade, pois, “se é belo ser justo, é ainda mais belo ser equânime”. A equidade, desse ponto de vista, seria uma lei inscrita na natureza do homem, uma norma dessa natureza que se opõe à lei escrita, se inscrevendo, desse modo, na investigação sobre a oposição entre natureza e lei, de onde o recurso, em *Retórica*, I, 13, à *Antígona* de Sófocles e a Alcidas.

---

<sup>7</sup> ARISTÓTELES, *Ét. Nic.* V, 10, 1135a 24.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES, *Retórica* I, 13, 1374b 2-8.

Contra a justiça de bronze, contra a arrogância do direito positivo, faz-se apelo a uma forma de justiça mais compreensiva e mais indulgente, opondo-se à *dikê* a *epieikeia*, justiça superior e natural que se identificaria com a indulgência (*suggnômê*)<sup>9</sup>. A equidade seria então, concluem René-Antoine Gauthier e Jean-Yves Jolif, “como um ideal superior”, seja “fora do domínio do direito” e se remetendo a uma lei não escrita, “fonte de indulgência”<sup>10</sup>, seja a “expressão de uma lei inscrita na natureza dos homens”, norma de um “direito natural” e, portanto, na esfera do direito, mas de um direito natural onde a equidade se oporia simplesmente à lei escrita<sup>11</sup>. Assim, a *Ética Nicomaquéia*, mesmo marcando a proximidade tradicional da equidade com a indulgência e a brandura, opostas ao rigor da lei e à arrogância do direito, não exclui, no entanto, a equidade da esfera do direito, mas a faz sua fonte enquanto forma superior da justiça inscrita na natureza<sup>12</sup>.

---

<sup>9</sup> Ver, por exemplo, SÓFOCLES, frag. 427 Ahrens; EURÍPEDES, frag. 1030 Nauck<sup>2</sup>; e Aristóteles, *Ét. Nic.* VI, 11, 1143a 19-24.

<sup>10</sup> *Ret.* I, 13, 1374a 26.

<sup>11</sup> *Ret.* I, 15, 1375a 27: “se a lei escrita é desfavorável à nossa causa, é preciso recorrer à lei comum e às razões mais equânimes e mais justas, e servir-se delas ‘no melhor espírito’ (*gnômêi têi aristêi*) significa não se ater rigorosamente às leis escritas. O equitativo permanece sempre o mesmo e sem nunca mudar, tanto quanto a lei comum (a qual é segundo a natureza), enquanto as leis escritas mudam freqüentemente”, lei que, como diz o texto que Aristóteles cita, não é de hoje, nem de ontem, mas eterna.

<sup>12</sup> Para uma interpretação clássica da equidade como brandura ou mansidão ver UNTERSTEINER, M., *I sofisti*, Milano, 1967, pp. 275-288 (trad. francesa: *Les Sophistes*, I, Paris, 1993, cap. VII: “Gorgias: l'éthique”, pp. 253-265); D'AGOSTINO, F., *Epieikeia. Il tema dell'equità nell'antichità greca*, Milano, 1967, pp. 1-22; de ROMILLY, J., *La Douceur dans pensée grecque*, 1979 (esp., pp. 53-63). Em um artigo, ao qual só tive acesso tardiamente (BRUNSCHWIG, J. “Rule and exception. On the aristotelian theory of equity”. In STRIKER, M. FREDE-G., ed., *Rationality in greek thought*, Oxford, 1996, pp. 115-155), o autor examina o uso aristotélico do sentido tradicional de *epieikeia* (pp. 117-126) e mostra como este “sentido amplo” de *epieikeia* converge para o sentido estrito e jurídico da equidade na análise de Aristóteles, que se desenvolve a partir de um fundo de herança platônica. Nesse artigo, J. Brunschwig mostra a

A esta interpretação da equidade como superior mesmo à justiça, através da qual Aristóteles justificaria Platão ao dar uma justificação teórica para os modos de evitar as imperfeições das leis escritas<sup>13</sup>, se opõe uma segunda interpretação, minimalista, decorrente, não do excesso, mas da falta. Nessa perspectiva, a equidade vem corrigir o que as leis têm de demasiadamente absoluto. Um dos mais recentes defensores dessa tese é Chaïm Perelman<sup>14</sup>. Para Chaïm Perelman, como para Lambros Couloubaritsis, o interesse das análises aristotélicas repousa em que elas ultrapassem o contexto estritamente jurídico e fazem da equidade uma noção que concerne a “um conjunto de ações e regras para uma sociedade dada”. A referência à equidade

---

coerência entre os textos da *Ética Nicomaquéia* e da *Retórica* sobre a *epieikeia*, na perspectiva aristotélica da solução teórica de um problema de ordem jurídica e judiciária.

<sup>13</sup> Platão constata essas imperfeições em numerosos textos (*Político*, 294a; *As Leis*, IX, 875a-d, VI, 757d-e). Não existindo a cidade ideal, a equidade salva da submissão à necessidade e à coerção das regulamentações e leis imperfeitas (ver Aubenque, *La Prudence...*, *op. cit.*, p.44). Todavia, mesmo que algumas vezes se encontre os termos *epieikeia* e *epieikês* (por ex., *Apologia*, 22a; *Protágoras*, 346e 5; *República*, III, 404b 7; *As Leis*, V, 735a 2, *Carta VII*, 325b 5; etc.), as passagens do *Político* e das *Leis*, nas quais Platão examina as deficiências de uma lei necessariamente imperfeita dada sua generalidade, não valorizam a noção de equidade, de modo que esta não desempenha, propriamente falando, nenhum papel na análise platônica, a qual, essencialmente, considera o papel do legislador na perspectiva de uma construção teórica. Em certo sentido, Platão, nas análises que faz da lei – em cujas trilhas Aristóteles inscreve sua análise da equidade –, há espaço para a emergência da *epieikeia* tal como a descreve e interpreta Aristóteles: ver Brunschwig, *art. cit.*, pp. 126-135; também AUBENQUE, P. “La loi selon Aristote”. *Archives de la philosophie du droit*, 1980, 25, pp. 147-157.

<sup>14</sup> PERELMAN, C. *Justice et raison*, Bruxelles, 1963, pp. 9-80, em especial, pp. 42-51 e 52-60. De modo mais moderado, em menor medida e numa perspectiva diferente, Lambros Couloubaritsis se inscreve na mesma linha, ver: COULOUBARITSIS, L. “La fondation aristotélicienne de la notion de justice”. In: *Mélanges offerts à Robert Legros*, Bruxelles, 1985, pp. 79-101; e “La modernité face à la notion aristotélicienne d’équité”. In: BOUDOURIS, K., ed., *On Justice*, Athens, 1989, pp. 129-137.

permite equilibrar as injustiças sociais. Esta visão supõe que “o horizonte último das ações e a confrontação de interesses” que implicam, “devam se reportar a uma certa idéia de igualdade que permite, na aplicação das regras, igualizar as desigualdades e equilibrar os desequilíbrios”<sup>15</sup>. A equidade intervém quando a justiça encontra obstáculo para sua concretização, e por justiça esses autores entendem “um princípio de ação segundo o qual os seres de uma mesma categoria essencial devem ser tratados da mesma maneira”<sup>16</sup>. Mas esta formulação não diz nem quando dois seres pertencem à mesma categoria, nem como é preciso tratá-los, senão que é preciso tratá-los de maneira igual, de modo que um não seja desfavorecido em relação ao outro<sup>17</sup>. Isso é ainda mais precário quando intervém variáveis cuja presença simultânea, numa situação dada, conduz à antinomias. É sobretudo nos casos em que a aplicação da justiça é constrangida a exceder, ou mesmo a transgredir, a justiça formal que se recorre à equidade. Ao contrário das artes, onde o homem de ofício exerce seu *savoir faire* em vista daquilo que é melhor para aquele em vista do qual ele o exerce, o rigor das leis escritas se sustenta no quadro das magistraturas, onde a influência da paixão é tal que os homens são tentados a perseguir antes o seu próprio interesse de que o dos cidadãos<sup>18</sup>, de modo que as leis são necessárias para que os governados tenham uma norma com a ajuda da qual possam velar por que os governantes exerçam corretamente suas funções.

Mas, na medida em que a lei não pode definir tudo, restam casos que devem ser julgados por homens qualificados<sup>19</sup>. A equidade aparece, então, como a muleta da justiça e seu complemento indispensável, cada vez que a aplicação da justiça se revela impossível em razão da co-presença de muitas características essenciais que obstam

---

<sup>15</sup> Ver COULOUBARITSIS, “La modernité face à la notion aristotélicienne d’équité”, *art. cit.*, p.130.

<sup>16</sup> PERELMAN, C., *Justice et raison, op. cit.*, p. 26.

<sup>17</sup> PERELMAN, *ibid.*, pp. 45-46.

<sup>18</sup> ARISTÓTELES, *Política* III, 16, 1287a 36.

<sup>19</sup> *Pol.* III, 16, 1287a 25

certos casos de aplicação<sup>20</sup>. A equidade é pois, a sustentação ou suporte da justiça, que lhe permite manter-se de pé, e sem a qual ela colapsaria: “para que a justiça não seja claudicante, para que possa se subtrair à equidade, é preciso que se deseje aplicar tão somente uma fórmula única de justiça concreta, sem levar em consideração as transformações suscetíveis de determinar modificações imprevistas da situação”<sup>21</sup>. Como isso só seria possível se a justiça fosse estreitamente definida e estritamente limitativa ou se, ao contrário, ela fosse tão ampla e tão extensiva para que pudesse abarcar todas as características, segue-se que a equidade é, ao mesmo tempo, uma muleta e um complemento indispensável. Se a justiça pudesse ser curada (idealmente) dessas aporias, a muleta, que é a equidade, se tornaria inútil. Mas essa extrapolação não é aceitável, pois aquilo a que se aplica a justiça é demasiado complexo para que a extrapolação seja realizável. A recusa da extrapolação se efetua, pois, em detrimento da equidade, a qual deve, ela também, ser limitada. A conclusão que extrai Perelman de sua reflexão sobre a concepção de direito para o Estagirita, esclarece essa posição: o princípio de equidade não pode ser estendido de maneira ilimitada além da justiça, pois um excesso de equidade destruiria a segurança jurídica, diluindo, de certo modo, a pertinência da lei, para atribuir ao juiz e, através dele, ao poder político, “um poder de decisão desenfreado”. Em suma, enquanto uma justiça demasiado formal conduz à legislação sem juízes, uma justiça demasiado concreta que, em nome da equidade, atribui pleno poder à deliberação do juiz, não conduz senão a um tipo de justiça sem legislação, de modo que um poder de decisão sem limites é tão perigoso quanto uma justiça absolutamente regrada e que exclua toda decisão do juiz.

Se, pois, a equidade é a muleta de uma justiça claudicante, ela é inferior à justiça, isto porque, na medida em que é um artefato de apoio, a equidade deve ser, por sua vez, limitada. Ao contrário, se a equidade é a indulgência, a clemência ou a norma inscrita na natureza do homem, ou se ela se opõe à lei escrita, ela é superior à justiça. Ora, se olhamos de perto os textos de Aristóteles que concernem à equidade e ao

---

<sup>20</sup> PERELMAN, *op. cit.*, pp. 45-46.

<sup>21</sup> PERELMAN, *op. cit.*, p. 50.

equânime, percebe-se que, na ausência de uma leitura contextual, as duas interpretações pecam pelos extremos estigmatizados por Aristóteles, o excesso e a falta.

Como mostrou Pierre Aubenque<sup>22</sup>, na *Ética Nicomaquéia*, a posição de Aristóteles sobre a equidade tem raízes na sua doutrina da *aretê*, e, a este título, a ética se apóia na *phronêsis*, “esta investigação flexível que se exerce no contingente”<sup>23</sup>. Quando trata das virtudes dianoéticas, Aristóteles expõe o ponto de partida de sua pesquisa: “tudo o que pertence ao campo da ação diz respeito aos casos particulares e aos termos da deliberação, pois o homem prudente deve conhecer os fatos particulares, e a *sunêsis* e a faculdade de discernimento (*gnômê*) concernem às ações a cumprir, as quais são os termos últimos. Com efeito, o intelecto se aplica aos termos últimos, em dois sentidos ao mesmo tempo, visto que os termos primeiros, tanto quanto os últimos, são do domínio do intelecto e não da discussão: por um lado, nas demonstrações, o intelecto apreende os termos imutáveis e primeiros; por outro, nos raciocínios de ordem prática, ele apreende o termo último, o contingente e a dita premissa menor, visto que esses fatos são os princípios do fim, os casos particulares servindo do ponto de partida para os universais”<sup>24</sup>. Mas como o individual não decorre de um absoluto, as três virtudes dianoéticas são a expressão de uma dialética prática que conduz o homem à excelência porque ele não abandona as coisas ao inacessível e à multiplicidade irracional dos acontecimentos, mas as modela lhes dando a marca plena de humanidade. De imediato, a investigação sobre a equidade e o equânime se inscreve no contingente e na intervenção humana, se distanciando de toda tentativa de idealização do campo das *prakta*, como de todo oportunismo situacionista.

O quinto livro da *Ética Nicomaquéia* oferece, a este respeito, a melhor ilustração desse propósito: o saber ético, diferentemente do saber técnico, não decorre, propriamente falando, de um

---

<sup>22</sup> AUBENQUE, *op. cit.*, pp. 41-46, 150-152.

<sup>23</sup> VILLEY, M. “Abrégé du droit éthique”. *Archives de philosophie du droit*, 5, 1961, p. 54.

<sup>24</sup> *Ét. Nic.* VI, 12, 1143a 32-b 5.

conhecimento; também não é imposto de fora, e não se pode tampouco dispensá-lo, pois o homem está sempre “em situação de agir”<sup>25</sup>. As decisões que concernem ao campo prático se impõem pelo próprio fato de, para o homem, viver é decidir. A perplexidade que nasce desse propósito é extraída da análise da *epieikeia*. À primeira vista, a justiça deveria aparecer, em Aristóteles, como o resultado da aplicação da lei aos casos da espécie, logo, como resultado de uma *tekhné* e não da *phronêsis*. Mas a intervenção da *epieikeia* mostra que Aristóteles não se ilude quanto à possibilidade de aplicação mecânica da lei, e o indício disso é que, antes mesmo de ser uma eventual técnica corretiva da lei, quando a lei não se adapta ao caso singular, a *epieikeia* permite à ação humana, num mundo sujeito a mudanças como o nosso, persistir como *êthos*, e não se reduzir à *phusis*, conservando, assim, uma margem irreduzível que lhe permite escapar a determinação absoluta<sup>26</sup>. Isso fica ainda mais claro se nos darmos conta do fato de a *epieikeia* se ver atribuída do caráter de *aretê*. Nesse nível intervém a contribuição dos sofistas e seu uso do *kairos*. Malgrado o número escasso de textos dos sofistas que chegaram até nós, o vínculo entre *epieikeia* e *kairos* parece claramente estabelecido, ao menos no domínio ético, e igualmente, embora de modo menos seguro, no domínio judiciário<sup>27</sup>. Mesmo em

---

<sup>25</sup> GADAMER, H. *Warbeit und Method. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, 1965<sup>2</sup>, pp. 301-302.

<sup>26</sup> Este ponto foi particularmente enfatizado por GADAMER, *loc. cit.*

<sup>27</sup> Ver UNTERSTEINER, M., *I sofisti, op. cit.*, pp. 275-288 (trad. franc.: *Les Sophistes*, I, cap. VII: “Gorgias: Péthique”, pp. 253-265) e, sobretudo, D’AGOSTINO, F., *Epieikeia, op. cit.*, pp. 23-49 (cap. II: Kairos ed epieikeia). Os comentadores aproximam o tema da *epieikeia*, tal como aparece nos sofistas (especialmente na interpretação do fragmento dos *Epitáfios*, de Górgias [82 B 6 D.-K.]), da perspectiva desenvolvida pelos autores trágicos sobre a questão, inclusive quando a noção aparece no contexto jurídico. Mas a aproximação das noções de *epieikeia* e de *kairos*, e a maneira como Aristóteles utiliza os sofistas na descrição que faz dos autores que o precederam a propósito da análise de *kairos* (ver RODRIGO et TORDESILLAS, “Politique, ontologie, rhétorique...”, *art. cit.*, pp. 399-419), permite reconhecer a importância dos sofistas na interpretação aristotélica da *epieikeia*. Isso parece ainda mais provável, uma vez

Aristóteles, *aretê* e *kairos* permanecem intimamente entremeados, ao ponto de a justa medida virtuosa ter mesmo um sentido de determinação do *kairos*<sup>28</sup>, de modo que o discurso ético (especialmente no domínio da justiça), centrado no discernimento das virtudes humanas, implica, mais do que uma técnica do discurso moral, a idéia de que a conduta humana mede pelas singularidades, singularidades que determinam as modalidades da conduta humana<sup>29</sup>.

Na *Ética Nicomaquéia*, o Estagirita, após enfatizar que *epieikeia* e *dikaion* não são nem idênticas nem heterogêneas, resolve a aporia dizendo que o *epieikes* é *dikaion*, não no sentido de conformidade à lei, mas no sentido de “corretivo (*epanorthôma*) do justo legal”: “logo, o justo e o equitativo são idênticos e ambos são bons (*spoudaioin*), ainda que o equitativo seja melhor. A aporia nasce do fato de o equitativo ser justo, não *kata nomon*, mas como um corretivo (*epanorthôma*) do justo legal. A razão é que a lei sempre enuncia um universal (*pas katholou*), mas há casos em que é impossível se pronunciar (*eipein*) corretamente (*orthôs*) em termos gerais (*katholou*)”<sup>30</sup>. Se fosse apenas isso que Aristóteles quisesse dizer, não haveria grande novidade em relação ao que Platão diz no *Político* (294a-b), nem mesmo em relação ao que o próprio Aristóteles enuncia em *Política* III, 15, 1286a 9. Mas o propósito de Aristóteles é demonstrar que a legalidade não pode ser toda a justiça, ainda que seja justiça completa. Nesse contexto, o enunciado aristotélico se inscreve no quadro do estabelecimento de um vínculo direto entre *epieikeia*, *dikaion* e direito<sup>31</sup>, e não somente com a *suggnômé*, na perspectiva da indulgência ou da compreensão em relação ao rigor da lei, logo, em certo sentido, numa perspectiva moral.

---

que Aristóteles recorre, nos exemplos usados em *Retórica*, I, 13, não por acaso, ao sofista Alcidas, discípulo de Górgias.

<sup>28</sup> Ver AUBENQUE, *op. cit.*, pp. 95-105.

<sup>29</sup> Ver D’AGOSTINO, *op. cit.*, pp. 65-100, aqui, p. 69.

<sup>30</sup> *Ét. Nic.* 1137b 9-15.

<sup>31</sup> Ver BRUNSCHWIG, J., “Rule and exception...”, *art. cit.*, pp. 135-137.

A passagem do V livro da *Ética Nicomaquéia*, consagrada à *epieikeia*, se inicia por uma comparação entre o *dikaion* e o *epieikes*<sup>32</sup>, onde *epieikes* aparece como equivalente de *spoudaion*. A aproximação serve a Aristóteles para lembrar a concepção popular de *epieikeia*, os paradoxos aos quais ela conduz e o caráter dialético de sua investigação. As passagens onde *epieikes* é utilizado como simples sinônimo de *agathos* são muito numerosas<sup>33</sup>, e no domínio da *aretê* seria permitido empregar *spoudaios*, na ausência de paronímico<sup>34</sup>. A etimologia<sup>35</sup> aproxima *epieikeia* e *eikos*, sob a forma do participio neutro da forma verbal *eoika*, não pela aproximação com a idéia de “similitude”, mas com a de “conveniência”<sup>36</sup>, onde o perfeito *epieioke* utilizado como presente recebe, nos clássicos, um sentido normativo de “conveniente, moderado, equitativo”<sup>37</sup>, por oposição a *dikaios*, que designa a aplicação estrita da lei. A etimologia reforça o sentido de concessão tradicionalmente reconhecido à noção de equidade. *Epieikes*, a esta

---

<sup>32</sup> *Ét. Nic.* 1137a 31-b5: “ainda é preciso tratar da equidade e do equânime e suas relações com a justiça e o justo, respectivamente. Com efeito, se olharmos atentamente, parece que a justiça e a equidade não são nem absolutamente idênticas, nem genericamente diferentes; ora louvamos o que é equitativo e o próprio homem equânime ao ponto de, procedendo assim, dilatarmos o termo equitativo fazendo-o equivalente de bom (*agathon*), indicando como mais equitativa alguma coisa que é melhor (*bellion*); prossequindo esse raciocínio, ora nos parece estranho que o equitativo seja louvado, se é algo que se distancia do justo; com efeito, se são diferentes, ou o justo não é bom (*spoudaion*), ou o equitativo não é justo, ou, se ambos são bons, então, são idênticos”.

<sup>33</sup> Para permanecer apenas na *Ética Nicomaquéia*, assinalemos as seguintes passagens: I, 1102a 10; IV, 1120b, 1121b; 1126b, IX, 1167b, 1168a 33, 1169a 16, 1170a 3; X, 1172b, 1175b etc.

<sup>34</sup> Como observou, a justo título, Michel Narcy (cf. *supra*, nota indicada com asterisco).

<sup>35</sup> Ver CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, I, Paris, 1968 ss., p. 355, col. 1, s. v. *eoika* 3.

<sup>36</sup> Onde, por exemplo, a tradução de Armando Plebe de *epieikes* por “conveniente”.

<sup>37</sup> Do ponto de vista técnico, a moderação corresponde à equidade, do ponto de vista moral, à indulgência.

época, é frequentemente utilizado para designar aqueles cujas qualidades são apropriadas às situações e que, a este título, apresentam qualidades positivas (por oposição a referências vergonhosas ou ultrajantes), mesmo se os textos não especificarem necessariamente essas qualidades. Assim, por distensão do termo *agathos*, encontra-se uma substantivação, *oi epieikeis*, para designar aqueles que são excelentes, com a intervenção clara da noção de indivíduo, e no quadro da responsabilidade penal, o princípio da igualdade social perante a justiça, sem perda do caráter individual daquele que se apresenta diante dela<sup>38</sup>. Esses traços estão presentes em Aristóteles, na *Ética Nicomaquéia*, V, 7, onde o *epieikes*, o homem de bem, se opõe ao que é mau, ao desprezível (*phaulos*), embora ambos sejam considerados iguais perante a lei<sup>39</sup>. Aqui, há manifestamente uma herança sofisticada, na qual *epieikes* está na conjunção entre a ética e o judiciário e, através desta aproximação, já mencionada, com a noção de *keiros*<sup>40</sup>. A análise

---

<sup>38</sup> Ver UNTERSTEINER, M., *Les Sophistes*, II, trad. fr. de A. Tordesillas, Apêndice: “Les origines sociales de la sophistique”, pp. 222-223.

<sup>39</sup> *Ét. Nic.*, V, 7, 1132a 2-7: “com efeito, não há diferença alguma em que seja um *epieikes* que despoje um *phaulos*, ou um pulha que despoje um homem de bem, ou que o adultério tenha sido cometido por um *epieikes* ou por um *phaulos*; a única diferença perante a lei é o prejuízo causado, e ela trata as partes com igualdade, perguntando quem cometeu e quem sofreu a injustiça, ou quem foi o autor e quem foi a vítima do prejuízo”. A dificuldade reside na interpretação de *diaphoran*: a diferença concerne à própria natureza do prejuízo, à diferença específica, ou a diferença da gravidade da injustiça resulta da posição ocupada pelos homens em causa, na medida em que se o homem de bem e o pífilo são iguais enquanto cidadãos, a injustiça não é a mesma, segundo se aplique a um magistrado no exercício de suas funções ou a qualquer outro indivíduo cujo ofício seria diferente?

<sup>40</sup> Ver UNTERSTEINER, M., *Les Sophistes*, II, trad. fr. de A. Tordesillas, capítulo VII: “Gorgias: l'éthique”, pp. 253-265, onde o autor analisa a passagem da esfera moral à esfera jurídica, especialmente a passagem do “conveniente”, do “moderado” ao “apropriado” e ao “oportuno”, para a constituição de uma categoria de *agathoi*; ver, também, para a passagem ao judiciário, GERNET, L. “Les institutions des arbitres publics à Athènes”. *Revue d'études grecques*, 52, 1939, pp. 389-414.

lingüística viria corroborar esta leitura<sup>41</sup>. No entanto, Aristóteles não se atém a uma perspectiva exclusivamente dialética, que lembra a concepção popular de *epieikeia*. Quer superar a dificuldade e, para tanto, enfatiza que a *epieikeia* é justiça, e nada mais que justiça, mesmo se ela é superior, ou antes, melhor, do que um certo tipo de justiça, a justiça legal<sup>42</sup>.

Justo e equitativo são, pois, idênticos quanto ao gênero, e a superioridade ou a inferioridade devem ser compreendidas noutra perspectiva. A superioridade do equitativo, ou sua inferioridade enquanto correção, não podem ser contravenções do justo na medida em que a própria lei, em um sentido, encarna o justo. Por isso, a correção que o equânime efetua na lei não exprimiria uma extrapolação do que a lei edita, mas a recondução a um nível, não superior, mas melhor, como diz o texto (*beltion*), que, por si mesmo, está ausente da lei: o nível do concreto ou do contingente. Tal nível é extraído a partir

---

<sup>41</sup> MOUTSOPOULOS, É. “Tólerance et éqûite”. In: MOUTSOPOULOS, É., *Philosophie de la culture grecque*, terceira parte: *L aristotélisme*, Athènes, 1998, pp. 195-198, onde o autor lembra que, em Aristóteles (ver p. 196, n. 4), se pensarmos a noção de *epieikeia* como sinônima de virtude, oposta a *phaulotes*, ao lado do adjetivo “*epieikes* atribuído à pessoa considerada como pouco severa, e consideramos *to epieikes*, entendido como adjetivo substantivo designando a “reparação do direito legal” [...], a relação entre o tema *weik-* e o latim *vic-em* (de um nominativo *vix* inusitado; cf., *vic-arius*, substituto) como significando “no lugar de”, mostra como é justa a interpretação [...] segundo a qual a equidade consiste em pôr-se “no lugar daquele que se julga” para melhor compreendê-lo” (p. 197). A aproximação entre *epieikeia* e *eikôn*, inclusive no sentido de “semelhança”, indica “o sentido de alternância entre o verdadeiro objeto e sua imagem”, na perspectiva de uma inversão de papéis. O vínculo com o *kairós* se efetua a partir da qualidade “flexibilidade”. “Longe de designar a fraqueza que decorre de uma carência”, a indulgência, e para além desse sentido, a *epieikeia*, em geral, designa “o grau de adaptação às circunstâncias, uma potência que [lhe] é inerente e que permite [...] agir segundo o espírito de respeito aos seres humanos” (p. 198; cf. BEES, C., “Quelques réflexions sur l’*epieikeia* aristotélicienne”. *Diké*, 26, 1995, pp. 117-126).

<sup>42</sup> *Ét. Nic.* V, 14, 1137b 23-25.

de uma tripla conexão, na qual a lei (comum) aparece como o resultado de uma legislação (*nomothesia*), a equidade supõe a justiça e o direito, e o objetivo dos julgamentos equânimes são, aparentemente, meios técnicos para remediar as deficiências de uma lei e de uma justiça expressas em termos demasiado genéricos.

A primeira coisa a observar é que, na *Ética Nicomaquéia*, trata-se de definir quem julga enquanto equânime<sup>43</sup>. O texto mostra que a imagem, por assim dizer, daquele que é qualificado para desempenhar o papel de juiz, depende dos vínculos que se estabelecem entre equânime e justo. Antes, é preciso responder à questão: o que é um juiz justo?, visto que o juiz “tende a ser, por assim dizer, o justo vivo” (*ho gar dikastês bouletai einai hoion dikaion empsukhon*)<sup>44</sup>. O juiz (*dikastês*), pois, que é como o justo encarnado (*empsukhon*), só é um bom juiz se ele for justo (*dikaion*) e equânime (*epieikes*), e se a justiça e a equidade não diferirem quanto ao gênero, salvo se a equidade for uma retificação, uma correção, uma restauração, uma regulação, talvez uma orientação do justo legal (*epanorthôma nomimou dikaion*). O sentido de *epanorthôma* fica enfraquecido se traduzido por “corretivo”; não se trata de corrigir um erro ou uma falha da lei, mas de dirigir ou orientá-la corretamente em direção ao concreto, para que aí se aplique justamente. Talvez seja por isso que na primeira tradução latina de Roberto de Grosseteste, se traduza *epanorthôma* por *directio*. Há, ainda, outra pequena complicação se nos lembrarmos que o contexto no qual intervém a noção de *epieikes* se apóia na terminologia relativa ao direito particular, e que o equitativo é visto como um costume ou um traço que pertence à família das virtudes e dos vícios. O problema se refere à base de aceitação e obediência à lei para a promoção de uma justiça que visa à conformidade das leis de uma cidade particular e às possibilidades de sua violação.

---

<sup>43</sup> Ponto fortemente estabelecido por Brunschwig, “Rule and exception...”, *art. cit.*, p. 137. À frente, veremos que tal interpretação não é restritiva e se acorda plenamente com a visão política na qual a *epieikeia* do juiz é a garantia da *epieikeia* de todo cidadão na *politeia* digna desse nome.

<sup>44</sup> *Ét. Nic.* V.7, 1132<sup>a</sup> 21-22; ver toda a passagem 1132<sup>a</sup> 14-23.

A pessoa que possui a qualidade da *epieikeia* é, pois, proba, decente e eqüitativa. Como tal, ela é igualmente boa, ainda que o termo *epieikes* não tenha a mesma precisão de *agathos* ou de *spondaios*. Isto porque, o equânime mostra esta qualidade ao exibir sua capacidade de adequação a uma miríade de situações indeterminadas, ou seja, situações que não podem ser determinadas ou resolvidas pelo exame estrito de sua conformidade ao justo legal. Nesses casos, é preciso recorrer ao julgamento eqüitativo. Note-se que, nessas passagens, não há menção ao *koinon*, como parecem crer René-Antoine Gauthier e Jean-Yves Jolif, logo, não há invocação à comunidade de uma norma, a um direito válido para todas as cidades e para todos os homens, um certo direito natural. Esta questão só aparece nos textos da *Retórica*<sup>45</sup>. Na *Ética Nicomaquéia*, sempre trata-se de cidades particulares e o legislador sempre considera as situações nas quais ele trabalha. Mas se, quando julgamos, queremos sempre a prevalência do justo, na medida em que a justiça é conformidade à lei, e a lei sempre tem a forma de um enunciado geral, a ocorrência de casos que não são previstos pela lei exige o recurso à justiça enquanto eqüidade. Esta é a razão pela qual a ação de julgar assume a forma de uma retificação ou correção da lei, sem que, para tanto, sua universalidade seja atingida. Isso não significa, porém, que a lei seja defeituosa, visto que a generalidade da lei sempre pode ser aplicada aos casos por ela previstos ou, ao menos, quando a maioria deles o são. Mas, na medida em que ambos os projetos não podem ser sempre atingidos, é preciso recorrer a outro meio pelo qual se possa considerar a relação entre o direito e os casos de jurisprudência, como teria feito o legislador se estivesse presente<sup>46</sup>. Não é, pois, em razão da deficiência intrínseca à justiça que é preciso recorrer à eqüidade, mas em razão do momento ou da situação na qual ela se aplica: “a falha (*hamartêma*) não é da lei ou do legislador, mas da natureza da situação (*all’ en têi phusei tou pragmatos*). Qual é o *pragma* e qual sua natureza? A frase seguinte diz que a *hamartêma* que afeta a obtenção da absoluta universalidade na redação das leis, cujo resultado é o comprometimento do seu caráter absoluto, reside no fato de “a

---

<sup>45</sup> Mas trata-se de outro contexto e o problema é posto em termos diferentes: ver Brunschwig, “Rule and exception...”, *art. cit.*, pp.141-150.

<sup>46</sup> *Ét. Nic.* V, 14, 1137b 13-24. Ver Brunschwig, *art. cit.*, pp.150-154.

matéria das ações [humanas] *enthus* ser [*scil.* irregular]”. Os legisladores não têm outra escolha senão procurar a regularidade, senão universal, ao menos na ordem do mais freqüente (*bôs epi to pleon*, 1137b 15), sem ignorar que erros surjam daí. Neste caso, apenas se pode procurar regularizar o irregular com a ajuda do *nomos*. Restam os casos onde o *nomos*, embora seja declarado *katholou*, é concretamente elíptico em sua generalidade e, portanto, incapaz de cobrir todo o campo dos desvios. Quando parece que as regras gerais carecem de precisão ou de completude, intervém, então, a equidade e o juiz, o qual corrige a regra do legislador ou, antes, a orienta. Aristóteles não produz exemplos específicos de casos onde há oposição entre a lei, em sua generalidade, e o caso singular considerado, provavelmente porque não considerava a equidade como um caso de exceção, mas a própria vida da justiça em sua aplicação. Assim como não se refere ao direito natural que serviria de norma à equidade, mas recorre à noção de retidão (*orthôs*) ou de correção e orientação (*epanorthôma*). O equânime corrige a imprecisão da lei evocando o modo pelo qual o legislador teria compreendido o caso se o tivesse conhecido. O equânime dirá o que o legislador provavelmente teria dito se estivesse presente, decidirá o que o próprio legislador teria decidido se estivesse presente para decidir, dirá o que o legislador provavelmente teria dito se tivesse conhecimento deste caso. As decisões do equânime são conformes à “intenção do legislador”<sup>47</sup> de manter as regularidades e as constâncias lá onde a lei não pode englobar a totalidade dos fatos. As ações de retificação, por serem justas, devem tomar a forma de decisões que ampliam a generalidade da lei aos casos particulares, interpretando as leis no espírito do legislador, no quadro das leis existentes para suprimir as lacunas ou considerar as exceções que se apresentam agora ou possam se apresentar no futuro. Com efeito, se pode dizer que a consideração da intenção legal em sua generalidade corresponde à correção de sua função reguladora ou normativa e da situação particular que deve ser regrada. Mas essa correção ou retificação é, antes, a orientação ou a indicação da direção na aplicação da lei, como o mostra a conclusão do argumento em que

---

<sup>47</sup> Segundo J. Brunshwing, trata-se do momento essencial da análise aristotélica da *epiikeia*. Ver sua discussão acerca desta expressão em “Rule and exception...,” *art. cit.*, pp. 151-152.

aparece o exemplo da régua de chumbo usada em Lesbos, confrontando-o à questão do decreto (*psêphisma*) na assembléia: “a régua se adapta aos contornos da pedra e não é rígida: o mesmo vale para o decreto em relação aos fatos”<sup>48</sup>. Nesse sentido, a equidade aparece como a “justiça do caso concreto” e o “direito do caso particular”<sup>49</sup>. O decreto, presente e com duração determinada, que não substitui a lei mas intervém nos seus interstícios, difere, contudo, da lei; tampouco o *nomos* se reduz ao decreto ou decorre da coleção ou inventário de decretos.

Assim, ao fim do capítulo 14 do livro V da *Ética Nicomaquéia*, Aristóteles terá mostrado que, mesmo que o *epieikes* não se situe na ordem epistêmica e não seja, estritamente falando, o *nomotheta*, ele não deixa de ser menos excelente. Além disso, porque é, antes de tudo, homem virtuoso, não cumpre nada contra a lei, e a equidade se aplica aos acontecimentos que se subtraem, à primeira vista, à regra, em razão da impossibilidade de aplicar a generalidade a todas as exceções. O equânime intervém onde a lei, em função de sua generalidade, não pode se estatuir. Para cumprir atos equitativos, o juiz equânime não precisa se ater à letra da lei, o que, em certos casos, conduz a agir de maneira pior, e deve às vezes decidir exatamente o contrário do que a lei, em sua literalidade, prescreve. Isso implica que o cumprimento constante de atos equitativos se acompanhe, naquele que os cumpre, da virtude de mesmo nome. Isso indica a razão pela qual o fim do capítulo consagrado à *epieikeia*, na *Ética Nicomaquéia*, acentua a virtude do homem equânime e as características tipológicas daquele que pode ser dito tal, pois “são os homens de valor que são juizes do valor enquanto tal”<sup>50</sup>. De onde a aproximação entre *epieikes* e *spoudaios*, cuja força se mede pela qualidade do julgamento, sendo “ele mesmo medida do valor”<sup>51</sup>, e que, na ausência de qualquer norma que possa impor sua decisão, “critério último”, “ele mesmo é seu próprio critério”<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> *Ét. Nic.* V, 14, 1137b 31-32.

<sup>49</sup> D’AGOSTINO. *Epieikeia*, *op. cit.*, p.79 e n. 27.

<sup>50</sup> Aubenque, *Lá Prudence chez Aristote*, *op. cit.*, p. 46.

<sup>51</sup> Aubenque, *ibid*, p. 45.

<sup>52</sup> Aubenque, *ibid*, p. 44.

Compreende-se, então, dado o contexto em que o capítulo é escrito, porque este mesmo capítulo parece se endereçar àqueles que aplicam as leis: os magistrados e juizes ou, ao menos, os cidadãos encarregados desse ofício, no momento, dos quais se espera que assumam plenamente a obrigação da equidade. É claro que os textos ultrapassam o contexto estritamente jurídico e que uma sociedade somente pode ser justa se todos os membros manifestam seu respeito à lei e mostram a possessão tanto da excelência da equidade quanto da justiça. Este é provavelmente um dos traços que definem, para Aristóteles, “uma *politeia* digna desse nome”<sup>53</sup>. A característica do *epieikes*, no plano do direito, apresenta-o como “aquele que não se apega rigorosamente aos seus direitos no pior sentido, mas tem a tendência a requisitar para si menos do que lhe é devido, ainda que a lei esteja a seu favor, este é um homem equânime”<sup>54</sup>. Esta passagem suscitou grande perplexidade em todos os tempos. Em sua tradução, Jules Tricot, assim como René-Antoine Gauthier e Jean-Yves Jolif<sup>55</sup>, compreende que o homem equânime é aquele que tem tendência a defender seus próprios interesses, mas que é capaz, em alguns casos, quando a lei lhe é favorável, de tomar para si menos do que poderia fazer<sup>56</sup>. Tais interpretações parecem ter o apoio de outros textos de Aristóteles. Nos *Tópicos*, VI, 3, 141<sup>a</sup> 16, Aristóteles lembra a posição que define a *epieikeia* como o fato de não fazer valer plenamente (*elattósin*) seus direitos em relação ao útil (*tôn sumpherontón*) e ao justo (*tôn dikaión*); com efeito, prossegue o texto, o que é justo é um aspecto do que é útil e está, pois, contido neste último. Mas o texto dos *Tópicos* se inscreve precisamente numa crítica dirigida a Platão, o qual sustenta a seguinte posição:

---

<sup>53</sup> C.f. *Política* IV, 1292<sup>a</sup> 32 e Aubenque, “La loi selon Aristote”, *art. cit.*, p. 148.

<sup>54</sup> *Ét. Nic.* V, 14, 1137b 34-1138a 1 (no original francês, tradução de Tricot).

<sup>55</sup> “Isto nos faz ver o que é um homem equânime. O homem assim feito tem a intenção de fazer e faz efetivamente coisas equitativas. O homem que não é mesquinho em relação às disposições da justiça, mas que se contenta com a pior parte, mesmo que tenha a lei a seu favor”.

<sup>56</sup> Encontra-se, ainda, a idéia do *epieikes* como *akribodikaios* no léxico anônimo *Etymologium Gudianum*, onde *epieikes* é apresentado como aquele que está disposto a ceder seus direitos.

“Equidade: disposição para ceder seus direitos e seus interesses”<sup>57</sup>. Não é possível, pois, apoiar-se neste texto para justificar tal interpretação. O mesmo vale para os textos da *Magna Moralia*, os quais desenvolvem uma concepção, de certo modo privada e individual, da *epiikeia*<sup>58</sup>: “a equidade e o homem equânime são a inclinação para tomar para si menos do que é justo segundo a lei” (*ho elattôtikos tôn dikaiôn tôn kata nomon*). Os comentadores modernos compreendem essas passagens como se referindo exclusivamente ao indivíduo que seria equânime, na medida em que este renuncia a reclamar para si o que poderia lhe ser outorgado pela aplicação estrita da lei, em virtude de seus direitos<sup>59</sup>. Na *Ética Nicomaquéia*, onde o contexto é a prática judiciária, “tomar menos do que o devido” não parece poder ser interpretado dessa forma, em termos de interesse, e parece preferível a interpretação dos comentadores antigos<sup>60</sup>, segundo a qual *elattôtikos* deve ser entendido no sentido de atenuação da pena<sup>61</sup>. Aristóteles procura um critério aplicável às exceções, uma regra que regesse as exceções, e no caso presente, a expressão não significa, pois, tomar menos do que lhe é devido a título pessoal mas, antes, enuncia um princípio de atenuação da justiça ou da regra legal. Portanto, isso se inscreve na perspectiva da ilustração do *epanorthôma nomimou dikaiou*. A equidade atenua a lei e o juiz sempre pode fazer menos do que a lei impõe ou autoriza, mas não pode exceder a lei impondo, por exemplo, penas superiores àquelas previstas por lei para tal ou tal delito. Trata-se de considerar as

---

<sup>57</sup> Platão, *Def.*, 412b 8.

<sup>58</sup> Aristóteles, *Magna Moralia* II, 1198b-1199a.

<sup>59</sup> Ver, por exemplo, STEWART, J. *Notes on the Nichomachean Ethics of Aristotle*, I, Oxford. 1892, p.526.

<sup>60</sup> Ver, por exemplo, Miguel de Éfeso, 68, 29-30 (HAYDUCK, M., *Michaells Ephessi in librum quintum Ethicorum Nichomacheorum commentaria*, Berlin, 1901).

<sup>61</sup> Jacques Brunschwig também adota essa interpretação (“Rule and exception...”, *art. cit.*, pp. 135-141), segundo a qual o equitativo de que se trata nesta passagem da *Ética Nicomaquéia* só pode ser o juiz que sabe fazer corresponder as prescrições da lei com os fatos, e mostra que somente esta interpretação torna coerente o conjunto do capítulo. Ver, no mesmo sentido, NATALI, C., n. 547 ad *Aristotele. Ética Nicomachea*, tradução, introdução e note, Roma – Bari, 1999, p. 500.

circunstâncias, as quais também chamamos circunstâncias atenuantes. Qual princípio, se pergunta Aristóteles, preside tal atenuação, preside este “fazer menos”? Seria laxismo? Trata-se da latitude deixada ao juiz, que lhe permite não aplicar a pena máxima prevista pela lei? Talvez se possa falar, neste caso, de um princípio de humanidade ou de *filantropia*<sup>62</sup>. De qualquer maneira, esses textos não podem ser separados nem dos textos do livro seguinte<sup>63</sup> nem dos da *Magna Moralia*, aos quais já fizemos referência, que tratam das relações entre *sunesis*, *gnômê* e *eugnômosunê*<sup>64</sup>, e onde o bom discernimento, inseparável da equidade, da inteligência do equânime, reside na sagacidade em “dirimir as situações concretas”<sup>65</sup>, as quais “ocasionam dificuldades ou são matéria para deliberação”<sup>66</sup>. *Sunesis* e *gnômê* são instâncias críticas, cuja unidade de medida é a realidade prática<sup>67</sup>. Aristóteles declara: tal faculdade de discernimento (*gnômê*), em função da qual dizemos das pessoas que elas têm *bom julgamento* (*ekhein gnômên*) e que possuem a faculdade de discernimento (*eugnômonas*), é a determinação correta (*kerisis orthê*) do que é equitativo. A prova é que chamamos equânime aquele que é compreensivo (*suggnômonikon*), e a equidade não é outra coisa senão compreender certas coisas. A compreensão é uma reta faculdade

---

<sup>62</sup> No sentido em que se encontra este tempo em Isócrates (*Antidosis*, 276), no contexto gorgiano, onde o autor afirma que qualquer um que queira escrever discursos de valor, deve escolher os argumentos (*hupotheseis*): *meгалas kai kalas kai philanthrôpous kai peri tôn koinôn pragmatôn; mê gar toiantas euriskôn ouden diapraxetai tôn deontôn*. SÜSS, W. *Ethos. Studien zur älteren griechischen Rhetorik*, Leipzig-Berlin, 1910, pp. 96-97, então deduz que é possível atribuir a Górgias *to philanthrôpon* (ver Untersteiner, *Les sophistes*, I, op. Cit., p.189, n.58). Pierre Aubenque, na discussão destacada acima (ver, *supra*, nota indicada com asterisco), propõe reenviar à noção de caridade.

<sup>63</sup> *Ét. Nic.* VI, 1143<sup>a</sup> 19-24.

<sup>64</sup> Ver as análises de Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, op. cit., pp. 150-152.

<sup>65</sup> Aubenque, *ibid.*, p. 151.

<sup>66</sup> *Ét. Nic.* VI, 11, 1143<sup>a</sup> 4-6.

<sup>67</sup> O mesmo vale para a prudência. Ver Villey, M., *La formation de la pensée juridique moderne*. Paris, 1968, pp. 54-44: “la prudence est ‘nomothétique’ ou ‘dikastique’ – législatrice ou judiciaire; pourquoi les Romains parleront de jurisprudence”.

de discernimento crítico (*gnômê esti kritikê*) do que é eqüitativo. Reto, isto é, conforme à verdade<sup>68</sup>. A *epieikeia*, apreendida à luz da *eugnômosunê*, não é apenas a busca da justiça na aplicação não rigorosa da lei como exercício de humanidade<sup>69</sup>, mas, igualmente, a utilização de um instrumento menos rigoroso, menos “científico” que o próprio intelecto, no âmbito dos fatos singulares, instrumento que permite, como o diz Pierre Aubenque, “penetrar o sensível e o singular com uma razão mais “razoável” do que “racional”<sup>70</sup>.

Tal perspectiva se harmoniza com o que é dito sobre a *epieikeia* e a *gnômê*, no livro I da Retórica: “se a lei escrita é desfavorável à nossa causa, é preciso recorrer à lei comum e às razões mais equânimes e justas. E servir-se delas no melhor espírito (*gnômêi têi aristêi*) significa não se ater ao rigor das leis escritas; o eqüânime e a lei comum (lei que é segundo a natureza) permanecem sempre o mesmo sem nunca mudar, enquanto as leis escritas mudam constantemente<sup>71</sup>. Não se esqueça, como sublinha, a justo título, Pierre Aubenque<sup>72</sup>, que a *Retórica* examina os argumentos utilizados na técnica judiciária. Então, não há por que quê se deter particularmente sobre a questão de saber se a lei comum é a lei não escrita. O recurso à lei não escrita, por Antígona, em *Antígona* de Sófocles, no exemplo citado por Aristóteles, deve ser compreendido na seguinte perspectiva: no caso em que a lei escrita é desfavorável à nossa causa, é preciso recorrer à lei não escrita, e o mesmo se pode dizer para o caso da matança de animais (Empédocles) ou o da escravidão (Alcidamas)<sup>73</sup>. O recurso a Alcidamas recoloca o contexto na perspectiva do uso sofisticado das antilogias, o qual Aristóteles vê um procedimento retórico útil nas defesas diante dos tribunais, como o

---

<sup>68</sup> *Ét. Nic.* VI, 11, 1143a 21-24.

<sup>69</sup> Como é possível ver ainda em Isócrates, *Aer.*, 83.

<sup>70</sup> Aubenque, *Lá Prudence chez Aristote*, *op. cit.*, p. 152.

<sup>71</sup> *Retórica* I, 13, 1375<sup>a</sup> 27-33. Ver BRUNSCHWIG, J. “Du mouvement et de l’immobilité de la loi”. *Revue internationale de philosophie*, 133-134, 1980, pp. 512-540.

<sup>72</sup> Aubenque, “Lá loi selon Aristote”, *art. cit.*, 1980, p. 152. No mesmo sentido, ver doravante Brunschwig, “Rule and exception...”, *art. cit.*, pp. 141-150.

<sup>73</sup> *Retórica* I, 13, 1373b 9-18.

confirmam as *Refutações sofisticas*<sup>74</sup>. No fundo, há um paralelismo entre os textos da *Retórica* e os da *Ética Nicomaquéia*. Aristóteles esclarece que as deficiências da lei podem se produzir ou à revelia do legislador, porque algo lhe teria escapado, ou deliberadamente, porque ele considera que a expressão da lei, em sua universalidade, proíbe fazer diferentemente do que a lei estabelece. Mas como ele declara, na *Ética Nicomaquéia*, que toda lei é formulada de maneira geral porque o legislador não pode prever todos os casos, então é preciso buscar uma orientação em direção à regularidade que se produz, senão em todos os casos, ao menos na maior parte deles (*bôs epi to polu*). Se o que há para definir e decidir é indeterminado, ao passo que é preciso legislar, se está obrigado a falar de modo absoluto, supondo somente a adaptação da lei aos casos particulares, o que Aristóteles ilustra com o célebre exemplo do ferro: se a lei proíbe ferir alguém à ferro, como a lei não pode considerar todos os casos particulares, quando se fere alguém com um anel de ferro, se é culpado perante a lei, mas não segundo a verdade. Ser equânime é considerar a verdade da ação concreta, de modo que ser equânime é estar atento tanto às fraquezas humanas (*Retórica*, I, 13, 1374b 2-11), quanto à natureza das situações (*Retórica*, I, 13, 1374a 30 e *Ética Nicomaquéia*, V, 14, 1137b 14-19). É porque o juiz considera a situação que ele se torna um tipo de “justiça viva”, mesmo que o equânime ao qual se refere o juiz possa a aparecer como um justo que ultrapassa a lei escrita e que preenche suas lacunas (*Retórica*, I, 13, 1374a 26-28). A equidade aparece, pois, como um tipo de verdade e de vida

---

<sup>74</sup> Aristóteles, *Refutações sofisticas*, 13, 17a 7-18: “Um topos bastante difundido é o que tem por efeito conduzir os homens a enunciar paradoxos pela aplicação da regra: segundo a natureza e segundo a lei, como o Górgias descreve a dedicação de Cálices a isso, cuja eficácia acreditavam todos os amigos. Com efeito, segundo eles, natureza e lei são contrárias, e a justiça segundo a lei é boa, mas não a justiça segundo a natureza. Assim, a quem fala segundo a natureza, deve-se responder segundo a lei; e se fala segundo a lei, deve-se argumentar segundo a natureza; com efeito, nos dois casos, o resultado será a declaração de paradoxos; na opinião deles, o que é segundo a lei, o que a multidão aprovava. Por conseqüência, está claro que eles também, como os homens atuais, se propunham a refutar seu interlocutor ou levá-los a enunciar paradoxos”.

da própria justiça, na medida em que corrige a justiça em sua forma mais geral. É assim que ela pode proceder por decreto. O decreto não é o paliativo de uma justiça deficitária absolutamente, mas, graças à conceitualização da equidade, ele revela que se deve renunciar a ver uma enfermidade na justiça, para a qual a equidade seria a sustentação ou a muleta. Por essa razão, se a equidade deve corrigir a lei na ordem jurídica, como vimos, ela deve com mais força fazê-lo no que concerne aos costumes ou instituições, os quais são, como diz *Retórica*, I, 13, leis particulares, e não comuns, mas não são, por isso, leis escritas. O que não significa que a equidade suprime as lacunas da lei particular escrita pendendo para o lado da lei não escrita particular ou do costume, mas que ela permite igualmente corrigi-los quando eles não atingem o objetivo visado pela ordem social e política. A equidade é a própria vida da justiça porque viver é, antes de tudo, “funcionar” (se podemos traduzir assim *energeia*), e a equidade não permite à cidade apenas funcionar, mas se aperfeiçoar em função dos casos concretos, cuja multiplicidade permite o exercício e o aprendizado do bom discernimento. Assim, ela consiste na condição de funcionamento de toda boa constituição que, ao se referir, por exemplo, ao princípio de igualdade, autoriza a promover a pluralidade, ou seja, as opiniões e atividades múltiplas que produzem necessariamente antinomias. Dentro das características do equitativo, não se trata somente de concorrer ao estabelecimento de uma ordem legal corrigida, mas ao aperfeiçoamento desta ordem graças à correção incessante da justiça legal<sup>75</sup>. O caso singular, mesmo que se possa subsumi-lo às disposições legais, não se inclina, por si mesmo, de forma decisiva, ao sentido da lei, em função de sua imprevisível novidade e do aspecto particular das circunstâncias que ele manifesta. Isso implica a necessidade de uma norma que prescreva a orientação na qual a lei deverá se desenvolver, sem que isso apareça como um garrote. Por isso a justiça não basta, pois a lei, para conquistar sua universalidade, deve se exprimir como “fazer o que convém, no momento que convém”. No *kairos* do caso, é preciso recorrer à equidade e ao equânime, ao “verdadeiro justo”, o qual substitui o justo absoluto, que não visa senão as categorias universais da

---

<sup>75</sup> Ver à respeito a análise de Coloubaritsis, “Lá modernité face à lá notion aristotélicienne d’équité”, *art. cit.*, p. 136.

ação, ou o que vale na maior parte dos casos (*Retórica*), ou o mais frequente (*Ética Nicomaquéia*), mas não visa, como a equidade, as “circunstâncias”, ou seja, o elemento individual em matéria de direito, onde a deliberação, o *logos*, persuadem que o fato singular, tal como se manifesta, é equitativo. A justiça do equânime decorre da instauração do “direito do caso particular”, onde “se resolve antes pela palavra do que pela ação”<sup>76</sup>. É uma justiça ocasional, onde a lei escrita é repetição, enquanto a lei não escrita, quando assume a forma da equidade, é a improvisação pelo juiz. Vê-se a dívida de Aristóteles em relação aos sofistas e o caráter inovador de suas análises. A equidade é o que permite a vida e a vida na cidade. Enquanto tal, é pensada, por Aristóteles, como a regra que os sofistas procuravam para reger as exceções, essa *kaironomia* que, com Aristóteles, assume o nome de equidade, termo já utilizado nesse sentido por Górgias, nos *Epitáfios*, mas que Aristóteles estende a todos os domínios, tanto o jurídico quanto o ético ou político.

A equidade é a ponta desconhecida e não representada antes do cumprimento do ato equitativo e que a manifesta como virtude. O “como fazer” é parceiro do “momento”. É na própria prática da equidade que se desenvolve e se adquire a regra, graças ao exercício da faculdade de discernir, graças ao domínio progressivo das situações, cada vez mais complexas e onde a justiça geral será aplicada em função das situações particulares e das circunstâncias<sup>77</sup>, graças ao exercício do raciocínio que examina as razões apresentadas, por intermédio do qual o julgamento se forma, menos pela ação, do que pela deliberação e pela palavra, como diz a *Retórica*, inclusive no domínio político<sup>78</sup>. A excelência da equidade se declina segundo as situações. Bem legislar é, pois, estabelecer com discernimento uma constituição excelente para

---

<sup>76</sup> *Retórica* I, 13, 1374b 19.

<sup>77</sup> Ver Aubenque, P., “Politique et éthique chez Aristote”. *Ktema*, 5, 1980, pp. 211-221. especialmente, p. 218.

<sup>78</sup> Cf. as análises de BODÉUS, R. *Politique et philosophie chez Aristote*. Namur, 1991, pp. 75-76.

conduzir os cidadãos na direção do melhor possível<sup>79</sup>. Nisso consiste a compreensão da situação: julgamento crítico aguçado e manifestação, no presente momento, da reta regra ou correção que manifesta, aqui e agora, a ação equitativa. A lei, desta perspectiva e em sua generalidade, aparece como a expressão do constrangimento ou da coerção, por intermédio da qual se pode medir o julgamento do juiz reflexivo, sagaz, equitativo e que, ao contrário, por sua generalidade, induz às constâncias e aos hábitos que permitem a essa equidade se exercer e ao cidadão viver o melhor possível numa cidade para a qual o *nomotheta* produziu leis que melhor convém à constituição da cidade; onde o juiz equitativo é aquele que melhor julga em tal ou tal situação para o bem tanto dos cidadãos quanto da cidade. No próprio exercício da equidade se manifesta a compreensão das circunstâncias e a inteligência da situação, extraindo os traços de constância (na maior parte dos casos, o mais freqüentemente) na pluralidade das singularidades, é por isso que, como vimos, a equidade se alinha ao discernimento e ao *kairos*. A convergência de todos esses pontos apenas se produz nas situações de exceção, em certo sentido todas as situações são de exceção, nas ocasiões, cuja forma judiciária se apresenta como “justiça ocasional” ou equidade, nos julgamentos que requerem improviso com constância e regularidade a cada ocasião. Situação, constância, ocasião, discernimento, julgamento, oportunidade, contingência, deliberação, os elementos de uma *kaironomia* estão doravante estabelecidos.

**Tradução:** *Marisa Lopes*

---

<sup>79</sup> RODRIGO, P. “D’une excellente constitution”. *Revue de philosophie ancienne*. V-1, 1987, pp. 71-93.



## DELIBERAÇÃO E INFERÊNCIA PRÁTICA EM ARISTÓTELES

**Marco ZINGANO**

*Universidade de São Paulo*

No sistema aristotélico, há uma divisão primária em três grupos de objetos aos quais corresponde algum saber: o objeto teórico ou contemplativo, o objeto de ação e o de produção. A estes objetos estão ligados, respectivamente, a teoria ou ciência, a práxis e a arte ou técnica. Cada grupo tem sua atividade própria: contemplação, ação, produção. Cada um é definido como uma disposição de um certo tipo: a ciência teórica é uma disposição demonstrativa, *hexis apodeiktikê*, a práxis é uma disposição deliberativa ou prática, *hexis praktikê* ou *proairetikê*, e a técnica ou arte é uma disposição produtiva, *hexis poiêtikê*. Esta tripartição serve de base para o sistema aristotélico dos saberes e tem de ser levada em consideração em todo exame geral de seu sistema.

Embora Aristóteles tenha procurado distingui-la simultaneamente da ação e da contemplação, a produção parece, contudo, ocupar um lugar anfíbio. Parece mais natural, com efeito, subordiná-la simultaneamente à ação e à contemplação: ou bem é um saber teórico aplicado, ou bem é a parte metódica e teórica envolvida em uma ação. A insistência de Aristóteles em manter a tripartição vê-se enfraquecida, aliás, quando, em certos momentos, ele próprio passa a fazer suas análises com base em uma bipartição, levando em conta unicamente a teoria e a ação, a vida contemplativa e a vida ativa, o conhecer e o agir; o terceiro elemento passa como que despercebido, devendo ser posteriormente adaptado a um ou outro dos dois eixos principais. Isto ocorre em particular quando Aristóteles quer examinar os tipos básicos de pensamento, o intelecto contemplativo e o intelecto prático; não há menção, nesta bipartição, a um eventual intelecto produtivo, que, no entanto, não seria surpreendente, haja vista à tripartição primária dos tipos de saber.

Deixemos de lado, então, esta tripartição e fixemos nossa análise na bipartição, a qual, se não de direito, pelo menos de fato

ocupa a atenção de Aristóteles. É uma questão especialmente difícil determinar com clareza como é feita a demarcação entre intelecto teórico e intelecto prático em Aristóteles. Embora a razão seja vista igualmente como uma faculdade de inferência, sua aplicação a um domínio e outro, à ação e à contemplação, não se faz segundo as mesmas condições de verdade. Qual é o elemento que estabelece uma divisão irreduzível entre um campo e outro? Um bom candidato é a noção de fim: o domínio prático estaria subordinado a fins, enquanto o domínio teórico seria isento de teleologia. Isto explicaria, por exemplo, a centralidade do discurso imperativo na moral, a sua inerente escala de valores e sua ainda mais conspícua ausência na explicação científica. Infelizmente, esta resposta não estava disponível, nestes termos, a Aristóteles, pois a teleologia invade, em seu sistema, os mais longínquos recantos do ser, não podendo servir de divisor entre um uso e outro da razão. Mesmo assim, aquilo que vai permitir-lhe traçar a fronteira entre um e outro domínio é dependente desta noção, o que é um sinal interno importante de como o sistema aristotélico se corrigiria, caso tivesse sido confrontado a novas teses. Com efeito, quer-me parecer que o que faz as vezes de separador entre um e outro campo, como que sucedâneo da finalidade inoperante porque omnipresente, é a noção estreitamente conexa de intensionalidade. Obviamente, proposições teóricas podem estar expressas em contextos intensionais (as modalidades são um bom exemplo disso), mas o divisor de águas parece ser o fato que, no domínio prático, a determinação do valor de verdade das proposições depende crucialmente de uma consideração intensional, o que nem sempre é o caso no campo teórico, e talvez não o seja por excelência. Proposições teóricas, ao contrário, geram-se prioritariamente em contextos extensionais, longe das obscuridades inerentes a atitudes proposicionais e contextos intensionais; proposições práticas, porém, estão inevitavelmente imersas no mar revolto da intensionalidade.

A meu ver, é a percepção aguda, por parte de Aristóteles, do papel que cumpre a intensionalidade na determinação do valor de verdade das proposições que lhe autoriza a distinguir fortemente o uso prático do uso teórico da razão. Aristóteles permanece defensor incansável do realismo grego: é porque o mundo é assim que a proposição é verdadeira e não o contrário. Porém, o valor de verdade

das proposições práticas depende ineliminavelmente do modo como o sujeito toma ou considera seu objeto, o que não ocorre no domínio teórico. Esta marca lógica no cerne da proposição, diretamente envolvida com suas condições de verdade, faz as vezes de divisor de águas entre ação e contemplação. No entanto, Aristóteles terá sempre dificuldades para exprimir esta tese, já que aquilo que de fato a funda, a noção de finalidade, lhe permanece sistematicamente fugidivo porque difuso. Em uma passagem do *De anima*, ele observa que as proposições práticas são sempre verdadeiras ou falsas *para alguém*, enquanto as teóricas o são *simpliciter*, sem outra consideração (III 7 431b10-12). Talvez esta passagem, uma observação suplementar acrescentada a um outro argumento, seja a expressão mais clara que Aristóteles conseguiu formular a respeito. Mas há também outros sinais, mais ou menos claros, de sua operatividade no pensamento de Aristóteles. A noção de *bem aparente* provavelmente é, entre estes últimos, a mais importante. Como tudo tende a um bem, isto vale tanto para a ação quanto para o ser, o que não permite distinguir um domínio do outro. No entanto, o campo prático é dominado não pela noção de *agathon*, mas pela de *phainomenon agathon*. O *bem aparente*, na moral, não figura mais meramente como um bem falso, somente aparente, ao qual se opõe o que é verdadeiramente bom; ele é agora pensado como a condição necessária para que algo seja objeto de busca ou fuga, figurando assim como fim de uma ação. É somente no interior do que *aparece* ou *é tomado como* um bem que pode encontrar-se o que é verdadeiramente bom. O bem verdadeiro, portanto, está submerso nas condições de parca visibilidade que lhe são dadas pelo bem aparente. Deste modo oblíquo, a finalidade é reposta como marca específica do domínio prático em um discurso que tinha obliterado tal caminho ao fazer da teleologia uma perspectiva geral para tudo o que é, graças ao fato que o ato de *tomar alguma coisa de um certo modo* é visto agora como a condição necessária para todo bem *prático*.

Um outro momento privilegiado desta divisão de usos da razão é a distinção entre deliberação e demonstração como procedimentos por excelência, respectivamente, do pensamento prático e do pensamento teórico. Como procedimento racional de tomada de decisão no domínio prático, a deliberação consiste em um ato de pesar razões rivais que não pode ser reduzido a demonstrações. O prudente é

o homem que sabe *bem deliberar*, enquanto o sábio sabe *bem demonstrar*; um e outro são os luminares dos usos agora distinguidos da razão. Sábios podem ser altamente imprudentes na ação e prudentes podem ser muito ignorantes na teoria; a presença de um uso da razão não assegura a presença do outro. Em *EN I 1*, Aristóteles limita o saber moral à indicação da verdade, afastando-o de vez do campo da demonstração. A ética deve limitar-se a ‘indicar a verdade’, *talêthes endeiknusthai* (1094b20). Esta ‘indicação’, *endeixis*, contrasta fortemente com a *demonstração* da verdade, a *apodeixis* que é a marca central da ciência teórica. Deste modo, Aristóteles volta a sedimentar a distinção entre os dois grandes domínios da razão: o domínio teórico, demonstrativo, e o domínio prático, deliberativo, mediante a diferença entre os procedimentos que caracterizam cada um destes usos.

Esta última estratégia não deixa, contudo, de ser problemática. A razão é que Aristóteles possui igualmente uma doutrina do silogismo em matéria prática, o que cria a seguinte dificuldade, que é considerável: existe uma inferência prática, exposta pelo silogismo prático, que procede por demonstração, e esta inferência prática parece tomar o inteiro lugar do procedimento deliberativo. Ora, em que medida a deliberação pode ser substituída por um silogismo sem que a deliberação seja reduzida aos procedimentos demonstrativos da ciência teórica? Poder-se-ia pensar que os termos que proponho para o problema sejam excessivos, pois nem todo silogismo é demonstrativo. Com efeito, Aristóteles discute também silogismos dialéticos, que diferem dos silogismos demonstrativos não pela estrutura da inferência, mas pela natureza das premissas. No silogismo científico ou demonstrativo, as premissas são verdadeiras, enquanto as do silogismo dialético são *endoxa*, premissas aceitas pelos debatedores. Ora, a ética, aparentemente, aproxima-se em mais de um sentido da dialética, ou pelo menos faz freqüentemente apelo a argumentos dialéticos; talvez a presença do silogismo em matéria prática se explique do mesmo modo como no caso da dialética, a saber, em função da natureza das premissas. Sem querer discutir até que ponto a ética é permeável a argumentos dialéticos, pode-se recusar esta objeção observando que o contraste entre os dois procedimentos, a deliberação e a demonstração, não está na natureza das premissas, pois em ambas é a verdade que está em questão. No caso da ética, ainda que esteja limitada a *indicar*, o que

ela indica é a *verdade*, exatamente o mesmo que é buscado pela ciência. O contraste é feito de outro modo: diz respeito ao modo como se obtém a conclusão, não à natureza das premissas. A irredutibilidade da deliberação em relação à demonstração reside no fato de proceder por escolhas e exclusões com vistas a um certo fim, o que se faz pelo ato de pesar razões rivais, e este ato escapa às restrições impostas pela demonstração. Não é pelo abrandamento da noção de verdade, mas pelo reconhecimento de um outro procedimento para a determinação da verdade que o uso da razão prática se distingue do da razão teórica. Nesta medida, o silogismo parece ficar sempre aquém do procedimento prático da razão. Como escreveu D. Davidson, “o silogismo prático esgota seu papel ao apresentar uma ação como seguindo uma razão; deste modo, ele não pode ser transformado em uma reconstrução do raciocínio prático, que implica o ato de pesar razões rivais”<sup>1</sup>.

O problema permanece, portanto. Para buscar uma resposta, convém inicialmente fazer uma observação geral sobre o lugar em que se discute a doutrina dos silogismos práticos. O silogismo prático não é tratado sistematicamente por Aristóteles em nenhum lugar, mas aparece de modo relevante em pelo menos três momentos. Em dois deles, Aristóteles quer mostrar por que o pensamento é por vezes acompanhado de ação e por vezes não. Em ambas as passagens (*De motu* 7 e *De anima* III 11), a resposta geral me parece ser que o pensamento não move se for contemplativo, mas move se for prático. Para mostrar isso, Aristóteles faz apelo ao fato que a ação segue imediatamente o silogismo prático, valendo mesmo como sua conclusão, enquanto a reflexão sobre o ser não se conclui com uma ação. Nestas duas passagens, mas em especial no *De motu*, a imediatez da ação como conclusão do raciocínio em matéria prática é fortemente realçada, o que permite mesmo uma aproximação com os outros animais, os quais, contudo, não possuem razão, portanto não são capazes de silogismo. Apesar desta limitação, há algo análogo aqui: os animais são ditos agir do mesmo modo como os brinquedos mecânicos, isto é, *automaticamente* ou, no que interessa aqui, *imediatamente*, o que também os homens fazem, pois agem *imediatamente*, ainda que

---

<sup>1</sup> DAVIDSON, D. *Essays on actions and events*. Oxford, 1980, p.16.

com base em silogismos. E Aristóteles insiste sobre isto a ponto de dizer que, por vezes, haja vista à imediatez da ação, a razão apenas ou nem mesmo considera a segunda premissa, a mais evidente, e como que pula diretamente à ação, que conclui o silogismo<sup>2</sup>.

Na terceira passagem em que Aristóteles trata de silogismos práticos, porém, a situação é diferente. Estamos agora em *EN VII 4*, no livro que examina *ex professo* a acrasia. Aqui, as premissas são expressas, em especial a segunda, que podia ser ignorada por motivos de rapidez no *De motu*, mas que aqui é expressamente declarada estar ativa (1147a33: *hautê de energei*). Sob a forma de silogismo, no caso da acrasia, a conclusão pode mesmo ser enunciada, porém nenhuma ação conforme a ela é feita, o que cria a contradição prática característica do homem acrático: em um sentido relevante, ele *conhece* as premissas (portanto pode concluir, enunciando a conclusão), contudo não age de acordo com a conclusão. Os contextos são, assim, distintos, notadamente em relação à segunda premissa (lá, pode estar ausente; aqui, está obrigatoriamente presente), e isto torna ainda mais difícil ver com alguma clareza o que está sendo discutido além do ponto em comum de uma ação que vale pela conclusão, que lá toma o inteiro campo da enunciação e aqui se faz esperar, ainda que a conclusão seja enunciada. Mais ainda, é difícil entender *por que* o silogismo prático está

---

<sup>2</sup> No *De motu*, a segunda premissa é descrita como *tên delên*, “a que é óbvia” (7 701a27). De fato, os silogismos apresentados surpreendem pela obviedade da segunda premissa. Aristóteles apresenta dois grupos. No primeiro, há silogismos do tipo “todo homem deve fazer caminhadas; ele é um homem; caminha imediatamente; ou agora nenhum homem deve fazer caminhadas, ele é um homem; imediatamente fica em repouso” (701a13-15), “se a caminhada é um bem para o homem, não discute que é um homem” (701a26-27). Aristóteles ilustra a obviedade da segunda premissa com este último silogismo. O outro grupo contém os silogismos que quero analisar mais adiante: “deve fazer-me um bem; a casa é um bem; faz a casa imediatamente. Preciso de um manto, o manto é uma roupa; preciso de um manto” (701a16-18). Na *EN VII*, a segunda premissa é dita incidir ou sobre o próprio agente ou sobre a coisa: “por exemplo, que os alimentos secos convêm a todo homem e que ele próprio é homem ou que tal coisa é alimento seco” (1147a5-7); a segunda premissa é evidente particularmente no primeiro caso, “ele próprio é homem”.

sendo discutido nestes dois contextos. No caso do *De motu* e do *De anima*, os passos da inferência podem diferir a ação, a ponto de serem pulados pela razão em prol da imediatez da ação; na *EN*, não é claro por que a acrasia é um problema que requer uma passagem pela doutrina dos silogismos práticos, se, aparentemente, o fato mesmo de Aristóteles ter aceito que elementos não racionais, as emoções, podem levar o homem à ação independente ou contrariamente às suas razões desfaz todo o mistério e dificuldade que a acrasia tinha na perspectiva intelectualista de Sócrates. Na verdade, o que há de mais seguro é que, nestes dois contextos, é pouco claro por que Aristóteles faz apelo a uma tal doutrina. Assim, em terreno tão minado toda cautela é pouca.

Apesar disso, voltemos à questão formulada acima: em que medida a deliberação pode ser substituída por um silogismo sem que o ato de deliberar seja reduzido aos procedimentos demonstrativos da ciência teórica? Duas saídas podem ser de imediato sugeridas. Pode-se ver na doutrina do silogismo prático uma evolução do pensamento aristotélico em relação a uma teoria mais satisfatória da ação, pois Aristóteles estaria substituindo sua análise da ação em termos de deliberação sobre meios em vista de um fim por um esquema mais interessante, o de seguir uma regra, representado pela análise em termos de silogismos práticos<sup>3</sup>. Esta tese tem a vantagem de, suplementarmente, oferecer uma saída às dificuldades postas à doutrina moral pela restrição que Aristóteles faz à deliberação, a saber, que porta unicamente sobre os meios e nunca sobre os fins: Aristóteles teria por fim simplesmente abandonado tal hipótese em proveito de uma tese menos controversa. Uma segunda saída consiste em sustentar que a deliberação e o silogismo prático devem ser vistos não como concorrentes, mas como complementares: pela deliberação, o agente vai, a partir do fim, até a determinação do último meio (que é ainda um termo geral, mesmo que último); pelo silogismo prático, trata-se de subsumir a este último meio um caso particular, o que resulta então imediatamente em uma ação<sup>4</sup>. Esta saída tem igualmente uma vantagem

---

<sup>3</sup> Ver, por exemplo, D. J. Allan, *The Practical Syllogism*, publicado em *Autour d'Aristote*, Louvain, 1955, pp. 325-340.

<sup>4</sup> Ver, por exemplo, J. COOPER, *Reason and Human Good*, Cambridge 1975.

suplementar. Segundo Aristóteles, a ação se segue imediatamente à inferência, de modo que a conclusão de um silogismo é uma ação. Contudo, obviamente a ação não se segue imediatamente a toda deliberação, pois podemos deliberar sobre situações futuras ou pesar razões rivais sem a intenção de agir imediatamente. Se, porém, forem complementares, a tese da imediatez da ação não vale para a deliberação, mas somente para o silogismo prático, o que parece bem mais satisfatório.

No entanto, ambas as saídas não parecem encontrar real apoio no texto. Não só o esquema meios-para-um-fim não é incompatível com uma apresentação silogística, como Aristóteles usou um pelo outro sem parecer ter um como devendo substituir o outro em seu esquema de análise da ação<sup>5</sup>. Aristóteles jamais manifestou, nas passagens em que usa silogismos práticos, o sentimento de estar crucialmente alterando seu modo de examinar a questão prática. A segunda saída esbarra igualmente em uma dificuldade de base textual. Aristóteles apresenta deliberações sob a forma de inferências práticas sem querer impor à distinção entre a determinação deliberativa do último meio e a subsunção sob forma silogística do caso particular que o realiza o peso filosófico para separar um procedimento do outro relativamente à imediatez da ação. Ao contrário, quando analisa a deliberação em *EN* III 5, afirma expressamente que o último elemento de análise na deliberação é precisamente o primeiro item a ser realizado na ação (III 5 1112b23-24: *kai to eskebaton en tēi analusei prōton einai en tēi genesēi*), o que é equivalente à afirmação que a conclusão de um silogismo prático é a ação. Deliberações não são desculpas para procrastinações, pelo menos não mais do que o seriam os silogismos práticos.

Vou aventurar-me assim a seguir um outro caminho. Sucintamente, creio que a tese de Aristóteles consiste em afirmar que, embora a deliberação não possa ser reduzida a uma demonstração, ela tem de poder ser *apresentada* sob forma inferencial, pois é um procedimento *racional* de decisão e a razão é uma faculdade de

---

<sup>5</sup> Uma importante crítica à tese de Allan foi feita por D. Wiggins em “Deliberation and Practical Reason” (*Proceedings of the Aristotelian Society*, 76 1975-76, pp. 29-51).

inferências. Este me parece ser o centro de sua doutrina do silogismo prático: a deliberação não pode ser *reduzida* a um silogismo (ou a uma demonstração), mas tem de poder ser *apresentada* sob forma silogística, pois é um procedimento racional, portanto inferencial. O silogismo prático nem substitui nem complementa, mas unicamente apresenta sob forma inferencial o que foi decidido por deliberação. Para que tal apresentação seja possível, no entanto, é preciso fazer previamente certos artifícios, que pretendo encontrar no que vou chamar de fixação do termo médio na premissa menor. Estes artifícios são necessários à apresentação da deliberação sob forma silogística e concernem ao cerne do ato deliberativo, a escolha deliberada, que se presta então à apresentação sob forma silogística.

Para tanto, gostaria de examinar um silogismo em matéria prática apresentado pelo próprio Aristóteles. No *De Motu Animalium*, Aristóteles apresentou o seguinte silogismo prático: *skepsmatos deomai, imation de skepsasma, imatiou deomai* (7 701a17-18). Em uma tradução direta: “preciso de roupa; manto é roupa, preciso de manto”. Ora, à primeira vista, isto é impressionante, pois Aristóteles não somente parece querer apresentar a deliberação sob forma inferencial, como também introduz um silogismo que ele mesmo sabe ser inválido no campo teórico. Com efeito, o silogismo apresenta o seguinte esquema (visto que premissas indefinidas são assimiláveis a particulares): AiB - BiC / AiC, que Aristóteles expressamente declara como inválido (*APriora* I 4 26b21). É fácil perceber que é inválido, se expresso no domínio teórico: “vi um animal; ora, o elefante é um animal; por conseguinte, vi um elefante”. Pode-se transformar a premissa menor em uma universal (afinal, todo manto é uma roupa), mas isto não é de nenhuma valia, pois o silogismo AiB - BaC / AiC também é reconhecidamente inválido (*APriora* I 4 26a33). O que salvaria o silogismo seria transformar a primeira premissa em uma universal, pois então reencontraríamos o velho e bom esquema *Barbara*: AaB - BaC / AaC. No entanto, isto é insensato, pois a primeira premissa diz somente que eu preciso de *uma* roupa, enquanto AaB diz que preciso de *todas* as roupas.

No entanto, Aristóteles aceita o silogismo em questão, e isto não parece ser um erro ocasional. Com efeito, imediatamente antes de

o mencionar, Aristóteles formula um outro silogismo com a mesma estrutura inválida, com a diferença de estar na terceira pessoa: “deve fazer-me um bem; a casa é um bem; faz a casa imediatamente” (7 701a16-17). Estaria Aristóteles disposto a aceitar inferências no domínio prático que são reconhecidamente inválidas no teórico? É o que propôs A. Kenny, para resolver o problema destes silogismos práticos, ao introduzir um operador prático *Fiat* que tornaria válido o esquema claramente inválido na teoria<sup>6</sup>. No entanto, isto implicaria não somente que Aristóteles distingue dois *usos* da razão, o uso prático e o uso teórico, mas que, mais fundamentalmente, admite duas *razões*, uma prática e outra teórica, cada uma com suas próprias inferências. Isto, no entanto, teria conseqüências por demais vertiginosas, e não somente para o sistema aristotélico<sup>7</sup>.

Jonathan Barnes propôs uma solução extremamente elegante a este problema<sup>8</sup>. Para ele, é possível reconstruir o silogismo prático em questão sem adotar nenhuma inferência reconhecidamente inválida no campo teórico. A solução consiste basicamente no modo como é reconstruída logicamente a primeira premissa, “preciso de uma roupa”. Adotando  $(\forall x) (Bx \rightarrow Ax)$  e  $(\exists x) (Bx \wedge Ax)$  como equivalentes, no cálculo de predicados, respectivamente, às fórmulas silogísticas  $AaB$  e  $AiB$ , tem-se, para a primeira premissa  $(\exists x) (Bx \wedge Ax)$ , algo como “existe uma roupa que eu preciso”. No entanto, isto não corresponde exatamente ao que está em questão. O ponto fica mais claro se tomarmos como exemplo “desejo ter um filho”: seguramente não pode ser lido como  $(\exists x) (Bx \wedge Ax)$ , pois isto significaria que existe um filho que eu desejo ter, quando justamente eu desejo ter um filho... que não existe ainda! Na solução proposta por Barnes, denominada de lógica oréctica, a lógica dos desejos, vontades e necessidades, as premissas

---

<sup>6</sup> KENNY, A. “Practical Inference”. *Analysis* 26 1965/6, pp. 65-75.

<sup>7</sup> Por argumentos diferentes, J.-L. LABARRIÈRE defendeu mais recentemente a distinção não entre dois usos, mas entre dois intelectos; ver “De l’unité de l’intellect chez Aristote et du choix de la vie la meilleure”, publicado em *Le style de la pensée* (ed. M. Canto-Sperber e P. Pellegrin), Paris 2002, pp. 221-243.

<sup>8</sup> BARNES, J. “Aristote dans la Philosophie Anglo-Saxonne”, publicado na *Revue Philosophique de Louvain* 75 1977, pp. 205-218.

devem ser construídas fundamentalmente como *orationes obliquae*. Isto é, supõe-se como forma primeira não “ $x$  deseja  $a$ ”,  $a$  sendo um objeto direto, mas “ $x$  deseja que  $p$ ”, “ $x$  precisa que  $p$ ”, onde  $p$  é uma proposição, por exemplo: “ $x$  engendra um filho”. Assim, “ $x$  deseja que  $p$ ” significa “ $x$  deseja que  $x$  engendre um filho”, o desejo sendo basicamente um desejo proposicional. Deste modo, “eu preciso de uma roupa” deve ser tomado como uma estrutura encurtada de “eu preciso que eu possua uma roupa”, e esta última frase não pode ter obviamente como forma lógica  $(\exists x) (Bx \wedge Ax)$ . Tomando “ $x$ D: $p$ ” como abreviatura da fórmula “ $x$  deseja que  $p$ ” e  $Pxy$  por “ $x$  possui  $y$ ”, então se pode propor para “eu preciso de uma roupa” a fórmula seguinte:  $(\forall x) (Bx \rightarrow yD: Pxy)$ . Esta fórmula nos diz que, para um objeto qualquer, se ele é uma roupa, então eu preciso possuí-la. Ela deve ser fortemente distinguida de  $yD: (\forall x) (Bx \rightarrow Pxy)$ , pois esta última nos diz que eu preciso de todas as roupas que existem. Se é assim, então o silogismo prático apresentado por Aristóteles teria a seguinte estrutura:

$$(\forall x) (Bx \rightarrow yD: Pxy)$$

$$(\forall x) (Cx \rightarrow Bx)$$

$$(\forall x) (Cx \rightarrow yD: Pxy)$$

Ora, este esquema é reconhecidamente válido: ele não é outro senão o reconfortante *Barbara*. Parte importante desta estratégia consiste, por conseguinte, em distinguir  $(\forall x) (Bx \rightarrow yD: Pxy)$  de  $yD: (\forall x) (Bx \rightarrow Pxy)$ , de modo a tornar sensata a universalização operada na premissa maior. Uma objeção possível, que o próprio Barnes menciona, seria a seguinte: supondo que existam somente duas roupas,  $a$  e  $b$ , e se  $(\forall x) (Bx \rightarrow yD: Pxy)$  é verdadeiro, então  $y$  deseja possuir  $a$  e  $y$  deseja possuir  $b$ , o que nos leva de volta ao problema de querer possuir todas as roupas, o que é absurdo. Contra isso, Barnes assinalou corretamente que de  $y$  deseja possuir  $a$  e de  $y$  deseja possuir  $b$  não se segue que  $y$  deseja possuir  $(a \wedge b)$ . Uma ilustração deste último ponto é o conflito de desejos: frequentemente desejamos  $a$  e não- $a$ , mas não desejamos  $(a \wedge \text{não-}a)$ . Barnes considera que  $(\forall x) (Bx \rightarrow yD: Pxy)$  exprime perfeitamente o estado mental que procuramos, a saber, *o estado mental do pedinte*: se você lhe oferece uma roupa qualquer, ele a

tomará, mas ele não quer pegar todas as roupas do mundo: “uma só lhe basta, pouco importa”<sup>9</sup>.

Barnes mostra assim, com razão e muita elegância, que não há uma inferência prática que seria válida no campo da ação, mas inválida no campo teórico. O silogismo prático é inferencial do mesmo modo que o silogismo teórico o é; na verdade, a própria expressão *silogismo prático* é enganadora, pois sugere uma outra inferência que a do silogismo teórico, enquanto Aristóteles fala somente de “silogismos que têm por objeto ações”, *sullogismos tón praktón* (EN VI 12 1144<sup>a</sup>31-32), isto é, inferências que se aplicam a ações, mas que são as mesmas que valem no campo teórico. Com efeito, a estratégia consiste em propor como estrutura silogística AaB - BaC / AaC, a velha e bem conhecida estrutura *Barbara*, ao mesmo tempo que torna palatável a primeira premissa sob forma universal, AaB. Sem a reformulação proposta, teríamos que preciso de *todas as roupas* (o que é absurdo, e equivale a  $yD: (\forall x) (Bx \rightarrow Pyx)$ ); reformulado como sugere Barnes, temos que preciso de *uma roupa*, qualquer que ela seja (o que equivale a  $(\forall x) (Bx \rightarrow yD: Pyx)$ ). Feita a reformulação da premissa maior, basta universalizar a menor e concluir confortavelmente em modelo *Barbara*.

A solução de Barnes é, do ponto de vista lógico, extremamente sedutora e plenamente satisfatória para o caso em análise. No entanto, pode ela ser generalizada para o ponto de vista prático, isto é, é a lógica oréctica em geral tal que preciso de uma roupa, *qualquer que ela seja*? É uma constatação sociológica que nem mesmo o pedinte pega qualquer coisa, mas faz escolhas, por mínimas que sejam; isto não vale como argumento aqui, mas talvez sirva de motivo para insistir filosoficamente no ponto. Ainda que se admita que satisfaça a lógica de um *pedinte*, resta que tal lógica não parece satisfazer algo mais exigente, como o é a lógica da preferência, que consiste justamente em tomar *a* de preferência a *b*, o que exclui que se tome um *x*, *qualquer que ele seja*. Ora, a lógica oréctica em geral parece ser antes uma lógica da preferência, tão geral aliás que, ainda que minimamente, até um mendigo a adota. Na solução de Barnes, o operador D designa um desejo, e isto em parte é satisfeito pela lógica do pedinte; porém, se tomarmos a preferência

---

<sup>9</sup> J. BARNES, *op. cit.*, p. 216.

como a marca por excelência de uma lógica oréctica, talvez sejamos levados a privilegiar outra coisa, algo como a *escolha* que alguém, e quem escolhe não pega qualquer coisa. Assim, embora resolva o problema da natureza inferencial deste silogismo prático, a solução apresentada ainda não resolve o problema que causa a introdução de uma doutrina do silogismo prático, pelo menos não se a lógica oréctica for mais exigente que a de um pedinte. Para tanto, creio que se deve observar que o silogismo prático não tem nem pode ter por função tomar o lugar da deliberação prática; Aristóteles quer mostrar simplesmente que deliberações práticas, isto é, atos de pesar razões rivais, que consistem justamente nas escolhas feitas, podem ser *apresentadas* sob forma silogística, concedidos certos artifícios, pois são decisões racionais, ainda que não possam ser reduzidas ou substituídas integralmente por esses silogismos práticos. Estes artifícios lógicos não operam na universalização da premissa maior, como sugeriu Barnes, mas, aventure-me a propor, na restrição introduzida por uma escolha deliberada relativamente à premissa menor.

No capítulo I 13 dos *Primeiros Analíticos*, Aristóteles distingue dois tipos de contingente: (a) aquele ao qual falta necessidade no sentido de poder existir ou não existir, mas, se existe, então possui certas determinações ou necessariamente ou nas mais das vezes e (b) aquele ao qual falta necessidade não somente no sentido de poder existir ou deixar de existir, mas que também, ao existir, não é mais assim do que não assim. No primeiro sentido, é contingente tudo o que não tem existência contínua, pois não existe sempre – por exemplo, o homem não existe sempre. O homem, porém, quando existe, nas mais das vezes encanece e, necessariamente, se é homem, dispõe de razão. No segundo sentido, o contingente não é somente aquilo a que a existência pode falhar, mas o que, quando existe, pode ser tanto assim como o seu contrário, não é mais assim do que não assim. Aristóteles denomina o primeiro de contingente *natural*, *pephukos*, pois segue o registro do que, existindo, tem um modo determinado de ser, seja necessariamente (sob a forma de necessidade hipotética), seja, pelo menos, no registro do bom número de vezes. O outro modo é denominado *aoriston*, *indeterminado*: um homem é acidentalmente branco, ele não é mais branco do que não branco. Aristóteles dá como um exemplo de contingente indeterminado uma caminhada, isto é, uma

ação. Uma ação não é mais assim do que não assim: não se caminha ou se deixa de caminhar *nas mais das vezes*, mas segundo um desejo ou uma escolha deliberada. Isso pode constituir, com o tempo, um certo hábito, de modo a ocorrer freqüentemente a caminhada: a pessoa sai, por exemplo, regularmente ao entardecer para caminhar ao longo da Rebouças acompanhado de seu fiel Rex. Mesmo assim, a *freqüência* não inaugura um domínio de *naturalidade* ou *normalidade*. O homem encanecer é *freqüente* porque é *normal* ou *natural* encanecer; a caminhada pode tornar-se freqüente, *e só*, pois a cada caminhada prevalece a abertura aos contrários que caracteriza toda ação (com efeito, se você faz algo, então você sempre pode deixar de o fazer). Não basta ser freqüente para valer o domínio natural das mais das vezes; é preciso que essa freqüência esteja fundada em uma normalidade de cunho natural. Ora, isso não ocorre com a ação; relativamente a cada ação, o agente é senhor do fazer ou não fazer do início ao fim (EN III 8 1114b31-32). Por este motivo, Aristóteles dirá que a regra prática é, em um sentido relevante, indeterminada, pois seu objeto, as ações, é, em um sentido relevante, indeterminado (EN V 14 1137b29-30: *tou gar aoristou aoristos kai ho kanôn estin*). De modo mais dramático, Aristóteles irá mesmo declarar, na *Magna Moralia*, que o indeterminado ronda toda ação, *estin d' en tois praktois to aoriston* (I 17 1189b25).

Introduzi este ponto porque penso que Aristóteles nos fornece a chave para a explicação da doutrina silogística no domínio da ação quando escreve, em seqüência à distinção entre contingente natural e indeterminado, que “não há ciência nem silogismo demonstrativo (*sullogismos apodeiktikos*) dos contingentes indeterminados (*tôn aoristôn*) em razão do caráter instável (*ataktion*) do termo médio, mas há ciência e silogismo demonstrativo dos contingentes naturais (*tôn pephukotôn*), e, em geral, os raciocínios e as investigações não concernem senão a estes últimos contingentes. Pode haver silogismo no primeiro caso, mas, de todo modo, não se tem costume de tomá-lo como objeto de investigação” (*APriora* I 13 32b18-22). O caráter indeterminado da ação não impede de todo a apresentação sob forma inferencial da deliberação, mas torna inviável sua redução à forma demonstrativa. A razão disso reside na instabilidade do termo médio. Por que o termo médio é instável? A resposta parece ser: porque, em certas circunstâncias, bem agir é fazer isso; em outras, pode ser exatamente o

contrário. Como Aristóteles escreve na *Ethica Nicomachea*, “no domínio das ações e do que conduz ao bem, nada há de fixo (*ouden estêkeos*)” (EN II 2 1104a3-4). Reencontramos aqui o tema da indeterminação radical da ação, que impede a redução da deliberação à demonstração e limita singularmente o uso de silogismo a seu respeito.

Para que o silogismo se torne viável, é preciso estabilizar o termo médio. Como isso pode ser conseguido? Na deliberação, a escolha deliberada (*prohairesis*) procede por atribuição de preferência a isto antes que àquilo, o que justamente torna fixo o termo médio nas circunstâncias em questão. Convém salientar a etimologia de *prohairesis*: *pro* designa não a antecedência no tempo (escolher algo antes de outra coisa: tal meio vem antes de tal outro e assim por diante), mas indica a preferência que o agente dá a algo em detrimento de outra coisa (escolher isto de preferência àquilo). Em certas circunstâncias, precisar de roupa não significa outra coisa senão precisar de um manto, isto é, nestas circunstâncias, roupa equivale a manto; porém, em outras circunstâncias, pode ser um casaco, e então, nestas outras circunstâncias, roupa equivale a casaco. Na passagem do *De Motu Animalium* que apresenta o silogismo estudado, Aristóteles observa que as premissas que dirigem a ação se engendram de dois modos: uma fornece o bem (a premissa maior: preciso de uma roupa, este é o bem buscado), a outra estabelece o possível (o manto é uma roupa). Este possível é o objeto de ação: com efeito, passo imediatamente a fazer um manto, e aquilo que passo imediatamente a fazer é o objeto de ação. O objeto de ação, *to prakton*, é, como se sabe pela *Metafísica*, o objeto de escolha deliberada, *to proaireton*<sup>10</sup>. Ora, o objeto de escolha deliberada é o resultado de um procedimento de exclusão, no qual dou preferência a isto em detrimento de tudo o mais que esteja ao meu alcance como um caso do meu desejo. É de se supor, assim, que, na premissa menor, ocorra um artifício de fixação do termo médio mediante a exclusão de tudo o mais que possa figurar como objeto de desejo em prol de um só, aquele que foi escolhido como objeto de ação, ao qual equivale agora o fim buscado.

---

<sup>10</sup> *Metafísica* E 1 1025<sup>b</sup>24: *to auto gar to prakton kai proaireton*, “o mesmo é o objeto de ação e o objeto de escolha deliberada”.

A lógica orética revela-se assim não exatamente uma lógica do pedinte; ao contrário, pressupõe algo bem mais exigente, a saber, a fixação preliminar do objeto de ação mediante o procedimento deliberativo: na minha atual situação de necessidade de roupa, eu não tomo qualquer roupa, mas considero, por deliberação, que a roupa em questão é ou equivale a um manto. Nestas circunstâncias, portanto, precisar de roupa é o mesmo que precisar de manto. Mediante a escolha deliberada, eu excluo do inteiro campo do termo médio todas as outras possibilidades, restando somente, no caso, o manto, de sorte que ter um manto coincide, por preferência, com o fim da ação, ter uma roupa. A deliberação fixa assim o termo médio, escolhendo *a* de preferência a *b*, *c* ou *d*: o campo dos *x* fica equivalente aos casos de *a*. Assim como o pedinte, ele não quer todos os *x*, mas um *x*; porém, diferentemente do pedinte, não pega qualquer *x*, mas exclui *b*, *c*, *d* etc, preferindo unicamente *a* dentre todos os *x* à sua disposição.

Isto me parece captar com mais felicidade o artifício que permite a apresentação da deliberação sob forma inferencial: uma vez fixado o termo médio por exclusão de tudo o mais que poderia figurar como um caso de *x*, a premissa menor (a premissa do possível) restringe o campo aberto pela premissa maior (a premissa do fim) em proveito de um determinado item, ao qual se torna equivalente o fim. Na proposta de Barnes, a lógica orética tinha a fórmula seguinte, satisfazendo o que ele próprio chamou de lógica do pedinte:

$$(\forall x) (Bx \rightarrow yD: Pyx)$$

$$(\forall x) (Cx \rightarrow Bx)$$

$$(\forall x) (Cx \rightarrow yD: Pyx).$$

Talvez, porém, a lógica da preferência institua um outro artifício a fim de permitir sua apresentação sob forma silogística, a saber, a fixação do termo médio na premissa menor. Dizer que, nas circunstâncias em questão, precisar de roupa *equivale* a possuir um manto pode ser formulado mediante um enunciado de *identidade*: o manto identifica-se, em tais circunstâncias, à roupa, pois o agente escolhe que ter uma roupa, nas circunstâncias em questão, coincide com ter um manto. Se pudermos então *tratar* a premissa menor como

uma identidade, isto é, como  $C = B$ , então é possível proceder logicamente por substituição:

$$(\exists x) (Bx \wedge Ax)$$

$$C = B$$

$$(\exists x) (Cx \wedge Ax)$$

Em linguagem silogística, como a conversão vale para a identidade, é possível formulá-lo de modo válido na terceira figura:  $AiB - CaB / AiC$  (*Disamis*). O ponto é que há algo prévio à apresentação sob forma inferencial, a saber, a escolha, por deliberação, que, ao restringir o campo de  $B$  a unicamente  $C$ , gera uma equivalência entre estes termos. Ora, esta equivalência, que provém de um ato de escolha, pode ser tratada, do ponto de vista lógico, como uma identidade. Aceita a identidade, é possível fazer a conversão, na premissa menor, de “todo  $C$  é  $B$ ” ( $BaC$ ) em “todo  $B$  é  $C$ ” ( $CaB$ ), o que, de outro modo, estaria inteiramente interdito. O que é fundamental aqui é que o agente não toma qualquer  $B$ , mas restringe todo  $B$  em questão a  $C$ , e isto fundado em suas preferências, o que então permite um tratamento silogístico de seu ato de dar preferência algo, mediante identidade e conversão.

Barnes havia observado que todo desejo é proposicional, devendo ser construído mediante uma *oratio obliqua*, o que põe em cena a intensionalidade. Na reconstrução que proponho, porém, este elemento volta para o fundo da cena, pois passa a ser parte interna da escolha que  $y$  faz de modo que todo  $B$  em questão seja um  $C$ , sem aparecer explicitamente, porém, na inferência. O fato de a intensionalidade não mais ser explícita pode ser visto como uma desvantagem. Talvez, porém, não o seja, ou pelo menos não inteiramente. Por um lado, não há de modo algum uma recusa do elemento intensional, pois justamente ele está no interior da escolha: escolher é tomar algo como um bem, fazê-lo seu fim, o que é tipicamente uma atitude proposicional. Por outro lado, o elemento intensional aparecerá sempre de esquelha, sem um lugar adequado – como de fato, aliás, ocorre no sistema aristotélico.

Mesmo assim, como insisti acima, a solução de Barnes é muito elegante, ao passo que a que apresentei tem a irresistível aparência de

um patinho feio. Com efeito, ela reside em uma equivalência prática que aparece, na fórmula lógica, sob a forma de um enunciado de identidade. O silogismo era: *skepasmatos deomai, imation de skepasma, imation deomai*, “preciso de roupa; manto é roupa, preciso de manto”, e nada, inicialmente, parece indicar que a segunda premissa, *imation de skepasma*, deva ser lida como “manto equivale (é idêntico) a roupa”. Pode tal interpretação justificar-se diante do tribunal da lógica? A resposta é: *sim* e *não*. No estrito domínio da lógica, *não*, pois se trata de uma particular afirmativa, BiC; além disso, embora possa ser transformada em uma universal afirmativa, BaC, resta que a conversão necessária para tornar válido o silogismo, CaB, está sob rigorosa interdição. Porém, a resposta é também *sim*, se formos mais flexíveis, pois em algum sentido a premissa menor *manto é roupa* enuncia algo como *manto é a roupa que quero* ou *manto equivale a roupa*, e esta equivalência pode ser formulada na linguagem da identidade, o que permite a conversão antes sob absoluta interdição. Quem faz este artifício, porém, não é a lógica, mas a escolha deliberada, ao fixar o termo médio notoriamente instável. A inadequação da forma silogística evidencia simplesmente os *limites* da própria lógica diante de um procedimento mais complexo, rico e cheio de surpresas que é a escolha humana. A ética parece ter como destino mostrar os limites não somente à filosofia, mas também à lógica.

Para que serve, então, apresentar a deliberação sob forma de silogismo, já que, mesmo que um artifício permita tal apresentação, ele tem um ar monstruoso que repugna ao lógico? Eles servem, na verdade, para pouca coisa. Relativamente aos contingentes, os silogismos concernem propriamente aos naturais, os que seguem o registro *nas mais das vezes*; a respeito das ações, contingentes que não são mais assim do que não assim e que sofrem de profunda instabilidade, só pode haver silogismo se for aplicado previamente este artifício na premissa menor, o que elimina, porém, grande parte de seu interesse, justamente por tornar artificial sua descrição. O problema do silogismo prático não é somente que não agimos com base neles – de fato, não agimos com base neles –, mas ainda por cima eles distorcem a estrutura de razões com base na qual agimos, a saber, as deliberações. Mesmo assim, silogismos em matéria prática contêm uma vantagem, a de pôr em realce a estreita solidariedade entre deliberar e agir. O último

elemento da deliberação é precisamente o primeiro da ação, mas não é raro encontrar pessoas para as quais deliberações são meros estratagemas para procrastinar a ação. Apresentando-as sob forma silogística, Aristóteles põe em evidência a imediatez da ação como sua conclusão. Nos silogismos nos quais a razão como que pula a segunda premissa e dá diretamente na ação a título de conclusão, tal vínculo fica bem evidente. No que diz respeito à acrasia, a vantagem estaria no fato que, inversamente, a ação não ocorre, quando deveria, porém, suceder sem delongas o reconhecimento da verdade das premissas, o que precisamente caracteriza a contradição prática em que se encontra o homem acrático. É uma vantagem, contudo, pequena e ao custo de fazer desaparecer o cerne mesmo de todo o procedimento deliberativo, o ato de pesar razões rivais. Fora destes dois contextos, o silogismo prático é peça de uma artilharia inútil para a filosofia e felizmente, como o próprio Aristóteles reconheceu, “de todo modo, não se tem costume de tomá-lo como objeto de investigação” (*APriora* I 13 32b22)<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Agradeço a Giovanni Queiroz e João Vergílio Cuter as observações que fizeram a versões preliminares deste trabalho.



# MARSILIO DE PADUA Y NICOLÁS DE CUSA: “*pluraliter et indifferenter*”. ALGUNAS COINCIDENCIAS EN TORNO A LA FUNDAMENTACIÓN DEL CONCILIARISMO

Claudia D'AMICO

Universidad Nacional de La Plata

Universidad de Buenos Aires

## I

Más de un siglo, un contexto histórico por completo diferente e intenciones muy dispares, separan las propuestas conciliaristas de Marsilio de Padua tal como se presenta en el *Defensor Pacis* (DP) y la de Nicolás de Cusa en su *De Concordantia Catholica* (DCC)<sup>1</sup>.

En efecto, la obra marsiliana, escrita en 1324, en tiempos en que el Papa Juan XXII residía en Avignon, se ubica en un período de cruenta oposición entre el poder pontificio y los poderes temporales. En este marco, el DP representa uno de los tratados filo-imperiales más contundentes de su tiempo. La fundamentación marsiliana de un gobierno conciliar para la Iglesia debe ser entendida en estos términos muy contundentes: negar la *plenitudo potestatis* papal, prescindir del papado como institución de gobierno y reservar para el emperador el manejo de las instituciones secundarias ligadas a la Iglesia.

En la propuesta conciliarista de Marsilio de Padua hay algunos motivos recurrentes: una visión mítica de la Iglesia primitiva, la consideración del concilio o sínodo como una de las estructuras más antiguas de la Iglesia, la ejemplificación permanente con la referencia a alguno de los ocho concilios que en el siglo IV fueron convocados por el emperador, bajo la protección del Imperio y sin la asistencia ni

---

<sup>1</sup> Acerca del movimiento conciliar cf. THIERNEY, B., *Foundations of the conciliar theory. The Contribution of the medieval canonist from Gratian to the Great Schism*, Cambridge, 1955; ALBERIGO, G., *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Brescia, 1981.

presidencia del Papa<sup>2</sup>. La fundamentación teórica que Marsilio realiza de la posición conciliarista no es la de un jurista, antes bien, en este tema como en los del resto de su obra se trata de una consideración filosófica política que intenta fortalecerse con la recurrencia a la Escritura<sup>3</sup>. El concilio general, presidido por el gobernante temporal debe estar constituido, según Marsilio, por el conjunto de los cristianos, o su *valentior pars* elegida para representar la *universitas fidelium*<sup>4</sup>.

Un siglo más tarde, en 1434, Nicolás de Cusa publica su primera gran obra, el *DCC*, como una de las bases doctrinales más sólidas del entonces partido conciliar presente en el concilio de Basilea. La situación política de la Iglesia había cambiado radicalmente: en 1378 se había producido el gran Cisma de Occidente que dió lugar a dos Papas y dos curias -una en Roma, otra en Avignon- que luchaban por su primacía<sup>5</sup>. El concilio de Constanza, pone fin al Cisma en 1417, al redactar el decreto *Frequens* mediante el cual se establecía para la Iglesia un gobierno conciliar y un calendario preciso de reuniones conciliares<sup>6</sup>.

---

<sup>2</sup> Cf. QUILLET, J. *La philosophie de Marsile de Padoue*, Paris, 1970, p.173.

<sup>3</sup> Cf. ULLMANN, W. *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, 1985, p. 281.

<sup>4</sup> Cf. *DP*, II, XX, 2.

<sup>5</sup> Cf. Dellaruelle-Labande-Ourliac, *El gran cisma de Occidente*, en Fliche-Martin, *Historia de la Iglesia*, T.XV.

<sup>6</sup> Se ha señalado como antecedente de este decreto al canonista francés Guillermo Duranti, quien un siglo antes había formulado esa misma idea (cf. MITHKE, J. *Las ideas políticas en la Edad Media*, Buenos Aires, 1993, p. 175). El decreto conciliar, como lo señala Ullmann (*op.cit.*, p.290), si bien es fruto de los juristas tiene por detrás la revisión extrajurídica del concepto de Iglesia que habían hecho pensadores como Marsilio. En este sentido, creemos que Francisco Zabarella, uno de los principales canonistas de Constanza, es un testimonio de lo que afirma Ullmann, pues se trata de un jurista influido por las tesis filosóficas de Marsilio (cf. PIAIA, G., “La fondazione filosofica della teoria conciliare in Francesco Zabarella” en *Scienza e filosofia à l’Università di Padova nell’Quattrocento*, (Contributi alla storia dell’universita di Padova, 15), Trieste-Padova, 1983; MORRISSEY, T., “Ein unruhiges Leben. Franciscus Zabarella an der Universität von Padua (1390-1410)”, en *Mitteilungen und*

El concilio de Basilea, convocado por Martín V aunque presidido, finalmente, por Eugenio IV, formaba parte del calendario determinado por el *Frequens* para discutir la reforma de la Iglesia<sup>7</sup>.

Si bien, como se sabe, Nicolás de Cusa es doctor en derecho canónico, graduado en Padua, el *DCC* no es una obra eminentemente jurídica ni tampoco un tratado de filosofía política, sino que, creemos, se trata de una obra profundamente teológica. En efecto, la “*concordantia catholica*” para Nicolás de Cusa, es aquella que resulta necesario establecer como imagen finita de la *concordantia* simple e infinita de la Trinidad<sup>8</sup>. Tomando como base, en este momento de su pensamiento, las jerarquías de Dionisio Pseudo Areopagita, el Cusano establece una primera concordancia finita, la jerarquía celeste, a la cual debe suceder otra concordancia finita, la concordancia católica. Esta última es entendida como la concordancia de un compuesto alma-cuerpo: el poder temporal (cuerpo) y el poder espiritual (alma)<sup>9</sup>. El fundamento de esta concordancia no es otro que el *consensus*. Para Nicolás de Cusa, Concilio e Imperio son, ambos, los representantes de ese consenso<sup>10</sup>.

El *DCC*, pues, está estructurado en tres libros que se ocupan respectivamente del compuesto en cuanto totalidad (L.I), del alma

---

*Forschung der Cusanus-Gesellschaft* 24: *Nikolaus von Kues als Kanonist und Rechtshistoriker*, 1998, pp. 5-40.

<sup>7</sup> No desarrollaremos el período transcurrido entre Constanza y Basilea - período que incluye los Concilios establecidos en el *Frequens* Paris-Siena- ni las controversias y resoluciones surgidas en cada caso. Los documentos más importantes pueden verse en MIETHKE, J. und WEINRICH, L. (herausg.) *Quellen zur Kirchen-Reform im Zeitalter der grossen Konzilien des 15. Jahrhunderts* [zweiter Teil: Die Konzilien von Pavia/Siena (1423/4), Basel (1431-1449) und Ferrara/Florenz (1438-1445)], Darmstadt, 2002.

<sup>8</sup> Cf. *DCC*, I, II, 9.

<sup>9</sup> Cf. *DCC*, Prefacio, 3.

<sup>10</sup> Cf. *DCC*, II, I. La publicación anual *Mitteilungen und forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* ha dedicado un tomo completo a este tema (T.21 – 1994) con el título *Kirche und Respublica Christiana. Konkordanz, Repräsentanz und Konsens*. Cf. D’AMICO, C., *Consensus y representatio* en el *De Concordantia Catholica* de Nicolás de Cusa” en *Patristica et Mediaevalia* XXII (2001) pp. 45-57.

(L.II) y del cuerpo (L.III). Las referencias explícitas a Marsilio de Padua son tres en toda la obra: dos en el libro segundo cuando se trata acerca del Concilio<sup>11</sup> y una en la apertura del libro tercero acerca del Imperio<sup>12</sup>. Una de estas alusiones (*DCC*, II, XXXIV, 256) hace referencia al rechazo de Marsilio de Padua de la tesis según la cual Pedro habría ejercido el obispado en Roma (*DP*, II, XVI). En este punto, Nicolás de Cusa se opone a la visión marsiliana. Sin embargo, creemos importante poner de manifiesto lo siguiente: la referencia al obispado de Pedro en Roma se encuentra en el *DP* incluida en una argumentación que resulta uno de los fundamentos en contra de la preeminencia papal aún en el seno de la Iglesia: la argumentación acerca de la igualdad de los apóstoles. Nicolás de Cusa, por su parte, también aborda esta cuestión (*DCC*, II, XIII). Analizaremos, pues, estos textos a fin de establecer algunas relaciones<sup>13</sup>.

## II

Para comprender la fundamentación a partir de textos escriturarios que realiza Marsilio acerca de la igualdad de los apóstoles, resulta imprescindible considerar el tratamiento que lo precede acerca del oficio sacerdotal (*DP*, II, XV)<sup>14</sup>:

“De sacerdotialis officii per essentialem ac accidentalem, separabilem et inseparabilem auctoritatem divisione, et quod

---

<sup>11</sup> *DCC*, II, XXXIV, 256 y 265.

<sup>12</sup> *DCC*, III, Proemio. Acerca de la evaluación de la influencia de Marsilio de Padua en el libro tercero del *DCC* cf. WATANABE, M, *The political ideas of Nicholas of Cusa*, Genève, 1963, pp. 35-36. SIGMUND, P. *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought*, Cambridge, 1963, pp. 188 ss.

<sup>13</sup> Dos artículos imprescindibles señalan la relación entre ambos pensadores: PIAIA, G., “Marsilius von Padua (+ um 1342) und Nicolaus Cusanus (+1464): Eine zweideutige Beziehung?” en *Mitteilungen und Forschung der Cusanus-Gesellschaft* 24: *Nikolaus von Kues als Kanonist und Rechtshistoriker*, 1998, pp. 171-194; SIGMUND, P., “Konzens, repräsentation und die Herrschaft der Mehrheit bei Marsilius und Cusanus” *ibidem*, pp. 195-204.

<sup>14</sup> Las citas se realizan de acuerdo a la edición de Prévité-Orton, *The Defensor Pacis of Marsilius of Padua*, Cambridge, 1928.

in essentiali dignitate quicumque presbyter episcopo non sit inferior, sed in accidentalī tantummodo” (II, XV, 1).

Para Marsilio, todos los oficios designan hábitos del alma (*habitus animae*). Lo que diferencia el oficio sacerdotal de los otros oficios que se cumplen en la ciudad es el hecho de que su causa eficiente inmediata (*causa efficiens per se immediata*) es el mismo Dios. Cristo, verdadero hombre y verdadero Dios, en cuanto hombre desarrolló un ministerio que después desempeñaron los sacerdotes. Sin embargo, lo que a Marsilio le interesa poner en relieve es que el carácter sacerdotal de los apóstoles fue dado a ellos por Cristo en tanto Dios. El poder de imprimir este *habitus* en el alma que es el oficio sacerdotal sólo pertenece a Dios, no es potestad ni de los apóstoles ni de sus sucesores. Esto significa que Cristo-Dios es quien sigue imprimiendo ese carácter en todos los sacerdotes mediante -y sólo mediante- la imposición de las manos de otros consagrados:

“Nam apostolis aut reliquis sacerdotibus manum aliis imponentibus et debita verba seu orationes ad haec proferentibus, Christus in quantum Deus hunc habitum seu characterem sacerdotalem digne suscipere volentibus imprimi” (II, XV, 2).

Marsilio de Padua repasa diversas opiniones acerca de qué sea el carácter sacerdotal en sentido esencial e inseparable, vale decir aquello que hace que un presbítero sea tal. Su propia posición es la que considera que la autoridad esencial del sacerdote está determinada por dos potestades: aquella por la cual pueden realizar el Sacramento de la Eucaristía, tal como lo consigna claramente la Escritura<sup>15</sup>, y aquella de atar y desatar<sup>16</sup>, esto es de perdonar o retener los pecados.

Sostiene el paduano la validez de la sucesión de ambas potestades esenciales también a partir de textos del Nuevo

---

<sup>15</sup> *Mt.*, XXVI, 26-28; *Mc.* XIV, 22-24; *Lc.* XXII, 19. Marsilio hace referencia a los tres textos pero transcribe sólo el de *Lucas*.

<sup>16</sup> *Mt.*, XVIII, 18.

Testamento<sup>17</sup> en los que se relata de qué manera los presbíteros de la Iglesia primitiva imponían las manos a otros hombres para que sean presbíteros a su vez; sin embargo, teniendo siempre presente que es Dios mismo, y no ellos, quienes imprimían el carácter sacerdotal. Esto determina la igualdad de todos y cada uno de los sacerdotes como miembros de una misma especie o en cuanto a su carácter esencial y, en este sentido no pueden establecerse distinciones entre el Obispo Romano y el más simple de los sacerdotes:

“Hunc siquidem sacerdotalem characterem (sive unum sive plures), quem diximus potestatem conficiendi sacramentum eucharistiae seu corporis et sanguinis Christi ac potestatem solvendi atque ligandi homines a peccatis (et quem etiam deinceps appellabimus auctoritatem essentialem seu inseparabilem presbytero, inquantum presbyter est), probabiliter mihi videtur, quod omnes sacerdotes habent eundem specie, nec amplioem habet hunc Romanus episcopus aut alter aliquis quam simplex dictus sacerdos quicumque” (II,XV,4).

Las opiniones que se oponen a establecer la igualdad de todos los sacerdotes son, según Marsilio, contrarias a las Escrituras<sup>18</sup>. Esto resulta confirmado, por otra parte, con otra de las habituales referencias a la iglesia primitiva para la cual “*presbyter*” y “*episcopus*” eran sinónimos en lo que concierne al ministerio, sólo que se reservaba el primer nombre para los más ancianos y se prefería el segundo para la función de “superintendente” (*superintendens*) de un lugar determinado<sup>19</sup>. El aumento del número de sacerdotes justificó el hecho de que el Obispo, de algún modo, supervisara y regulara a los demás<sup>20</sup>. Como vemos, la potestad del Obispo por sobre los simples sacerdotes se debió a causas accidentales y, en todo caso, se trató de una elección hecha por los

---

<sup>17</sup> *1Tim.*, IV, 14; *Hech.* VI, 6.

<sup>18</sup> Cf. II, XV, 4.

<sup>19</sup> Cf. II, XV, 5.

<sup>20</sup> Cf. II, XV, 6.

hombres y esto, de ningún modo, otorga al elegido mayor mérito esencial:

“Aprioribus itaque inchoantes, in hoc ostendemus primum, apostolorum neminem ad alios habuisse praeminentiam in essentiali dignitate, sacerdotali scilicet, sibi datam a Christo; deinde vero quod in nulla institutione alia, quam secundariam diximus, et eo minus in iurisdictione aliqua coactiva, immediate sibi datis per Christum, quamvis hoc proximum sufficienter demonstrantum fuerit IV huius et V. Ex quibus etiam per necessitatem deducemus, episcoporum sibi successorum neminem singulariter auctoritatem seu potestatem aliquam iam dictarum in reliquos sibi coepiscopus sed compresbyteros habere, nec oppositum huius virtute verborum Scripturae, sed magis propositum posse convinci” (II, XVI, 1).

Al finalizar la presentación del capítulo, anuncia Marsilio que de todo lo dicho, habrá de inferirse que corresponde al legislador humano la potestad en las instituciones que ha dado en llamar “secundarias”, y acaso ésta sea la conclusión que más le interesa destacar. Con todo, no nos ocuparemos de ella aquí sino que retomaremos estrictamente los puntos que aluden a la igualdad entre los apóstoles a partir de la ya establecida igualdad esencial. La afirmación de la igualdad entre los apóstoles constituirá una pieza clave para fundamentar la validez de un gobierno conciliar para la Iglesia.

Como se desprende del párrafo transcripto, Marsilio ha tratado de establecer -en correspondencia con el capítulo anterior- el hecho de que ningún apóstol tuvo preeminencia sobre los otros en cuanto a la dignidad sacerdotal dada a ellos por Cristo-Dios. A partir del análisis de una serie de textos<sup>21</sup> mostrará que, en todos los casos, Cristo se dirigió a

---

<sup>21</sup> *Lc. XXII, 19; Jn. XX, 21-23; Mt. XXVIII, 19*. Es necesario destacar el texto de Juan en el cual se refiere el momento en que Cristo da a sus apóstoles el Espíritu Santo para perdonar o retener los pecados. Marsilio presenta este texto como contrapartida de aquel según el cual Pedro tendría la potestad de las llaves.

sus apóstoles *pluraliter et indifferenter*<sup>22</sup>. Esta igualdad entre Pedro y el resto de los apóstoles incluye también a Pablo quien declara explícitamente, en primer lugar, que él es igual a Pedro<sup>23</sup>y, por otra parte, el haber recibido su apostolado directamente de Cristo, a lo que Marsilio agrega: “y no de Pedro”:

“Qui ergo fuit operatus Petro in apostolatum, operatus fuit et Paulo;hic autem fuit Christus; ergo huiusmodi officium non suscepit a Petro, et similiter nec apostoli reliqui” (II, XVI, 3).

Señala asimismo el Paduano que la dignidad sacerdotal, una y la misma en todos, no implica, en ningún caso, jurisdicción coactiva. Cristo mismo impidió a sus apóstoles de esta jurisdicción. Para apoyar esto remite a capítulos anteriores<sup>24</sup> en los cuales, precisamente, se hace referencia al hecho de que Cristo no vino al mundo a dominar a los hombres ni a gobernar sobre asuntos temporales sino que siempre se sometió al poder vigente. Cristo se excluyó a sí mismo de esto en forma explícita: “*Mi reino no es de este mundo*”<sup>25</sup>. Así excluyó también a los apóstoles y a sus sucesores del principado y el juicio coactivo en este mundo. Ningún apóstol tuvo jurisdicción coactiva sobre otro, tampoco Pedro<sup>26</sup>. La Escritura confirma que él no se arrogaba para sí mismo autoridad por sobre los demás<sup>27</sup>. Afirma Marsilio que podría concederse que Pedro ha sido primero sólo en consideración a su edad, o acaso al tiempo, o por elección de los otros apóstoles aunque, reconoce, no puede justificarse esta elección a partir de los textos escriturarios:

“Nullam ergo potestatem, eoque minus coactivam reliquos, neque instituendi eos in officio sacerdotali, neque segregandi

---

<sup>22</sup> Cf. II, XVI, 2.

<sup>23</sup> *Gál.* II, 6-9.

<sup>24</sup> Cf. fundamentalmente II, IV, 4-5.

<sup>25</sup> *Jn.*XVIII, 36.

<sup>26</sup> Cf. II, IV, 9.

<sup>27</sup> Cf. II, XVI, 11.

eos seu mittendi ad officium praedicationis; nisi quod hoc sane concedi potest, ipsum iurisdictionem habuit Petrus a Deo immediate super apostolos fuisse priorem aliis aetate vel officio fortasse secundum tempus aut apostolorum electione qui eum propterea reverebantur merito, quamvis hanc electionem ex Scriptura nemo convincere possit” (II,XVI,4).

Algunos ejemplos aportados por Marsilio refuerzan esta actitud de Pedro. En ellos se pone en evidencia cómo fueron tratados por el primero de los apóstoles las dudas acerca del contenido de la fe que se suscitaban entre los primeros cristianos. El Paduano no duda en introducir en el marco de estos ejemplos el tema de la *plenitudo potestatis* papal, mostrando de qué manera esta concentración del poder era por completa ajena a Pedro:

“Non ergo determinavit Petrus supradicta dubia circa fidem de plenitudo potestatis, quam quidam somniantes, quamvis magistri in Israel, habere dicunt Romanum episcopum, qui pronuntiaverunt in non-scriptis dogmatibus ipsum per se solum (quod non ausit Petrus) ea, quae circa fidem dubia sunt, determinare posse; quod falsum apertum est et Scripturae dissonans palam” (II, XVI,5).

Veamos cómo procedía Pedro en estos casos pues su proceder, según la visión marsiliana, debería haber sido paradigmático para los que dicen de sí mismos ser sus sucesores:

“Deliberavit ergo, dubium determinavit, eligit, et scripsit fidelium doctorum congregatio; et hac auctoritate validum fuit sic determinatum atque mandatum” (II, XVI, 6).

Creemos que éste es un texto central puesto que resume la fundamentación de Marsilio de Padua acerca de la superioridad de la *congregatio fidelium doctorum* respecto del propio Pedro o, lo que es lo mismo en orden a la sucesión, la superioridad del concilio respecto del Papa en lo que concierne a las cuestiones de la fe. Por otra parte, es imprescindible resaltar aquí que la validez de este tipo de resoluciones radica, precisamente, en que la decisión proviene de la *congregatio*.

Este tema, que será abordado con mayor profundidad en otros capítulos de la segunda *dictio*<sup>28</sup>, diferencia la propuesta conciliarista de Marsilio de otras contemporáneas a la suya: Marsilio confiere al concilio la inefabilidad en lo que concierne a los artículos de fe y el ejemplo presentado en el capítulo XVI acerca del modo de proceder de Pedro es uno de los fundamentos de la superioridad que Marsilio habrá de convertir en inefabilidad<sup>29</sup>.

Los últimos párrafos del capítulo XVI hacen referencia a aspectos relacionados con la incursión de Pedro y de los apóstoles en cuestiones temporales: se analizan la prioridad en la distribución de bienes materiales, la función del Obispo romano en este asunto, la dudosa asociación de Pedro con la ciudad de Roma y su sucesión en esa ciudad<sup>30</sup>. No abordaremos aquí estos temas si bien, como anticipamos, uno de ellos -la asociación de Pedro con la ciudad de Roma- es el que Nicolás de Cusa cuestiona del texto marsiliano. Consideramos que éste es un tema menor frente a lo que Marsilio acaba de probar: Pedro respecto de los apóstoles no tenía ninguna dignidad esencial distinta, Cristo mismo lo trató como a uno más, no tuvo jurisdicción coactiva, ni inefabilidad exclusiva en cuestiones de fe.

Igualados los apóstoles, el criterio único para poder ser llamado “sucesor” de cualquiera de ellos no es otro que la santidad:

“Quis ergo episcoporum aut sacerdotum magis meretur apostolorum dici successor? Is certe qui eos amplius moribus et operibus imitatur” (II, XVI,14).

### III

“Sufficit nobis, licet quidam Marsilius de padua, quem post omnem collectionem iustius voluminis vidi, quodam loco secundae partis dicere videatur per canonem Bibliae non

---

<sup>28</sup> Cf. II, XX y XXI.

<sup>29</sup> Otras propuestas conciliaristas de este tiempo, como la de Guillermo de Ockham, por ejemplo, sólo garantizan la libertad de interpretación del concilio pero no su inefabilidad.

<sup>30</sup> Cf. n. 7-12.

posse probari Petrum episcopum Romanum, immo aut Romae fuisse...” (DCC, II, XXXIV, 256)<sup>31</sup>.

La referencia cusana a Marsilio se encuentra en el centro de este capítulo XXXIV del libro II donde Nicolás de Cusa trata de fundamentar que, a pesar de la igualdad de los apóstoles, debe admitirse una cierta primacía de Pedro. El hecho puntual de la relación de Pedro con la ciudad de Roma es inmediatamente respondida por Nicolás con un texto del Nuevo Testamento en el cual se da cuenta de esta estadía<sup>32</sup>. Sin embargo, la afirmación de esta primacía supone una argumentación sostenida en capítulos anteriores: la crítica a la *plenitudo potestatis* papal y la fundamentación de la igualdad de los apóstoles. ¿Cómo es posible conciliar los dos aspectos en la propuesta cusana?

Veamos, en primer lugar, el capítulo XIII del libro II<sup>33</sup> donde Nicolás fundamenta la igualdad haciendo referencia directa a la doctrina de la *plenitudo potestatis* y con plena conciencia de que su propia doctrina representa en esto una novedad. Así se abre este capítulo:

“Videtur fortasse aliquibus novum istud, qui legerunt scripta Romanorum pontificum, quomodo plenitudo potestatis sit apud Romanum pontificem, et quod alii omnes vocati sint in partem sollicitudinis <...> quomodo papa de omnibus ecclesiis iudicet et de eo nullus, et cum potestas papae sit divina, a deo sibi tradita per verba: “Quodcumque ligaveris?...”<sup>34</sup> (II, XIII, 112).

---

<sup>31</sup> Las citas se realizan de acuerdo a la edición de la Academia de Heidelberg. Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, T. XIV/ 2, Hamburgi, 1965.

<sup>32</sup> 1 Petri V, 13.

<sup>33</sup> Los capítulos I-XII de este libro tratan acerca de qué es un concilio y de las nociones de “consenso” y “unanimidad”.

<sup>34</sup> El texto que omitimos son los nombres de los Papas que sostuvieron esta doctrina.

Nicolás puntualiza los principales postulados de la doctrina de la *plenitudo potestatis*<sup>35</sup>:

- el Papa, considerado vicario de Cristo, preside la Iglesia universal;

- el Papa tiene el poder de juzgar o absolver a los súbditos de cualquier obispo;

- ningún sínodo puede reunirse ni sostenerse sin la autoridad de la sede apostólica;

- puesto que el poder de estatuir (*potestas statuendi*) depende del poder jurisdiccional (*potestas iurisdictionis*) el que tiene este poder requiere sólo de su voluntad para que sus estatutos tengan fuerza de ley. Aunque el derecho de jurisdicción pertenezca *in habitu* a la comunidad, el rector de la misma lo ejerce;

- los obispos, pues, tienen por carácter derivado, una jurisdicción recibida del mismo Papa.

Contra estos postulados se levanta la fundamentación de la igualdad de los apóstoles puesto que para que el Papa, que se dice sucesor de Pedro, se arrogue el derecho de jurisdicción del cual se deriva el derecho de estatuir, es necesario que Pedro haya recibido de Cristo algún privilegio singular:

“...si hoc verum foret, Petrum aliquid a Christo singularitatis recepisse et papam in hoc successorem esse. Sed scimus quod Petrus nihil plus potestatis a Christo recepit aliis apostolis, 21.di. In novo, 24 q.I Loquitur” (II, XIII, 115)<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Cf. n.112-115.

<sup>36</sup> Nos parece oportuno reproducir aquí parte de una referencia de la edición de Heidelberg a este pasaje del *DCC* pues allí se encuentre quizá la fuente común a Marsilio y a Nicolás de Cusa sobre este tema. Consignamos esto a manera de hipótesis pues no poseemos los textos necesarios para su corroboración: “..cf. Guillelmi Durandi, († 1328, v. Schulte II 196) *Tractatum de modo generalis concilii celebrandi (e. Parisiis 1545)* 1. Tit. 5, p.16; *cuius codicis exemplar exstat in bibliotheca hospitii Cusani nr. 168 (Marx. p.155)*” (h.XIV/2, p.150 n.8).

En capítulos posteriores, el Cusano se encargará de probar que el Papa es sucesor de Pedro. Aquí, empero, cuestiona que Pedro haya recibido de Cristo más poder que el resto de los apóstoles y, curiosamente,

“Nihil enim dictum est ad Petrum, quod etiam aliis dictum non sit” (ibidem).

Alguno de los ejemplos que Marsilio aportara en el *DP* para argumentar a favor del trato *pluraliter et indifferenter* de Cristo hacia todos los apóstoles son retomados aquí por Nicolás de Cusa:

“Nonne, sicut Petro dictum est: ‘Quodcumque ligaveris super terram etc., ita aliis: ‘Quaecumque ligaveritis?’” (ibidem).

Lo mismo sucede con textos que parecen dirigidos sólo a Pedro pero que, si se los lee con relación a otros revelan nuevamente la igualdad. Esto sucede con la lectura de un pasaje tan fundamental como el de “*Tu es Petrus, et super hanc petram...*”<sup>37</sup> puesto en relación, por Nicolás, con las doce piedras fundamentales de Jerusalem -imagen de los doce apóstoles fundantes de la Iglesia- de las que habla el *Apocalipsis*<sup>38</sup>. Y si fue dicho a Pedro “Apacienta a mis ovejas”<sup>39</sup>, es claro que ese apacientamiento es a través de la palabra y el ejemplo (*verbo et exemplo*)<sup>40</sup>.

En suma, para Nicolás de Cusa:

“Nihil reperitur Petro aliud dictum, quod potestatem aliquam importet. Ideo recte dicimus omnes apostolos in potestate cum Petro aequales” (II, XIII, 115).

---

<sup>37</sup> *Mt.* XVI, 18.

<sup>38</sup> *Apoc.* XXI, 14.

<sup>39</sup> *Jn.* XXI, 17.

<sup>40</sup> *DCC* II, XIII, 115.

La igualdad de los apóstoles incluye idéntica dignidad sacerdotal y, fundamentalmente, la igualdad en la potestad de ligar y desligar de la cual deriva, según el Cusano, toda la jurisdicción de la Iglesia<sup>41</sup>. A la manera de Marsilio, recurre el Cusano a la Iglesia primitiva en la cual había un sólo episcopado general, sin distinción de diócesis y el obispo no lo era de tal o cual lugar sino de la diócesis general. De esta manera, a la inversa de lo que sostiene la doctrina de la *plenitudo potestatis*, el poder jurisdiccional no lo poseen los Obispos derivado del Papa, puesto que así como Cristo se lo otorgó a todos y a cada uno de los apóstoles, así también sus sucesores lo tienen recibido de Cristo en forma directa<sup>42</sup>.

Gran parte del capítulo XIII de esta segunda parte se destina a demoler uno a uno los pilares de la *plenitudo potestatis*: la superioridad jurisdiccional. Para el Cusano, tal superioridad es sólo administrativa y reposa, en parte, en el *consensus*; el Papa es sólo el principal (*principaliter*) sucesor de Pedro pero, no podría negarse que todos los obispos lo son; si el Papa sólo ha de ser juzgado por Dios, los obispos también han de serlo; el Papa no puede absolver o retener lo que está sometido a un obispo, ni el obispo puede hacerlo respecto del simple sacerdote, a menos que éste lo consienta libremente; si algo así fuera admitido, debería serlo por *consensus* pero el concilio, representante del consenso, podría suprimirlo<sup>43</sup>.

Nicolás de Cusa, en ningún momento, a largo de toda la argumentación en contra de la plenitud de poder papal en este capítulo, niega la primacía del Papa entendiendo por ésta el hecho de ser primero. Ha negado una superioridad en el orden sacerdotal esencial, ha negado que de él derive el poder jurisdiccional y, por lo tanto, el poder de estatuir; sin embargo, hay una primacía de Pedro en cuanto al ejercicio de la jurisdicción. Presenta, pues, Nicolás una tajante diferencia entre aquel que posee el poder jurisdiccional y aquel que lo ejerce:

---

<sup>41</sup> DCC II, XIII, 116.

<sup>42</sup> *ibidem*.

<sup>43</sup> Cf. n.117-121.

“Nec illud, quod de rectore dicitur, obstat, quia, si sine rectore universitas statuere non posset, exercitio iurisdictionis apud eum existente, non tamen sequitur e converso rectorem sine universitate, in qua est habitus et potestas statuere posse” (II, XIII, 123).

Si el poder jurisdiccional pertenece a la comunidad de modo que aquel que conduce sólo lo ejerce de manera derivada, entonces el carácter obligante de los cánones y de todo lo que se estatuye radica en el consenso<sup>44</sup>, y esto consolida la visión de la reunión de sus representantes, el concilio:

“Non omnis habens iurisdictionem habet condendi potestatem, sed omnis habens condendi potestatem habet iurisdictionem. Sic dicimus omnem synodum patrum, quia habet condendi potestatem statua, habere etiam et iurisdictionem” (n. 123).

La noción de “*consensus*” es de tal plasticidad y movilidad que está ligada, en el texto cusano a la de “*usus*”: si las prescripciones de los concilios (representate del consenso universal) son ignoradas con el tiempo, es decir caen en desuso, pierden su carácter obligante<sup>45</sup>. La validez de las decisiones de los concilios no dependen de la confirmación papal -el Papa ha perdido su lugar de Obispo universal- sino que son puestas a prueba una y otra vez por el uso y el consenso. De esta manera, a manera de conclusión, cierra el Cusano este capítulo:

“Et dum hanc partem defendimus, quod papa non es universalis episcopus, sed super alios primus, et sic sacrorum conciliorum non in papa, sed in consensu omnium vigorem fundamus, tunc, quia veritatem defendimus et unicuique suum honorem reservamus, recte papam honoramus...” (n. 126).

Con todo, es necesario volver a señalar que, para Nicolás, el Papa es entre el resto de los obispos el primero (“*super alios primus*”) en

---

<sup>44</sup> Cf. n. 124 y ss.

<sup>45</sup> Cf. n.124.

el estricto sentido apuntado más arriba. En el párrafo que Nicolás abre polemizando con Marsilio acerca del obispado romano de Pedro, se esgrimen las razones por las cuales debe aceptarse esta primacía. Después de rebatir al Paduano con la Epítola del propio Pedro y los escritos de varios doctores que confirman la relación de Pedro con la ciudad de Roma, Nicolás parecería instruir a Marsilio acerca de la conveniencia de aceptar tal primacía. Señala, en primer lugar, que su propia postura -a saber, la igualdad de los apóstoles unida a la primacía de Pedro- no encierra contradicción alguna pues refiere el accionar del propio Cristo quien fundó la Iglesia sobre los doce apóstoles pero instituyó una cabeza:

“Ex qua habetur Petrum caput constiutum apostolorum et eis per Christum praelatum non obstante, quod ipsa ecclesia ex aequo super omnes apostolos sit fundata” (n. 256).

De todos modos, a continuación, niega tal primacía en el mismo sentido en que lo había hecho Marsilio<sup>46</sup>:

“Iste autem principatus Petri non consistit in maioriata quoad ligandi et solvendi potestatem, in foro poenitentiali aut in sacramentorum confectione. Nec dubiat quisquam de ultimo, nec de primo est dubitandum iuxta praemissa superius, quoniam eadem est omnium episcoporum, sicut fuit omnium apostolorum spiritualis iudicaria potestas, quoniam haec a Christo per medium sacerdotii fluit” (n. 257).

El primer lugar de Pedro no es, pues, un lugar de privilegio sobre toda la Iglesia universal, sino un lugar para ordenar a la institución eclesial interiormente:

“Quaere illa Petri maioritas non fuit maioritas supra, sed intra ecclesiam...” (ibidem).

---

<sup>46</sup> Cf. *supra*.

Para el Cusano, Pedro es la figura elegida por Cristo, quizá por su edad madura<sup>47</sup>. Esta posibilidad también había sido considerada por Marsilio<sup>48</sup>. Pero mientras que para el Paduano éste resulta un dato que relativiza la condición de Pedro, para Nicolás resulta la clave de su función propia en el seno de la Iglesia: Pedro es elegido por Cristo para garantizar la unidad entre los apóstoles y evitar la desunión y el cisma en la comunidad cristiana. Lo que Cristo funda sobre la presidencia de Pedro es la garantía de la unión de la Iglesia pues la Iglesia no es otra cosa, para el Cusano, que la *unitas fidelium*:

“Considerando vero singula ipsius ecclesiae membra singulariter et in se, tunc praelatio abundantiori gratia, quae propter tollere scisma necessaria fuit, ad bonum ecclesiae ordinatum regimen iuxta sancti Hieronymi sententiam a Christo Petro tradita legitur, ut ipse, sicut singulorum fuit primus, omnium esset servus et minister. Quoniam, si propter ecclesiam Petrus a petra dictus est, et ecclesia non est nisi unio fidelium ecclesiae, propter unionem fidelium ob tollere scisma praesidentia est” (n. 260).

Cuando la *unitas fidelium* se encuentra amenazada, los otros apóstoles aunque iguales a él en dignidad, deben recurrir a Pedro. Éste habrá de dominar pero no como un príncipe domina su nación sino como el servidor capaz de conservar el orden asistido por la Gracia<sup>49</sup>.

En un tiempo en el que la Iglesia de Occidente acaba de superar el cisma más grande de su historia, en el que el conciliarismo no es sólo teórico sino que ha sido puesto a prueba, en el que el concilio actúa como representante de la Iglesia universal, Nicolás de Cusa vuelve a fundamentar la igualdad de todos los apóstoles, la primacía de

---

<sup>47</sup> Cf. n.256.

<sup>48</sup> Cf. *supra*.

<sup>49</sup> Cf. n.261 ss. Creemos que la lectura atenta de algunos pasajes del *DCC* justifica, por completo, el posterior viraje de la posición cusana: del conciliarismo de Basilea a ser llamado “Hércules de los Eugénistas” por su defensa del Papa Eugenio IV al constatar que el gobierno conciliar conduciría al caos.

las decisiones de la unidad de todos ellos por sobre la de Pedro, pero, a diferencia de Marsilio de Padua, coloca a Pedro en la *praesidentia*, precisamente, para garantizar esa unidad<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup> “La autodenominación formal del concilio, invocada en las solemnes decisiones de Basilea, era: *Sacrosancta synodus Basiliensis, in Spiritu sancto legitime congregans, universalem ecclesiam repraesentans*” (MIETHKE, J., *op.cit.*, p.180)

# A ENTRADA DE ARISTÓTELES NO OCIDENTE MEDIEVAL

Luis Alberto DE BONI

PUCRS

## 1. O que significava traduzir um texto

Defrontando-nos diariamente com traduções - dispendo de excelentes dicionários, vendo formarem-se tradutores aos milhares, podendo estagiar em países de língua diferente, tendo ao alcance do controle remoto os canais de televisão nas mais diversas línguas - talvez não percebamos como elas, as traduções, constituíram algo raro na Antiguidade. Elas existiram, mas não em grande quantidade, e poucas chegaram até nós. O caso mais conhecido foi, sem dúvida, o da *Bíblia dos Setenta*: nos tempos de Ptolomeu Filadelfo, os judeus da diáspora, helenizados, não compreendendo mais o hebraico, sentiram-se forçados a traduzir os livros sagrados para o grego. Pelos séculos a fora comentou-se e fantasiou-se este evento, que, seguramente, significou um dos maiores empreendimentos científico-literários do mundo antigo<sup>1</sup>.

Nos primórdios da era cristã, novamente a Bíblia, acrescida do Novo Testamento, em grego, transformou-se em fonte de inúmeras traduções, mais ou menos bem sucedidas. Tomando o livro sagrado como de inspiração divina, os fiéis o elevavam a parâmetro da crença e da conduta de vida. Tornava-se, pois, necessário conhecer-lhe o teor e, para tanto, tê-lo à disposição em língua vulgar. Traduziu-se, então, o texto canônico para o sírio, o copta, o etíope, o árabe, o armênio, o gótico e, acima de tudo, para o latim. Nesta língua, a quantidade de versões, e as divergências entre elas, levaram o papa Dâmaso a solicitar de são Jerônimo uma nova tradução. Lançando-se ao empreendimento, o brilhante poliglota procurou, como ele mesmo narra, a assessoria de

---

<sup>1</sup> Cfr. a respeito THACKERAY, H. St. J.. *The Septuagint and jewish Worship*. London, 1920.

rabinos e munuiu-se de inúmeros códices, podendo assim, por vezes, optar pela revisão de traduções antigas, por vezes, partir para uma nova, num trabalho de fôlego e de inquestionável competência técnica, do qual resultou o que hoje conhecemos como a *Bíblia Vulgata*.

Neste período não aconteceu com os textos gregos profanos algo semelhante ao que aconteceu com os sagrados. Contam-se, entre as poucas exceções, uma parte do *Timeu*, traduzido por Calcídio (ao que consta, Cícero também teria traduzido esse diálogo, ao menos em parte), e parte de *As Enéadas* de Plotino, traduzidas por Mário Vitorino, ambos trabalhos do século IV. Agostinho conta que leu as *Categorias* de Aristóteles, o que permite afirmar que também desta obra havia uma tradução, visto que Agostinho não conhecia o grego. Na Roma republicana e imperial, os clássicos gregos, tanto da Filosofia como da Literatura, eram lidos no original, pois, até os primeiros séculos da era cristã, esta língua serviu como meio geral de comunicação em toda a bacia do Mediterrâneo, dispensando o trabalho de tradução; além disso, estudar na Grécia fazia parte do currículo obrigatório das nobres famílias do Lácio, para as quais, em assuntos culturais, a língua materna ocupou sempre uma posição secundária. Típica atitude romana ante a língua grega foi a de Cícero, o mais importante escritor latino. Como não poderia deixar de ser, também ele teve sua passagem pela Hélade, e procurou mesmo, em trabalho pioneiro, traduzir textos para o latim. Mas, embora tenha dominado como nenhum outro a própria língua, era de opinião que faltavam a ela os meios técnicos de expressão científica, tal como os de que dispunha a língua grega.

Coube a Boécio (480-524), por primeiro, perceber que, com as invasões bárbaras, o grego deixava definitivamente de servir como elo de comunicação no Ocidente. A partir desta constatação, planejou ele, com admirável intuição, tornar conhecido aos latinos o que julgava ser o mais importante da cultura filosófica helênica: Platão e Aristóteles. A brevidade da vida e os cargos públicos em que foi investido

permitiram-lhe traduzir apenas textos de Lógica de Aristóteles (com exceção, ao que parece, dos *Analíticos Posteriores*), e a *Isagoge* de Porfírio<sup>2</sup>.

Boécio, provavelmente o último romano de formação clássica, é considerado o primeiro dos medievais, por colocar-se conscientemente no início de um processo que haveria de marcar a Idade Média: o da recuperação, em língua vernácula, da cultura filosófica grega. Para tanto, foi modelo não apenas como tradutor, cunhando palavras, mas também escrevendo em um latim simplificado, mas de admirável precisão técnica, e redigindo comentários aos textos traduzidos, ao perceber que a simples versão para uma outra língua nem sempre é suficiente para a compreensão da obra. Foi também pioneiro e modelar em suas obras teológicas de caráter pessoal, ao recorrer exclusivamente à argumentação filosófica para justificar o discurso de revelação.

## **2. Aristóteles traduzido para o latim**

No século XX constatou-se o óbvio: era necessário editar não somente o Aristóteles grego, tal como o providenciara Bekker no século XIX, mas também o *Aristoteles latinus*, visto que o Ocidente medieval e moderno conheceu aquele pensador quase sempre através de tradução, e nas bibliotecas européias encontram-se cerca de 2.000 comentários medievais a Aristóteles: de sua obra *A Física*, a universidade de Paris conserva 50 Comentários e a de Oxford, outros 31, redigidos todos eles entre 1.200 e 1330<sup>3</sup>. Procedeu-se, então, ao

---

<sup>2</sup> A acribia em traduzir do grego para o latim é demonstrada por Boécio em seu tratado *Contra Eutychem et Nestorium* (*Theologische Traktate* n 5; Hamburg: Meiner, 1988. pp. 75-81), ao procurar traduzir palavras como pessoa, substância, subsistência, supósito, essência, natureza, etc. Como ele bem observa, o leque de abrangência de cada palavra, na língua grega, não é o mesmo da língua latina.

<sup>3</sup> Cf. LOHR, C. H. *Commentateurs d'Aristote au Moyen Age*. Fribourg: Éditions Universitaires, 1988. Sobre o problema da recepção de Aristóteles e de outros pensadores antigos, bem como de judeus e árabes pelo Ocidente, nos séculos XII-XV, pode-se ter uma visão de conjunto no volume L. A. DE BONI e R. H. PICH (org.), *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente medieval*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

levantamento dos códices existentes, o que permitiu comparar a sorte das diversas versões, e acabou demonstrando estatisticamente que as traduções do árabe para o latim tiveram uma importância relativamente menor, se comparadas numericamente com as traduções diretas do grego para o latim<sup>4</sup>, embora aquelas, por serem anteriores, tenham predominado até passada a metade do século XIII. Verificou-se que, dos manuscritos referentes aos textos de Lógica, somente os *Análíticos Posteriores* possuíam tradução do árabe, em trabalho de Gerardo de Cremona, e, mesmo assim, são apenas três cópias, contra 275 da tradução do grego por Tiago de Venezia, e quatro de Guilherme de Moerbeke. Das demais obras, constatou-se, por exemplo, que no caso da *Física*, as traduções do árabe por Gerardo de Cremona e Miguel Scotus somam juntas 72 manuscritos, contra 230 de Guilherme de Moerbeke e 139 de Tiago de Venezia; o *De coelo* conta com 137 manuscritos traduzidos do árabe, contra 186 do grego; os *Metereológicos*, 113 contra 175, e a *Metafísica*, 126 manuscritos na tradução do árabe por Miguel Scotus, contra 217 da tradução grega de Guilherme de Moerbeke, e mais 70 de outros medievais<sup>5</sup>. De algumas obras, como a

---

<sup>4</sup> Cf. *Aristoteles Latinus. Codices: Pars prior*. G. Lacombe et alii (ed.). Roma: Libreria dello Stato, 1939. *Codices: Pars Posterior*. G. Lacombe et alii (ed.). Cambridge : Cambridge Un. Press, 1955. *Codices: Supplementa altera*. L. Minio-Paluello (ed.). Paris: Desclée, 1961. Quanto à edição das traduções de Aristóteles para o latim, cf. *Aristoteles Latinus. Corpus Philosophorum Medii Aevi Academicarum Consociatarum Auspiciis et Consilio Editum*. Bruxelles/Leiden: Union Académique Internationale, 1957 ss.

<sup>5</sup> DOD, B. G. “Aristoteles Latinus”. In: KRETZMANN, N., KENNY, A. e PINBORG, J. *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge Un. Press. Paperback ed. 1989, pp. 74-79 apresenta um quadro resumido das traduções latinas de Aristóteles na Idade Média. - Este quadro pode ser complementado em parte com o apresentado a respeito das fontes da ciência antiga no mundo cristão ocidental entre os anos 500 e 1300 da nossa era, por CROMBIE, A. C. *Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo. vol. I: Siglos V-XIII*. Madrid: Alianza, 1974. p. 48-54. Cf. também BEAUJOUAN, G. ‘A ciência no ocidente medieval cristão’. In: TATON, R. (org.) *História geral das ciências. A ciência antiga e medieval: A Idade Média*. São Paulo: Dif. Européia do Livro, 1959, t. 1, vol. 3, pp. 102-164; ARNALDEZ, R. e MASSIGNON, L. “A

134

*Ética a Nicômaco*, a *Ética eudêmica*, a *Política* e a *Retórica*, sequer houve tradução do árabe para o latim.

Estes dados parecem dar razão a muitos historiadores da cultura medieval, quando afirmam que não foi propriamente Aristóteles que desencadeou o movimento de renovação científico-filosófica na Europa, a partir do século XII: foi antes o movimento renovador que buscou Aristóteles, por perceber que este respondia às exigências de uma nova situação histórica. Em defesa desta asserção, observam que os ocidentais nunca perderam contato político, econômico e também cultural com Constantinopla, e nesta cidade a obra de Aristóteles era conhecida desde sempre. Acontecia, porém, que o esquema neoplatônico-agostiniano, que marcara a Igreja e o mundo latino, servia plena e inquestionavelmente à Cristandade, como modelo de interpretação do mundo e do homem. Quanto este modelo entrou em crise, tornou-se necessário procurar-lhe um substituto e, então, em poucas décadas, a obra aristotélica estava disponível em língua latina. Do modo análogo, os diálogos platônicos foram lidos desde sempre em Bizâncio; entretanto, os medievais, por mais que citassem seu autor, contentaram-se com o fragmento do *Timeu*, traduzido e comentado por Calcídio no quarto século depois de Cristo, e com o *Mênon* e o *Fédon*, traduzidos por Henrique Arístipo na metade do século XII, e citados até então, e mesmo durante o século XIII, de segunda mão. Quando, porém, os ventos do Renascimento questionaram o aristotelismo dominante, a ilustração italiana mostrou que sabia onde se encontrava a obra de Platão, e no espaço de poucos lustros traduziu-a toda para o latim<sup>6</sup>.

A afirmação de que a Idade Média foi buscar Aristóteles, quando dele precisou, deixa-se comprovar, se se examina o que aconteceu com os textos de lógica. Sabe-se que Boécio, entre os anos de 510 e 520, traduziu-os todos. Pois bem, o que se conservou, durante

---

ciência árabe”. In: TATON, R. (org.), *op. cit.*, p. 21-64; DE LIBERA, A. *La philosophie médiévale*. Paris: PUF, 1993. pp. 356-363.

<sup>6</sup> Sobre o conhecimento que os medievais tiveram de Platão, quase todo indireto, mesmo quando citavam o *Mênon* e o *Fédon*, cf. DE LIBERA, A., *op. cit.* p. 314ss.

mais de 600 anos, foi apenas o que se conhecia como a *Logica Vetus*, isto é, as *Categorias* e o *Sobre a interpretação*. No entanto, ao se desenvolverem as escolas, no século XII, encontraram-se novamente, não se sabe aonde, as traduções dos *Primeiros Analíticos*, dos *Tópicos* e dos *Elencos Sofistas*. Ficavam faltando apenas os *Analíticos Posteriores*, que Tiago de Veneza voltou a traduzir por volta de 1140. Portanto, quando os debates acadêmicos assim o exigiram, em pouco tempo dispunha-se novamente da Lógica de Aristóteles na língua utilizada pelas escolas, e os alunos de Pedro Abelardo, à época da morte do mestre, contavam com todo o *corpus* lógico do Estagirita.

### **3. Os problemas da tradução e da fidelidade ao autor**

A tradução, para os medievais, apresentava-se dentro de uma perspectiva que não é a moderna. Tal como o texto bíblico, também o dos pensadores antigos era traduzido porque o autor constituía uma "autoridade" e, para respeitá-lo em sua sabedoria, almejava-se manter a maior proximidade possível com a língua original. No caso do trabalho do grego para o latim, a sintaxe semelhante das duas línguas facilitava o empreendimento, o mesmo não acontecendo entre o árabe e o latim<sup>7</sup>. A preocupação primeira era, pois, a de apresentar o texto latino, com as palavras fielmente transpostas, na ordem escolhida pelo autor, ficando em segundo plano a elegância da frase, e mesmo a clareza. Por isso, até as partículas expletivas eram religiosamente traduzidas e hoje, por vezes, as idiossincrasias de cada tradutor, ao utilizar uma expletiva correspondente na língua latina, facilita a identificação de traduções anônimas. Esta literalidade era, porém, quebrada inúmeras vezes, pois há formulações de uma língua que lhe são exclusivas.

Também não havia, e nem mesmo podia haver, por parte dos medievais, o rigor técnico no trato do texto, o exame científico do valor do manuscrito e outros requisitos típicos do trabalho moderno. Nem dispunham os tradutores medievais dos excelentes dicionários surgidos desde o Renascimento, nos quais se elencam que autores utilizaram determinada palavra, em que contexto, com que sentido etc. - o que permite que um indivíduo, com conhecimentos médios de grego ou de

---

<sup>7</sup> DOD, B. G. op. cit. p. 66-67

latim, consiga, com relativa facilidade, apresentar um texto clássico em uma língua moderna. Na falta de tais recursos, o tradutor medieval, seguidamente, encontrava-se entregue a si mesmo, tendo, quase sempre, que contentar-se com o único manuscrito que lhe chegara às mãos, e não possuindo muitos especialistas a quem pudesse recorrer. Imagine-se então que desafio não representou para ele uma palavra grega, como *lógos*, que em latim podia ser traduzida com cerca de uma dezena de significados diferentes. Em tais circunstâncias, a existência de centros de traduções, como os fundados, como se supõe, em Toledo e na corte de Frederico II, supriram em parte as deficiências inerentes à época.

Estas limitações não desqualificam as traduções medievais, algumas delas de alto nível. Se, por vezes, acusam-se os textos do *Aristoteles latinus* de serem confusos, ou quase incompreensíveis - o que não deixa de ser verdade -, percebe-se que, geralmente, a dificuldade de compreensão provém não do tradutor, mas do próprio texto grego, de difícil leitura. Por outro lado, os comentadores e leitores medievais eram dotados de um senso crítico suficientemente agudo, para perceber o valor das traduções com que se deparavam, o que se constata, por exemplo, no fato de que a grande maioria - por vezes quase a totalidade - dos manuscritos conservados dos textos lógicos de Aristóteles reportam-se à tradução de Boécio; e para todos os demais textos, quase sem exceção, predomina a tradução de Guilherme de Moerbeke.

Para exemplificar o que foi o trabalho a fim de obter-se boa tradução de um texto aristotélico, e quanto durou a pesquisa à procura de manuscritos, tome-se a história da tradução de uma das obras mais difíceis do pensador grego, e das mais comentadas no século XIII: a *Metafísica*<sup>8</sup>. A primeira tradução do grego para o latim aconteceu entre 1125 e 1150. Deveu-se ela a Tiago de Veneza, e é conhecida como a *Metaphysica vetustissima*. Compreende apenas os livros I-IV,4 (1007a 31). Dela existem poucos manuscritos. Melhor sorte teve a *Metaphysica mediae translationis*, obra de autor anônimo, também tradução do grego,

---

<sup>8</sup> Cf. a respeito: PELSTER, F. *Die griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzungen des Mittelalters*. Münster : Beiträge, Suppl. vol. II. 1925. pp. 89-118; YEBRA, V. G. *Metafísica de Aristóteles*. Madrid : Gredos, 2. ed. 1982. p. XIV-XXI.

contendo todo o texto, com exceção do livro XI<sup>9</sup>. Trata-se igualmente de trabalho do século XII, e dele existem 24 manuscritos. Já no século XIII, entre 1220 e 1235, surge a primeira tradução do árabe, empreendida por Miguel Scotus, e conhecida como *Metaphysica nova*. O texto, que era, portanto, no mínimo tradução de tradução, afastava-se bastante do grego, deixava fora os capítulos iniciais, e faltam-lhe os livros XI e parte do XII. Dela existem 126 códices, a indicar a importância dada ao trabalho de Miguel Scotus durante a Idade Média. Entre 1220 e 1230, alguém empreendeu uma revisão acurada da tradução de Tiago de Veneza, surgindo daí a *Metaphysica vetus*, da qual existem 42 manuscritos. O texto possui a mesma extensão da *vetustissima*. Enfim, por volta de 1270, Guilherme de Moerbeke reviu a *Metaphysica mediae translationis* e, pela primeira vez, traduziu o livro XI. Seu trabalho foi chamado de *Metaphysica novae translationis*, e dele existem 217 manuscritos. São, portanto, cinco traduções hoje conhecidas, às quais soma-se um pequeno fragmento encontrado na biblioteca do Vaticano. Existiram ainda outras traduções, talvez incompletas, como aquela de que se valeu Duns Scotus em seus comentários<sup>10</sup>, mas delas não sobreviveram os manuscritos.

À medida, então, que novas traduções incorporavam-se ao patrimônio acadêmico, surgia a possibilidade do cotejo e da escolha entre elas. Para um espírito crítico, requeria-se um esforço adicional de análise do material que lhe era posto à disposição. Vale como modelo, o modo como Tomás de Aquino elaborou seus *Commentaria in duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis*. Tendo os diferentes textos à sua frente, ele "toma a *Metaphysica mediae translationis* como condutor de seus comentários, desde o início até as primeiras lições do livro IV, no sentido de que é ela que fornece a maior parte dos lemas. Acontece,

---

<sup>9</sup> A numeração medieval da *Metafísica* não coincide com a moderna, pois já de início, o livro I dos medievais abrange 'A' e 'α' da numeração atual. Daí a necessidade de, ao traduzir um medieval, indicar-se, entre parêntesis, o número atual e, de preferência, com a numeração da edição Bekker.

<sup>10</sup> Cf. a introdução dos editores de: *B. Joannis Duns Scoti – Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam*. St. Bonaventure: Franciscan Institute. Opera Philosophica, v. 3. p. XLVIII-L.

porém, que a divisão do texto é efetuada pela vetus. Além disso, a vetus torna-se claramente mais importante, no decorrer do comentário suas variantes são explicitamente preferidas (*alia littera melius, planius habet*), suas lições são reproduzidas pelas paráfrases tomistas, chegando mesmo ao ponto de designar a *media* como *alia littera*, relegando-a assim a um segundo plano. Encontram-se já nesta parte alguns traços da *moerbecana*. - A partir da lição 6 do livro IV, a *media* passa ao primeiro plano. A vetus possui a partir de então um papel puramente acessório, para desaparecer quase que de todo após a lição 7. Entrementes, surgem traços sempre mais numerosos da *moerbecana*. Este estado de coisas dura até o final do livro V. Depois de haver, por várias vezes, preferido a lição *moerbecana* à da *media*, santo Tomás parece haver optado definitivamente pela versão de seu confrade brabantino [...], reduzindo-se a *media* a uma função auxiliar, sendo as referências a esta, para dizer a verdade, verdadeiramente excepcionais. - No decurso do tratado encontram-se, além disso, alusões à *arabica*, e também a outros textos greco-latinos ainda desconhecidos de nós<sup>11</sup>.

### 3. A influência árabe

Se os medievais foram buscar o *corpus* aristotélico de preferência na Grécia, e não entre os árabes, nem por isso pode-se subestimar ou ignorar a importância do pensamento árabe para a Filosofia cristã, a partir do século XII<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> SALMAN, D. apud CHENU, M.-D. *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Montréal : Institut d'Études Médiévales, 2. ed. 1954. pp. 180-181. Caso semelhante ocorreu com Rogério Bacon que, nos três comentários feitos à *Metafísica*, quando de sua estadia em Paris, entre 1237 e 1247, valeu-se de traduções diferentes (Cf. DE LIBERA, A. *op. cit.* p. 361).

<sup>12</sup> Sobre o pensamento árabe, cf. CRUZ HERNÁNDEZ, M. *La Filosofía Árabe*. Madrid : Revista de Occidente, 1963; Corbin, H. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris, 1964 (trad. castelhana: *Historia de la Filosofía árabe*, Madrid: Trotta, 2. ed. 2000); BADAWI, A. *Histoire de la philosophie en Islam*. Paris: Vrin, 1968; LEAMAN, O. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge: CUP, 1985; GUERRERO, R. R. *El pensamiento filosófico árabe*. Madrid, 1985; *Id.*, *Filosofías árabe y judía*. Vallehermoso: Síntesis, 2001; FAKHRY, M. *Histoire de la philosophie islamique*. Paris: Cerf, 1989 (tradução do inglês). A respeito da

Em sua expansão para o Oriente, a cultura árabe deparou-se com o legado grego, ante o qual mostrou-se altamente receptiva. Atraíu-a, de modo especial, a obra aristotélica encontrada entre os membros da antiga Academia platônica, na Pérsia, e, mais ainda, entre os cristãos nestorianos e jacobitas, na Síria, na Mesopotâmia ou na Pérsia. Eram heterodoxos, expulsos do império bizantino, onde haviam constituído escolas em cidades importantes como Edessa e Antioquia; exilados, abriram centros de estudo em localidades como Nísibis e Gundisabur. Obras de Aristóteles e de outros autores, que por vezes já haviam sido traduzidas para o sírio (e talvez também já do sírio para o persa), sofreram então uma nova tradução, para o árabe. Neste trabalho celebrou-se a escola de tradutores de Bagdá, por muito tempo dirigida por cristãos<sup>13</sup>.

Convém ressaltar três aspectos da influência árabe sobre a cultura do medievo ocidental:

Em primeiro lugar, a tradução para o latim de textos científicos antigos, não diretamente do grego, mas através do árabe, bem como a de textos científicos produzidos por árabes<sup>14</sup>. Vários tratados de Hipócrates, que Moerbeke traduziu por volta de 1260, haviam sido traduzidos anteriormente por Gerardo de Cremona e outros, no século XII, em Toledo. Neste mesmo século, os *Elementa* de Euclides conheceram três traduções, todas elas do árabe, através de Adelardo de

---

influência árabe sobre o pensamento cristão, tornou-se clássico, embora não livre de ressalvas, o texto de ASÍN PALACIOS, M. *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*. In: *Id. Huellas del Islam*. Madrid: Espasa-Calpe, 1941, pp. 13-72. Sobre Averróis, em português, cf. COSTA, J. S. da. *Averróis - O aristotelismo radical*. São Paulo : Ed. Moderna, 1994.

<sup>13</sup> Sobre a recepção do pensamento grego, até mesmo em sua formação pagã da Academia, exilada na Pérsia após o decreto de Justiniano, cf. ENDRESS, G. “L’Aristote arabe: réception, autorité et transformation du Premier Maître”. *Medioevo* 23 (1977), pp. 1-42; *Id.*, “The Circle of Al-Kindi. Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy”, In: *The ancient tradition in Christian and Islamic Hellenism*. Leiden: Research School CNWS, 1977, p. 43-77.

<sup>14</sup> Cfr. CROMBIE, A. C. *op. cit.* pp. 48-54.

Barth, de Hermano de Caríntia e de Gerardo de Cremona. O *De mensura circuli* de Arquimedes chegou ao Ocidente pela primeira vez através de tradução de Gerardo de Cremona, o mesmo acontecendo com o *De speculis comburentibus* de Diocles. Foi também através do árabe que se traduziu a obra do Pseudo-Euclides *De ponderoso et levi*, a *Optica* de Ptolomeu e o *De motu et tempore* de Alexandre de Afrodísias.

De autores árabes traduziram-se para o latim, entre outras obras científicas, os textos de Química de Ibn Hayyan, o *Liber Ysagogarum Alchorismi* sobre Aritmética, as *Tabulae* de Astronomia e a Álgebra de Al-Khwarizmi; o *De aspectibus* e o *De umbris* de Al-Kindi; os textos de Química e de Medicina de Rhazes; o *Liber regalis*, enciclopédia médica, de Ali Abbas; o *Optica Thesaurus* de Alhazen; o *De mineralibus* e o *Canon* de medicina de Avicena, e o *Liber astronomiae* de Alpetragius. Sem a contribuição árabe, a Medicina, a Ótica, a Matemática e a Astronomia ocidentais talvez não se tivessem desenvolvido, por falta de um impulso inicial.

Em segundo lugar, há diversas obras de Aristóteles, cuja primeira tradução foi feita do árabe, ou cuja tradução do árabe foi dominante até a chegada dos trabalhos de Guilherme de Moerbeke. É o caso, por exemplo, do *De coelo* com as traduções de Gerardo de Cremona e de Miguel Scotus; dos *Meteorologica* nas traduções de Gerardo e de Henrique Aristipo; do *De animalibus*, na de Miguel Scotus; da *Metafísica*, também em tradução de Scotus.

Há também uma série de obras pseudo-aristotélicas, por longo tempo atribuídas a ele, que chegaram ao Ocidente através de tradução (ou de redação) do árabe. Citam-se, entre outras, o *De plantis* (de Nicolau Damasceno); o *De proprietatibus*, o *De mineralibus* (de Avicena), o *De pomo*, o *Secretum secretorum*, o *De differentia spiritus et animae*, e, acima de todos, o célebre *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*, mais conhecido como *De causis*: uma compilação, devidamente adaptada, dos *Elementos de Teologia* de Proclo; este livro foi comentado por diversos autores medievais, citado por quase todos eles e tido como uma das

obras mais importantes de Aristóteles, até que Tomás de Aquino, à luz dos trabalhos de Moerbeke, desvendou-lhe a autoria<sup>15</sup>.

Em terceiro lugar, ao se tratar da influência do pensamento árabe sobre o cristão, no que se refere à recepção de Aristóteles no Ocidente, é preciso mencionar o fator mais importante: a prioridade cronológica do contato da civilização árabe com o mundo grego forneceu aos ocidentais um modelo de leitura de Aristóteles, modelo este do qual todos se valeram generosamente.

Aristóteles é um autor difícil de ser lido. Suas obras, nas condições em que chegaram até nós, são muitas vezes obscuras; algumas delas, vistas pelos medievais como um todo harmônico, são, na verdade, um conjunto de diversos textos independentes, cuja ordem de composição não é necessariamente a da seqüência, tal como hoje a conhecemos. A *Metafísica* é exemplo disso: dela chega-se mesmo a duvidar se o livro XI seja aristotélico. Cedo se percebeu que a obra de Aristóteles requeria um comentário paralelo a fim de ser compreendida. Surgiu assim o gênero da paráfrases e resumos, iniciado por Alexandre de Afrodísias, titular da cadeira de Filosofia peripatética, instituída em Atenas por Marco Aurélio, no ano 180 da nossa era. Seguiram-se, entre outros, Porfírio, aluno de Plotino, conhecido principalmente pelo *Isagoge*: a introdução ao tratado sobre *As Categorias*; Siriano, mestre de Proclo; Temístio, professor em Constantinopla por volta de 350; Simplicio, imigrado para a corte persa, após o fechamento da Academia, em 529; João Filopono, cristão alexandrino do século VI<sup>16</sup>. Árabes, judeus e cristãos prolongaram o gênero dos comentários e paráfrases até o século XVII. Some-se a tanto o fato de que inúmeras obras, como foi há pouco mencionado, foram atribuídas a Aristóteles, quando, em verdade, provinham de outros autores, quase sempre neoplatônicos.

---

<sup>15</sup> O *Líber de causis* foi traduzido para o português por TER REEGEN, J. G. (Porto Alegre: Edipucrs, 2000), que em breve defenderá tese intitulada *O Pseudo-Aristóteles*, contendo em anexo a tradução de vários textos apócrifos.

<sup>16</sup> Cf. Chevenal, F. e Imbach, R. “Einleitung”. In: *Thomas von Aquin. Prologe zu den Aristoteles Kommentaren*. Frankfurt: Klostermann, 1993. p. XIV-XLII.

A fim de facilitar a compreensão do texto, é natural, os cristãos traduziram também os comentadores de Aristóteles, tanto os gregos, como os árabes. Típico foi o caso da *Ética a Nicômaco*, cuja tradução de Roberto Grosseteste já vinha acompanhada pelos comentários de Eustrácio e Miguel de Éfeso. O *De anima* teve traduzidos os comentários de Filopono e Temístio; a *Metafísica*, os importantes comentários de Avicena e Averróis.

Dois pensadores árabes foram de fundamental importância para a recepção de Aristóteles no Ocidente: Avicena e Averróis. Avicena, teve traduzidas, já por Domingos Gundissalino (aprox. 1110-1190), os livros *De convenientia et differentia*, *Liber de anima seu sextus de naturalibus* e o fundamental *Liber de Philosophia prima seu scientia divina*<sup>17</sup>. Mais tarde seguiram-se outros textos. Vocação enciclopédica de médico, jurista, e, acima de tudo de filósofo, seria impossível pensar os séculos XII e XIII sem ele que, na verdade, mais do que Aristóteles, foi quem iniciou os medievais na ciência metafísica. Com precisão, percebeu-se que tanto o agostinismo como o aristotelismo receberam, na Idade Média, um cunho avicenisante.

Averróis merece lugar especial entre todos os comentadores de Aristóteles, e não sem razão foi conhecido como o *Comentador* por antonomásia. Além de inúmeras obras de cunho mais pessoal, nas quais se refere constantemente ao Filósofo, deteve-se ele, ao longo da vida, a manusear os livros aristotélicos. De seu trabalho surgiram três tipos de comentários: os *comentários menores*, que são algo assim como um epítome ou resumo da obra; os *comentários médios*, em forma de paráfrases, tal como o fizera Avicena e haveria de fazer santo Alberto; e, enfim, os *comentários maiores*, nos quais o texto é dividido em pequenas partes, e cada uma delas exposta, num minucioso trabalho, onde as frases e as palavras são dissecadas: serviu de modelo para o trabalho de Tomás de Aquino. Durante o século XIII foram traduzidas para o latim boa parte das obras do filósofo cordobês, tendo mesmo acontecido que, de diversas delas, como, por exemplo, de seu comentário à *República* de Platão, perdeu-se o original árabe, restando

---

<sup>17</sup> A edição crítica destas obras encontra-se em *Avicenna Latinus* (Louvain/Leiden, 1968 ss.).

tão somente a tradução hebraica e a latina, que talvez tenha sido feita sobre a hebraica<sup>18</sup>. O fato de existirem hoje 62 manuscritos latinos de seu comentário maior à *Física*, 36 ao *De coelo*, 56 ao *De anima*, 59 à *Metafísica* e 24 à *Poética* (da qual há apenas 2 manuscritos da tradução de Moerbeke), e o fato de que a célebre *Edição Juntina* da obra aristotélica, realizada em Veneza, no início do século XVI, tenha levado o título de *Aristotelis opera cum Averrois commentariis* dispensam maiores delongas a respeito de sua importância para a Filosofia do médio evo ocidental.

Quando, pois, os medievais foram ler e comentar Aristóteles, não estavam realizando um trabalho pioneiro, sem precedente histórico; não estavam criando a partir do nada: tinham ante si as leituras, interpretações e comentários feitos pelos antecessores gregos, árabes e judeus. As pesquisas do século XX, e as edições latinas de autores não cristãos permitem, cada vez mais, que se mensure com maior precisão a importância destes pensadores na leitura que os ocidentais fizeram do Filósofo.

Alguns exemplos servem para esclarecer o modo como os cristãos se valeram do copioso legado vindo do Oriente.

Há tópicos em que a influência não se encontra de todo explicitada, tornando-se necessário procurá-la. É o caso de textos de Tomás sobre a existência de Deus, e também sobre a possibilidade da eternidade do mundo, mesmo se criado por Deus. São perícopes antológicas, apresentadas em muitas coletâneas. A capacidade de síntese do autor e a clareza de redação levam estes tópicos a serem classificados como paradigma de trabalho filosófico escolástico. Pois bem, como demonstra Francisco Benjamin de Souza Netto<sup>19</sup>, Tomás,

---

<sup>18</sup> Diversas outras obras também só existem em tradução latina, como os grandes comentários aos *Segundos Analíticos*, ao *De anima*, à *Física*, e ao *De coelo*; os comentários médios à *Metafísica* e à *Ética a Nicômaco*; bem como o livro *De substantia orbis*, e o volume de resposta a Avicena sobre a classificação dos seres, cujo único manuscrito existente é a tradução hebraica (cf. BADAWI, A. *Averroès (Ibn Rushd)*. Paris: Vrin, 1998, pp. 15-33).

<sup>19</sup> “Moshê ben Maimon e a formação do pensamento de Tomás de Aquino”. In: STEIN, E. e DE BONI, L. A. (org.) *Dialética e Liberdade - Festschrift em homenagem a Carlos Roberto V. Cirne Lima*. Petrópolis: Vozes, 1993. pp. 117-130.

ao tratar da existência de Deus, sofre influência de formulações de Moisés ben Maimônides, não apenas na generalidade da semelhança entre o texto das cinco vias e as provas apresentadas pelo rabino, mas no fundo mesmo da análise que ambos fazem da teoria aristotélica do movimento, que se reduz a um primeiro motor. O mesmo acontece, embora de maneira não tão evidente, quando se compara o que ambos escrevem sobre a eternidade do mundo.

Outras vezes, há o recurso explícito à interpretação que um filósofo não- cristão deu ao pensamento peripatético. É típico o que acontece nos comentários de Tomás a Aristóteles. Estes comentários foram compostos nos últimos anos de sua vida acadêmica, quando polemizou com os professores da Faculdade de Artes, e engajou-se no trabalho de mostrar que, indo-se ao fundo da Filosofia peripatética, era possível uma leitura "cristã" de Aristóteles. Se se tomam os comentários à *Metafísica*, à *Física*, ou ao *De anima*, percebe-se que, no auge da polêmica anti-averroísta, ele tinha ante os olhos os *grandes comentários* de Averróis, os quais, de certo modo, serviam-lhe de fio condutor. Discordava, pois, de Averróis, chegou mesmo a criar o termo *averroístas*, para qualificar (ou desqualificar) um grupo de pensadores a quem combatia decididamente, mas não negou jamais o valor intrínseco, a hegeliana *força do conceito*, do mussulmano cordobês.

Há também o momento em que se é desafiado a optar ante duas exposições divergentes de Aristóteles, herdadas de pensadores não-cristãos. Assim, por exemplo, Duns Scotus, na primeira questão de seus comentários à *Metafísica*,<sup>20</sup> coloca como título uma pergunta fundamental quanto ao objeto desta ciência: "*Utrum proprium subjectum Metaphysicae sit ens inquantum ens, [sicut ens posuit Avicenna], vel Deus et Intelligentiae, [sicut posuit Commentator Averroes]?*" (Se o objeto da *Metafísica*

---

<sup>20</sup> *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, q. 1, Opera Philosophica, vol. 3, St. Bonaventure: Franciscan Institute, p. 15. As palavras entre colchetes provêm do título da edição Vivès (vol. 7, p. 11) e permitem, já por ele, saber que se trata da duas diferentes definições de *Metafísica*, ambas com fundamento em Aristóteles, definições estas que tiveram grande importância na Idade Média.

é o ente enquanto ente, no sentido em que o coloca Avicena, ou se são Deus e as inteligências, como coloca o comentador Averróis?).

Em outros casos, pergunta-se se a leitura feita por um autor cristão está conforme com o pensamento de Aristóteles e de seus comentadores, e se ele captou corretamente a intenção do Filósofo. É o que acontece, por exemplo, quando Ockham analisa as provas apresentadas por Duns Scotus, para demonstrar a "infinitude intensiva" de Deus, isto é, que Deus é infinito não apenas quanto à duração. Todo o esforço de Duns Scotus, principalmente em seu pequeno tratado *De primo Principio*, volta-se para provar que aquele ente, do qual demonstrara o primado na ordem da eficiência, da finalidade e da eminência, é um ente intensivamente infinito. Ockham, de sua parte, após negar que tanto por este tríplice primado como pela prova a partir do conhecimento e pela prova a partir da simplicidade se possa concluir validamente a infinitude intensiva de Deus, volta-se para o exame dos mesmos textos utilizados por seu confrade escocês, tentando mostrar que a leitura que este fizera da obra de Aristóteles e Averróis não é correta. Já o título da *quaestio* em tela aponta para a resposta que ele haverá de dar: "*Utrum intentio Philosophi et Commentatoris sit quod Deus sit infinitus intensive*" (Se a intenção do Filósofo e do Comentador é que Deus é intensivamente infinito?)<sup>21</sup>.

Algumas vezes, enfim, torna-se necessário inventariar e analisar as interpretações que gregos, árabes e judeus fizeram do pensamento aristotélico; num segundo momento, discorda-se deles e mostra-se que deturpam a intenção do Filósofo, e com isso abre-se caminho para a própria interpretação. Um caso típico encontra-se no livro II da *Summa contra gentiles*, entre as questões 46 e 101, onde Tomás de Aquino elaborou uma nova Antropologia, definindo o homem como alma racional unida substancialmente a um corpo<sup>22</sup>. Trata-se de uma transformação radical da Antropologia filosófica ocidental, deixando de lado tanto a leitura platônica e a neoplatônica feitas até então, como as

---

<sup>21</sup> GUILHERME DE OCKHAM. *Quodlibet Septimum. Quaestio* 16. Opera Theologica. vol. IX. Ed. Saint Bonaventure, 1980. pp. 762-766.

<sup>22</sup> TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios*. vol. I. Porto Alegre: EST, 1990. pp. 244-376.

tentativas antecedentes de valer-se do texto aristotélico. A inusitada extensão das questões, e do texto em seu conjunto, que ocupa mais da metade do livro, indicam tanto a importância que o autor concedeu ao tema, como a novidade da interpretação apresentada. Uma inovação filosófica, porém, só se constrói sobre uma *crisis* da tradição, o que, no caso, significou inventariar o que fora dito até então a respeito da alma e de sua união com o corpo. Para tanto, examinaram-se as opiniões de Platão, de Galeno, de Alexandre de Afrodísias, de Avicena e, acima de todos, de Averróis. Tendo montado sua própria teoria, de grande consistência intrínseca, baseada quer na obra aristotélica, quer nos dados da experiência interna, Tomás estava apto a apontar tanto a validade, como os pontos fracos de cada uma das explicações de seus antecessores. Averróis permaneceu como principal contendor ao longo de todo o texto, e a tentativa de Tomás foi a de cravar uma cunha entre ele e Aristóteles<sup>23</sup>, procurando mostrar que o filósofo árabe, neste caso específico, mais deturpou que propriamente comentou o pensador grego. Na questão 61, por exemplo, aventou-se o problema brisante de saber se há um único intelecto para todos os homens, ou se cada um possui seu próprio intelecto. Averróis, em uma leitura possível do *De anima*, optou pela primeira solução, o que viria a negar tanto a individualidade do conhecimento humano, como a imortalidade pessoal. Tomás, após haver apresentado a opinião adversária, segundo a qual o intelecto possível é algo por natureza separado do indivíduo, começou a refutá-la dizendo que, “como Averróis esforçou-se para dar força de autoridade a essa sentença, porque pensava que Aristóteles a adotara, provaremos com clareza a opinião sobredita que vai contra a sentença deste” e procurou mostrar que a interpretação apresentada por Averróis não correspondia ao pensamento do Filósofo, pois contrariava o que “atestam os exemplares gregos e a tradução feita por Boécio”. Para demonstrar o engano do adversário e a consistência da própria posição sentiu-se obrigado, porém, a fazer tanto uma reconstituição como uma exegese minuciosa do texto.

Mas não nos iludamos com esta obsessão dos medievais em perguntarem pelo pensamento de Aristóteles. Leram-no, esmiuçaram-

---

<sup>23</sup> Cfr. FLASCH, K. *Aufklärung im Mittelalter*. Mainz : DVB, 1989. p. 37.

no, comentaram-no, como nenhuma outra época, anterior ou posterior a eles, o fez. E, no entanto, seu trabalho visava a muito mais do que a simples reconstrução de um pensamento. Percebe-se, em cada tópico, uma diferença entre o modo de ler Aristóteles por parte dos medievais e dos modernos. Se, entre os últimos, há um interesse de cunho um tanto arqueológico, a fim de reconstituir o texto em sua perfeição e de procurar reproduzir o momento de sua composição, o mesmo não acontece com aqueles. Aos medievais não interessa tanto o Aristóteles histórico e, por deficiências técnicas de sua época, nem mesmo podiam reconstituir-lhe o texto, nos moldes propostos hoje em dia: liam Aristóteles à luz do pensamento da própria época, faziam-no falar novamente, obrigavam-no a tomar parte em debates, que não foram os dele. Foi exatamente ao comentar um livro do Estagirita que Tomás de Aquino resumiu o modo medieval de manejar o Filósofo. Diz ele: “*Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum*” (o estudo da Filosofia não se destina a saber o que outros disseram, mas a conhecer qual é a verdade das coisas)<sup>24</sup>. Quando, pois, pela primeira vez, a autoridade eclesíastica fez ressalvas ao ensino de Aristóteles, já naquele momento, não era propriamente o Aristóteles histórico que estava em questão, mas o pensador grego, enquanto revivido através de seus comentadores. Por isso mesmo, já a primeira proibição falava de *Aristóteles e seus comentadores*.

#### **4. As ressalvas ante o aristotelismo**

Pelo que se sabe atualmente a respeito do ambiente intelectual parisiense, no final do século XII e no início do século XIII, não se pode precisar qual foi o grau de penetração de Aristóteles nos meios acadêmicos de então, e com que ritmo ela aconteceu. Pelo número de manuscritos existentes, e pela datação relativamente segura que deles se pode fazer, percebe-se que, no decorrer do século XII e nos primórdios do século XIII, a difusão das traduções deu-se lentamente, vindo a acelerar-se à medida em que se desenvolviam as universidades.

---

<sup>24</sup> *De coelo*, 1, com. 22.

É de supor que a obra peripatética se haja introduzido lentamente na Faculdade de Artes, que servia de propedêutica às outras três faculdades (Teologia, Direito e Medicina). Em Artes, o estudo deveria girar em torno do *trivium* e do *quadrivium*. Em Paris, como é sabido, o *quadrivium*, compreendendo Matemática, Geometria, Astronomia e Música, ocupou sempre um espaço diminuto. Já o *trivium*, com Gramática, Lógica e Dialética, constituiu-se no centro dos estudos curriculares. Se, porém, se considerarem estas disciplinas, tanto no que elas abrangem hoje, como no que abrangiam nos alvares dos estudos universitários, constata-se que não abarcavam o núcleo forte do *corpus* aristotélico, pois apenas as obras de *Lógica* e a *Retórica* nelas estariam incluídas. Encontrou-se uma brecha para a Filosofia na *Dialética*: foi através dela que os textos filosóficos gregos penetraram na Faculdade de Artes, a qual, na metade do século XIII, tornou-se uma verdadeira Faculdade de Filosofia, no sentido clássico do termo.

Ao que tudo indica, parece que, de início, não se perceberam as grandes diferenças que medciam entre a visão cristã de mundo, tal como os medievais a haviam herdado de Agostinho, e a visão pagã embutida nos textos que chegavam do Oriente. No entanto, árabes e judeus já se haviam defrontado anteriormente com este problema<sup>25</sup>. É preciso esperar até 1210 para que a autoridade eclesiástica se manifeste pela primeira vez a respeito das novas idéias que chegavam ao mundo cristão. Foi no sínodo da província eclesiástica de Sens, realizado em Paris, sob a presidência de Pedro de Corbeil<sup>26</sup>. O sínodo voltou sua

---

<sup>25</sup> É conhecida a tentativa de Alfarábi e Avicena em tentar ler o pensamento grego de forma conciliatória com as doutrinas do Corão, enquanto ALGAZEL (*Maqasid al-Falasifa, o Intenciones de Los Filósofos*. Barcelona: Juan Flors, 1963) procurou expor a doutrina dos filósofos para refutá-los e, negando todo valor à razão, refugiou-se na fé. Algo semelhante aconteceu com o pensamento judaico, como o demonstra de modo exemplar o Prof. FALBEL, N. “Aristotelismo e a Polêmica Maimonidiana”. In: SOUZA, J. A. C. R. “Estudos sobre Filosofia Medieval”. *Leopoldianum*, 32, 1984, pp. 59-70. - *Id. A Crítica de Aristóteles em Yehuda Halevi*. In: SOUZA, J.A. C.R. *Filosofia Medieval: Estudos e Textos*. – Leopoldianum, 38, 1986, pp. 8-22.

<sup>26</sup> Cf. a respeito, entre outros estudos, GRABMANN, M. “I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX”. In: *Miscellanea*

atenção, de modo principal, para as heresias de Amalrico de Bène e David de Dinant, bem como para os seguidores deles. Ao condenar-lhes as obras, o texto acrescenta: “Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto sub pena excommunicationis inhibemus” (Sob pena de excomunhão, proibimos que se leiam em Paris, em público ou privadamente, os livros de filosofia natural de Aristóteles e os comentários a eles)<sup>27</sup>.

De Amalrico, sabe-se que foi professor na Faculdade de Artes, e depois na de Teologia, havendo falecido pouco antes do sínodo. Deixou seguidores, mas parece que seus erros não se referiam a interpretações da obra de Aristóteles. De David de Dinant existem alguns fragmentos; a eles somam-se as críticas de Alberto Magno, com diversas citações, dizendo que seu panteísmo e materialismo haviam comprometido a Filosofia de Aristóteles. A condenação sinodal permite, pois, deduzir que, se havia um ensino sistemático de Aristóteles na universidade de Paris, por volta de 1210, havia, contudo, ao menos um não despreciando contato com a obra dele.

O texto condenatório exige, porém, algumas explicações. Em primeiro lugar, convém precisar o que eram os *libri naturales*. A Filosofia, na visão da época, dividia-se em racional, moral e natural. A racional compreendia os tratados de Lógica; a moral, os textos de Ética, e a natural, os demais tratados. Estavam sendo atingidos, portanto, o *De anima*, a *Física*, os livros que hoje seriam tidos como de ciências naturais ou exatas, como o *De coelo*, *De generatione*, *Meteorologica* etc., e, sem dúvida, a *Metafísica*. - Proibiam-se também os comentários, sem serem mencionados os autores dos mesmos. Deveriam ser os comentários de Avicena e de Alfarabi, mas não se exclui, apesar de pouco provável, que algum texto de Averróis, morto em 1198, já houvesse sido traduzido para o latim, e circulasse em Paris, ou ao menos que já se tivesse notícia dos importantes comentários redigidos por este autor. Pelo que hoje se conhece, as primeiras citações de Averróis, em Paris, datam de 1225, e

---

*Historiae Pontificiae*. Roma. vol. V, fasc. I (1941). VAN STEENBERGHEN, F. *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*. Paderborn : F. Schoeningh, 1977. pp. 91-180.

<sup>27</sup> Cfr. DENIFLE, H. e CHATELAIN, A. *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Paris : Delalain, 1889-1897. 4 vols. vol. I, p. 70. n. 11.

provêm de Guilherme de Auvergne e Filipe, o Chanceler. - A terminologia técnica *legantur publice vel secreto* não se refere a uma proibição de alguém ler privadamente o texto, e sim à de usá-lo em sala de aula, tanto em público como em particular: *legere*, no caso, significava tomar o texto como livro a ser usado em aula, tomá-lo para a *lectio*, no sentido de *lição*, não no de simples leitura. - Enfim, a proibição referia-se a Paris, não a outras localidades, as quais, aliás, não se encontravam sob a jurisdição daquele sínodo. Por isso, Oxford, ou Bolonha, não foram atingidas e nelas se continuaram a utilizar os *libri naturales*. E quando, após as rixas de 1229, inúmeros professores deixaram Paris e partiram para Tolosa, a fim de erigirem uma universidade naquele local, resolveram eles dirigir-se aos mestres e alunos de outras regiões, enviando-lhes uma carta circular, na qual, ao descreverem o clima intelectual favorável da nova *alma mater*, recordavam: “*Libros naturales, qui fuerant Parisius prohibiti, potuerunt illic audire qui volunt naturae sinum medullitus perscrutari*” (aqueles que desejam perscrutar com maiores detalhes o âmago da natureza, puderam ouvir aulas a respeito dos livros naturais, proibidos em Paris)<sup>28</sup>.

Voltando ao tema das ressalvas eclesiásticas ante Aristóteles, cinco anos após a primeira manifestação, portanto, em 1215, Roberto de Courçon, cardeal legado, homem da confiança de Inocêncio III, aprovava os estatutos da universidade de Paris. Neles, ao tratar da Faculdade de Artes, prescrevia o que se devia ensinar, e repetia a antiga proibição, com as seguintes palavras: “*Non legantur libri Aristotelis de methaphysica et de naturali philosophia nec summe de eisdem, aut de doctrina magistri David de Dinant, aut Amalrici heretici, aut Mauritii hispani*” (Não se leiam os livros de metafísica e de filosofia natural de Aristóteles, nem resumos deles, ou da doutrina de mestre David de Dinant ou do herege Amalrico, ou do espanhol Maurício)<sup>29</sup>.

Chama a atenção o texto introdutório dos novos estatutos, no qual Roberto diz ter ouvido o conselho de boas pessoas (*nos de bonorum virorum consilio*). Esta expressão, ao que tudo indica, aponta para a

---

<sup>28</sup> Cfr. RUETHING, H. *Die mittelalterliche Universität*. Goettingen: Vandenhoeck, 1973. p. 53.

<sup>29</sup> DENIFLE, H. e CHATELAIN, A. op. cit. pp. 78-79, n. 20.

origem das proibições de 1210 e 1215: a Faculdade de Teologia, que durante todo o século se manteve em uma posição de reserva ante as inovações surgidas no meio acadêmico da Faculdade de Artes. As boas pessoas, ouvidas pelo legado, seriam, portanto, os professores de Teologia. No período após 1215, até 1260, a animosidade entre as duas instituições pareceu diminuir. Mas, nas disputadas que se seguiriam, nas décadas de 60 e 70, foi clara a posição conservadora dos teólogos, ante a qual até mesmo Tomás de Aquino não deixava de ser suspeito. E, quando das condenações de 1277, o bispo Estêvão Tempier reuniu uma comissão de 16 professores de Teologia para elencar os erros a serem condenados: pois bem, na introdução daquele malfadado documento, o prelado utilizou uma frase semelhante à de Courçon em 1215, ao dizer: “[...] nos tam doctorum sacrae scripturae, quam aliorum prudentium virorum communicato consilio” (tendo ouvido o conselho tanto de doutores em Sagrada Escritura, quanto de outras pessoas prudentes...)³⁰.

Após as proibições do sínodo e de Courçon, decorrem quase três lustros de relativa tranqüilidade ideológica. Somente em 7 de julho de 1228 ouve-se novamente a autoridade eclesiástica, através do papa Gregório IX, manifestar sua preocupação com a Filosofia que chegava às salas de aula. Nesta data, em carta dirigida aos professores da Faculdade de Teologia, o papa os admoestava a manterem-se longe das inovações provocadas pela Filosofia, pois esta deve permanecer como serve da Teologia³¹. Pelo teor da carta percebe-se, portanto, que o aristotelismo continuava a desenvolver-se, apesar das proibições e ressalvas, atingindo também a Faculdade de Teologia. Se antes havia preocupação com o ensino na Faculdade de Artes, agora eram os teólogos que se voltavam para as doutrinas gregas, sobre as quais recaíam suspeitas.

Pouco depois, o mesmo papa, com grande descortínio histórico, percebeu que os caminhos a serem seguidos eram outros. Em sua bula de 13 de abril de 1231, a célebre *Parens scientiarum Parisius*, verdadeira *magna charta* da Universidade, como muito bem se observou,

---

³⁰ *Ibid.*, pp. 543-555.

³¹ *Ibid.* pp. 114-116, n. 59.

não se preocupava mais em impedir a leitura da obra de Aristóteles - o que seria em vão -, mas tão somente em expurgar os erros dos livros antes proibidos. O texto era significativo: “[...] et libris illis naturalibus, qui in Concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, Parisius non utantur, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspitione purgati. Magistri vero et scholares theologie in facultate quam profitentur se studeant laudabiliter exercere, nec philosophos se ostentent, sed satagant fieri theodocti [...]” (... e não se usem em Paris os livros naturais que, por justo motivo, foram proibidos no concílio provincial, até que sejam examinados e purificados de toda a suspeita. Já os mestres e alunos da Faculdade de Teologia esforcem-se para louvavelmente progredir na faculdade em que se encontram, e não se apresentem como se fossem filósofos, mas esmerem-se para tornar-se teodocos...) <sup>32</sup>. Vê-se, pois, que, apesar da admoestação anterior, os ‘artistas’ e até mesmo os teólogos continuavam lendo Aristóteles. Por isso, o papa chegou à conclusão que não adiantava prosseguir pura e simplesmente com proibições, sendo melhor criar uma comissão que se encarregasse de expurgar dos livros o que pudesse parecer suspeito. Tratava-se, pois, de uma guinada histórica: pela primeira vez a Igreja, através de sua mais alta autoridade, admitia que os *libri naturales* possuíam também um valor positivo, que poderia ser usado em proveito da fé cristã; falava em suspeita de erros, e não propriamente em erros; e implicitamente aceitava que Aristóteles se instalara definitivamente nas universidades ocidentais.

Em vão, em 1245, Inocêncio IV estendeu as antigas proibições de Gregório IX também à universidade de Tolosa, e Urbano IV, ainda em 1263, reafirmava as medidas restritivas tomadas por seus antecessores <sup>33</sup>.

Mas estas determinações não surtiram efeito. De fato, se em Paris, até 1240, os estudos aristotélicos, ao que parece, atinham-se principalmente à Lógica, à Ética e à Gramática, contudo, logo no início desta mesma década, Rogério Bacon comentava a *Física*, e logo depois a *Metafísica*, na Faculdade de Artes; quase ao mesmo tempo, Alberto

---

<sup>32</sup> *Ibid.* pp. 138, n. 79.

<sup>33</sup> *Ibid.* pp. 185-186, n. 149; p. 427, n. 384.

Magno iniciava suas paráfrases a Aristóteles na Faculdade de Teologia, ignorando as ressalvas que tanto a Igreja, como a Ordem dos dominicanos haviam estatuído. Pouco depois, em 1252, a "nação dos ingleses" da Faculdade de Artes prescrevia que os candidatos ao título de mestre deveriam antes ter assistido aula sobre o *De anima*. E, enfim, em 19 de março de 1255, os estatutos da mesma faculdade determinavam que nela deveriam ser estudados todos os escritos de Aristóteles<sup>34</sup>. Estas atitudes pessoais e decisões coletivas mostram, sem sombras de dúvida, que, a partir da década de 40, a proibição de serem lidos os *libri naturales* de Aristóteles foi solenemente ignorada em Paris.

Se, pois, num primeiro momento, entre 1210 e 1215, constata-se uma grande desconfiança ante a obra de Aristóteles, num segundo momento, entre 1230 e 1260, percebe-se que, apesar das proibições, ela continuava a difundir-se. Escrevendo a respeito, por volta de 1268, Rogério Bacon observava: "Theologi Parisius et episcopus et omnes sapientes iam ab annis circiter quadraginta damnaverunt et excommunicaverunt libros naturales et metaphysicae Aristotelis, qui nunc ab omnibus recipiuntur pro sana et utili doctrina" (Os teólogos de Paris, o bispo e todos os sábios, há cerca de quarenta anos condenaram e excomungaram os livros naturais e de metafísica de Aristóteles, livros estes que hoje são aceitos por todos como possuindo doutrina sã e útil)<sup>35</sup>.

Foi neste segundo momento que os comentários e outras obras de Averróis entraram no mundo cristão, através de traduções efetuadas em Toledo, a partir de 1220, e na corte de Frederico II, por volta de 1230, levadas a cabo principalmente por Miguel Scotus. Em sua *Summa de creaturis*, composta por volta de 1240, Alberto Magno já cita mais de 80 vezes o filósofo cordobês<sup>36</sup>.

De início, tudo leva a crer, não se percebeu com muita clareza o que representava a interpretação averroísta do pensamento pagão. Averróis possuía estatura filosófica, conhecia Aristóteles a fundo, era

---

<sup>34</sup> *Ibid.* pp. 277-279, n. 246.

<sup>35</sup> *Opus tertium*. London : Ed. Brewer, 1859. p. 28.

<sup>36</sup> VAN STEENBERGHEN, F. *op. cit.*, pp.110-116.

muito mais claro e preciso que o pensador grego, do qual oferecia uma leitura coerente. Por isso mesmo, aos poucos, impôs-se como o principal intérprete de Aristóteles, o guia incontestado de leitura deste nas universidades cristãs até meados da década de 60<sup>37</sup>. A partir de então, porém, vozes em número sempre maior, tanto entre os teólogos, como dentro da hierarquia eclesiástica, passaram a afirmar ou que havia pontos irreconciliáveis entre o pensamento de Aristóteles e o pensamento cristão, ou que Averróis e outros comentadores nem sempre compreenderam corretamente os textos peripatéticos. Deste modo, o conflito, que se prenunciara no início do século, entre a Faculdade de Artes e a de Teologia, veio novamente à tona. Boaventura, ministro geral dos franciscanos desde 1257, lançou do púlpito três séries de conferências, ante os perigos dos novos tempos, que ameaçavam cindir a unidade do mundo cristão<sup>38</sup>; no inverno de 1268-1269, Tomás de Aquino foi enviado de volta pelos superiores à cátedra de Paris, com o fito de combater os erros que se propagavam

---

<sup>37</sup> As dissonâncias entre Aristóteles e Averróis, ou mesmo entre Averróis e o pensamento cristão, eram comentadas, de início, sem tom polêmico, como no *De unitate intellectus contra Averroem* de Alberto Magno, escrito em 1256, e no *De ente et essentia* de Tomás de Aquino, (escrito entre 1252 e 1256) n. 19 e 20.

<sup>38</sup> Pelo que se sabe atualmente a respeito dos fatos daquele momento, Boaventura teria sido a primeira voz de teólogo renomado a levantar-se contra o que julgava ser uma ameaça à fé cristã. Tratava-se de pessoa da mais alta importância na Igreja daquele tempo. Fora professor na universidade, há anos era ministro geral da ordem dos franciscanos, sendo consultor do próprio sumo pontífice, que lhe oferecera, por mais de uma vez, a mitra episcopal e até mesmo o chapéu cardinalício. Boaventura denunciou os erros, que grassavam em seu tempo, em duas séries de sermões, as *Collationes de decem praeceptis* (1267) (BOAVENTURA. *Opera omnia*, V, 505-532) e as *Collationes de donis spiritus sancti* (1268) (*Ibid.*, 455-503).

através da interpretação do Estagirita<sup>39</sup>; Egídio Romano elencou o que julgava serem os graves erros dos filósofos de seu tempo<sup>40</sup>.

Em sua *collationes*, ao falar do dom da ciência, Boaventura observa que ele possui uma graduação, começando pela ciência filosófica, e passando pela ciência teológica e a gratuita, para chegar à ciência gloriosa. Ora, seria um erro permanecer na ciência filosófica, porque quem assim o fizesse estaria enganando a si mesmo, pensando que por ela seria capaz de compreender o criador o que seria o mesmo que pensar que através de velas seria possível ver o céu ou o esplendor solar<sup>41</sup>. Pouco mais à frente, falando do dom do intelecto, após dizer que em Deus há uma tríplice causalidade, enquanto ele é a luz divina, “*causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi*”<sup>42</sup>, observa que três erros se opõem a esta tríplice causalidade: o que afirma a eternidade do mundo, o do necessitarismo e o que defende a unidade de intelecto para todos os homens<sup>43</sup>. Em 10 de dezembro de 1270, um decreto do bispo de Paris, Estevão Tempier, condenava 13 erros contra a fé. Uma

---

<sup>39</sup> Em sua polêmica contra os ‘averroístas’, TOMÁS DE AQUINO redigiu duas obras: *Sobre a unidade do intelecto contra os averroístas* (trad. port. de M. S. de Carvalho, ed. bilíngüe, Lisboa: Ed. 70, 1999) e *Tratado sobre a eternidade do mundo* (trad. de M. S. de Carvalho, ed. bilíngüe, Lisboa: Colibri, 1996).

<sup>40</sup> Cf. GILES OF ROME [Egídio Romano]. *Errores philosophorum* (J. Koch, ed., com tradução de J. O. Riedl. Milwaukee: Marquette Un. Press, 1944).

<sup>41</sup> “Qui confidit in scientia philosophica et appetiatur se propter hoc et credit, se esse meliorem, stultus factus est, scilicet quando per istam scientiam sine ulteriori lumine credit, se apprehendere Creatorem, sicut si homo per candelas vellet videre caelum vel corpus solare” (BOAVENTURA. *Collationes de donis* 4, n. 12; V, 475).

<sup>42</sup> *Ibid.*, 8, n. 15; V, 497. O texto é tomado de Agostinho e repetido inúmeras vezes por Boaventura.

<sup>43</sup> “Tres sunt errores cavendi in scientia [...]. Error contra causam essendi est de aeternitate mundi, ut ponere mundum esse aeternum. Error contra causa intelligendi est de necessitate fatali. Tertius est de unitate intellectus humani, sicut ponere quod unus est intellectus in omnibus” (*Ibid.*, n. 16; V, 497. Esta afirmação é melhor aprofundada posteriormente, em um texto onde a doutrina aristotélica e de seus seguidores árabes é frontalmente oposta à doutrina cristã (cf. *Collationes in Haxaëmeron* 6, n. 2-6; Opera omnia V, 360s)..

comparação de textos permite perceber com facilidade o parentesco entre o decreto do bispo e os sermões de Boaventura<sup>44</sup>.

De pouco adiantou a atitude de Tempier, como também de pouco valiam as determinações internas da Faculdade de Artes, pois alguns professores eram suficientemente hábeis em seus arrazoados e continuavam defendendo os mesmos pontos de vista suspeitos para a ortodoxia. Por isso, Boaventura, em 1273, voltou ao púlpito, para os célebres ‘Sermões sobre a obra dos seis dias’<sup>45</sup>. Mas não levou a termo seu projeto porque foi chamado a Roma, a fim de preparar o Concílio de Lyon, durante o qual veio a falecer. A caminho do mesmo concílio falecera, meses antes, Tomás de Aquino. A crise não amainou e não havia mais teólogos do porte deles para entrar na liça. Em início de 1277, tendo ouvido falar dos fatos, o papa, preocupado, solicitou informações sobre eles ao bispo de Paris, e este, sem se fazer de rogado, reuniu os professores de Teologia e, às pressas, exorbitando do que lhe fora pedido, comemorou o terceiro aniversário da data da morte de Tomás de Aquino (7 de março de 1274) com a condenação de 219 ‘erros’ que grassavam pela Faculdade de Artes da universidade daquela cidade<sup>46</sup>.

Quando se examinam quais foram, naquela época, os "erros" mais clamorosos, capazes de provocar um *Syllabus* de 219 teses condenadas, constata-se que, por trás deles encontrava-se, na maior parte das vezes, uma possível leitura da obra de Aristóteles, difundida nos meios intelectuais, leitura esta muito próxima, às vezes, daquela dos comentadores árabes. É típico do momento um comentário de Boaventura, dizendo: “Audiui, cum fui scholaris, de Aristotele, quod posuit mundum aeternum; et cum audiui rationes et argumenta, quae fiebant ad hoc, incepit concuti cor meum et incepit cogitare, quomodo potest hoc esse? Sed haec modo sunt ita manifesta, ut nullus de hoc possit dubitare” (Nos meus tempos de aluno, ouvi dizer que Aristóteles

---

<sup>44</sup> Cf. DENIFLE, H., e CHATELAIN, A. *Cartularium...* I, p. 486s, n. 432.

<sup>45</sup> BOAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron* (Opera omnia V, 327-454).

<sup>46</sup> A tradução portuguesa da condenação, com a lista de erros, encontra-se em DE BONI, L. A. *Filosofia Medieval – Textos*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 271-294.

colocava o mundo como eterno. Quando ouvi as razões e argumentos a respeito, meu coração começou a tremer e a pensar: como isto é possível? Hoje, porém, isto é tão manifesto, que ninguém pode duvidar)<sup>47</sup>. Quando nos bancos escolares, Boaventura se horrorizara ao tomar conhecimento de certas doutrinas de Aristóteles; um quarto de século depois, estas mesmas doutrinas eram lidas, comentadas e reportadas com naturalidade, apesar das claras dissonâncias entre o conteúdo delas e o ensino dos teólogos: a eternidade do mundo; a existência de um único intelecto para todos os homens; o espaço mais que limitado - se existente - para a ação do livre-arbítrio; uma visão do mundo da qual se excluía a providência, o pecado e a graça; uma concepção de vida, na qual o filosofar era apresentado como atividade autônoma suprema no existir terreno etc.

Foge dos parâmetros do presente estudo, uma análise minuciosa das 219 teses condenadas, das origens delas, de seu alcance e de suas calamitosas conseqüências para a prática posterior do trabalho acadêmico. Cabe aqui, tão somente, observar que a condenação foi minuciosa, não deixando espaço para interpretações atenuantes. Os textos foram pinçados das obras dos atingidos, mas não foram citados nomes, embora fosse evidente que os visados eram, de modo especial, os jovens professores da Faculdade de Artes, tais como Sígier de Brabante e Boécio de Dácia (o acerto com os teólogos suspeitos, principalmente com Tomás de Aquino, há pouco falecido, estava reservado para uma segunda etapa que, felizmente, não aconteceu).

No entanto, sintomaticamente, não se lançou nenhuma nova proibição quanto ao uso dos textos aristotélicos em sala de aula, nem se renovaram as condenações do início do século. Tentou-se resolver a grande crise, provocada pela leitura das obras do pensador grego, através da condenação de idéias defendidas, ou propagadas, por membros da universidade de Paris, proibindo-se que tais idéias continuassem sendo seguidas; mas em nenhum momento pensou-se em voltar à interdição de Aristóteles. A própria condenação representou, pois, a confissão de que o Estagirita já era parte constituinte do pensamento ocidental cristão.

---

<sup>47</sup> *Collationes de decem praeceptis*. II, n. 28; V, 515.

## 5. O ideal de vida dos filósofos e o ideal dos cristãos

O projeto da Faculdade de Artes, lendo, comentando e assumindo Aristóteles, acabava propondo uma série de inovações, algumas delas difíceis de serem conciliadas com a visão cristã de mundo, alicerçada em mil anos de cristianismo.

Durante um milênio, de forma crescente, o conhecimento constituiu-se em conhecimento da salvação e, enquanto tal, por isso, submeteu-se ao controle do poder eclesiástico. A doutrina cristã mostrou-se, via de regra, aberta à Filosofia pagã, como o indicam, entre outros, os textos de Justino, Clemente de Alexandria e Orígenes. Pode-se mesmo dizer que a recusa do legado antigo, como no caso de Tertuliano, foi relativamente rara e findou em puritanismo herético. Mas não deixa de ser verdade que a abertura ao pensamento antigo não preservou a este em sua identidade original, antes o inseriu dentro de uma visão religiosa de mundo, na qual o clero ocupava lugar privilegiado, enquanto guardião e intérprete da revelação divina. A *nostra philosophia christiana* de Agostinho era saber e também *Weltanschauung* inspirados na revelação; nela reservava-se à ciência greco-romana uma posição secundária e propedêutica dentro do plano maior de uma visão soterológica e escatológica da existência.

Na segunda metade do século XIII, modificou-se o panorama. Passava-se, novamente, a fazer ciência pela ciência. Surgiam novamente os filósofos, tais como o mundo clássico os conhecera: homens voltados para o saber racional, sem se aventurarem pelos domínios do dogma. Contra o ideal acadêmico tradicional, que aconselhava: “*non est senescendum in artibus*” (não se deve envelhecer na Faculdade de Artes), almejava-se agora passar a vida toda nesta Faculdade: valia a pena dedicar a existência ao estudo da Filosofia. Propunha-se uma forma autônoma de saber filosófico, fechado em si mesmo, sem ordená-lo de forma imediata ao dogma. Uma Filosofia *pure et simpliciter*. Ora, ante uma Filosofia que, por muito tempo, se mantivera direcionada para a Teologia, tratava-se de um novo tipo de conhecimento, que não se perguntava pela revelação, mas se sustentava na força exclusiva da argumentação racional: um saber laico, que por sua natureza relativizava a autoridade da Igreja, não porque seus corifeus não fossem cristãos, mas porque a autoridade única a julgar do valor de um argumento era a

do tribunal da razão<sup>48</sup>. Abria-se, pois, espaço para uma ciência, cujas regras não se elaboravam a partir dos cânones da revelação.

Esta nova proposta de trabalho científico levava também a um novo tipo de confronto ante a Teologia. Ao contrário da disputa do século XI, entre Lanfranco e Berengário, a respeito da racionalidade do dogma da presença de Cristo na Eucaristia, dois séculos depois, entre os "artistas", não se procurava, primordialmente, aplicar as regras da ciência filosófica aos dados da revelação; o interesse maior situava-se no exercício da Filosofia pela Filosofia, deixando para os teólogos a pergunta pela racionalidade da fé. Para eles, havia argumentos de Aristóteles, e de outros pensadores, cuja correção lógica e metafísica não se podia impugnar pela razão, embora a Teologia discordasse deles: podia-se, pois, falar *secundum philosophos* e *secundum theologos et veritatem*. A verdade, que, para o teólogo, facilmente poderia ser tomada como algo já possuído, principalmente em se tratando da verdade revelada, passava a ser encarada pelo filósofo como algo a ser procurado, como uma incógnita desafiadora. Por que não seria possível então, que, no decorrer do trabalho filosófico, se chegasse a conclusões da razão pagã que discrepassem da verdade da revelação?<sup>49</sup> Tomás de Aquino procurou contornar a questão, montando seu sistema na harmonia entre a fé e a razão, baseado na premissa de que o Deus que se revela é o mesmo Deus que deu a inteligência ao homem e que, por isso, entre os primeiros princípios da razão e a revelação não pode existir contradição; ao valer-se da Filosofia, julgava ser possível conciliar a intenção do Filósofo com a verdade revelada, ou ao menos aparar as arestas mais salientes de eventuais oposições entre ambas. Muitas vezes

---

<sup>48</sup> Sobre a 'laicização' da Filosofia e as situações divergentes na visão de clérigos e de leigos, cf. IMBACH, R., *Dante, la philosophie et les laïcs*. Fribourg, Ed. Universitaires, 1996; PUTTALAZ, F. X., *Insolente liberté*. Fribourg: Ed. Universitaires, 1995.

<sup>49</sup> Cfr. LOHR, C. "The Medieval Interpretation of Aristotle". In: *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*. p. 89-92. É interessante ler o Prólogo de Scotus à *Ordinatio*, pois pode-se constatar que dentro da mais firme ortodoxia ele também julga que certas conclusões da Filosofia destoam necessariamente das da Teologia (cf. Scotus. *Ordinatio. Prologus*, p. 1, q. un. n. 12-48; *Opera Omnia*, vol. I. Roma, 1950, p. 9-30).

sua tentativa de conciliação parece ter ido até mesmo além dos limites<sup>50</sup>. Já seu mestre, Alberto Magno, que, supõe-se, foi também mestre de Siger de Brabante, trilhou, seguidamente, caminhos diferentes, bem próximos daqueles palmilhados pelos professores da Faculdade de Artes, mantendo separados os campos da Filosofia e da Teologia, e nem sempre se perguntando pelas possibilidades de sintonia entre ambos<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> É o que acontece com sua interpretação do movimento em Aristóteles, a respeito do que um dos "artistas", provavelmente Pedro de Auvergne, observava: "Aristoteles autem, ut manifestum est, probat motum esse aeternum, et hoc apparet ex rationibus quas ponit. Quidam tamen volentes concordare intentionem Aristotelis fidei dicunt quod Aristoteles non fuit opinatus ex istis rationibus mundum esse aeternum, nec tenuit eas demonstrationes concludentes verum de necessitate sed solum adduxit istas rationes propter dubitare et non propter aliquid aliud. Istud tamen est manifeste falsum, quia si sequeretur quod Aristoteles dubitaret in maiori parte philosophiae suae, et maxime ubi loquitur de substantiis separatis: ex aeternitate enim motus probat quod sunt substantiae separatae, sicut patet libro caeli et mundi" (Porém, como é manifesto, Aristóteles prova que o movimento é eterno, o que fica claro pelas razões que apresenta. Alguns, porém, querendo harmonizar a intenção do Filósofo com o ensinamento da fé, dizem que, por estes argumentos, Aristóteles não era de opinião que o mundo fosse eterno, ou que não os considerou como demonstrações que concluíam necessariamente o que é a verdade, mas que ele aduziu estas razões apenas de modo hipotético, e não por outra finalidade. Mas isto é manifestamente falso, pois deste modo haveria de seguir-se que Aristóteles apresentou a maior parte de sua filosofia como hipotética, principalmente onde fala das substâncias separadas: é a partir da eternidade do mundo que prova que existem substâncias separadas, como se vê no "De caelo et mundo"). (Apud LOHR, C. *op.loc. cit.*, p. 90).

<sup>51</sup> Cf. NARDI, B. "La posizione di Alberto Magno di fronte all'Averroismo". In: Id. *Studi di Filosofia Medievale*. Roma: Ed. di Storia e Letteratura, 1960, p. 119-150; ZIMMERMANN, A. "Albertus Magnus und der lateinische Averroismus". In: (P. Eckert, org.) *Albertus Magnus – Doctor Universalis 1280-1980*. Mainz: M. Grünewald, 1980, p. 465-493.

Sirva como modelo a ser analisado deste novo modo de fazer Filosofia o pequeno tratado de Boécio de Dácia, intitulado *De summo bono*<sup>52</sup>.

O texto, como o próprio título indica, gira ao redor da pergunta pelo bem supremo para o homem. A resposta dada por um cristão seria, sem dúvida, que o bem supremo para o homem é a contemplação beatífica de Deus, o que só pode acontecer por obra da graça, pois o homem, por suas próprias forças, jamais poderá ver a Deus, tal qual ele é. Neste sentido encaminha-se, por exemplo, a resposta de Tomás de Aquino nas duas Sumas<sup>53</sup>, e com ele concordavam não só os teólogos medievais, mas também os professores de Artes, como o próprio Boécio de Dácia e seu colega Siger de Brabante.

Que acontece, porém, quando se toma o último livro da *Ética* de Aristóteles como diretriz para tratar deste tema, com a intenção de não conduzir a pergunta para além do estritamente racional, isto é, abstraindo dos dados da revelação?

Optando por esta alternativa, Boécio inicia afirmando que, sendo o intelecto o que há de mais sublime no homem, o bem supremo para este deve, logicamente, encontrar-se no intelecto. Da argumentação que se segue, a fim de mostrar o que há de "divino" no intelecto humano, "pode-se concluir claramente que o supremo bem possível ao homem consiste no conhecimento da verdade, na prática do

---

<sup>52</sup> BOETHII DACI. *Opera*. vol. VI-II (Topica - Opuscula). Green-Pedersen, N. G., ed. Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi. Hauniae: G.E.C.Gad, 1976. p. 367-377. Esse texto está traduzido para o português. Cf. DE BONI, L. A. (trad.) 'Boécio de Dácia – Sobre o bem supremo'. *Veritas*, 41, 1996, n. 163, pp. 559-563 (reproduzida In: Id., *Filosofia Medieval - Textos*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 263-270). Os números entre colchetes nas citações desta obra referem-se à tradução para o português, no texto de *Veritas*.

<sup>53</sup> Cf. TOMÁS DE AQUINO. *SCG* III, c. 2-63; *STb* I-II, q. 1-5; Cf. a respeito. DE BONI, L. A.. "Tomás de Aquino e Boécio de Dácia – Leitores dos clássicos sobre a felicidade". In: Id. (org.). *Ética e Política na Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p.287-304.

bem e no deleite em ambos”<sup>54</sup>. E prossegue o autor dizendo que este é o maior bem que o homem pode receber de Deus e que Deus pode dar ao homem *in hac vita*.

Contudo, Boécio é um cristão e, antes de prosseguir, julga necessário resolver a aporia entre a afirmação da razão, que coloca a felicidade humana no nível da teoria e da práxis de uma existência meramente terrestre e o ensinamento da fé, segundo o qual a felicidade perfeita se encontra na vida futura, quando o homem verá a Deus face a face. Para tanto, distingue entre esta vida e a vida futura. Para ele, é claro, a inquirição sobre a felicidade futura fica reservada aos teólogos, que se ocupam com a verdade revelada; aos filósofos cabe a pergunta pela felicidade nesta vida, pois este é o campo alcançado pela razão. Mas a Filosofia não é, para ele, apenas uma disciplina a ser estudada, ela é um ideal de vida, aliás, o mais elevado que se pode escolher, porque é o ideal que se propõe a utilizar no mais alto nível a mais elevada faculdade do homem. Por isso, aquele que abraça, na existência terrena, o ideal filosófico é o que mais se aproxima da beatitude da vida futura: “Ora, aquele que é mais perfeito na felicidade que, sabemos, pela razão, ser possível ao homem nesta vida, é o que está mais próximo da felicidade que esperamos, pela fé, na vida futura”<sup>55</sup>.

Resolvida esta possível objeção, o autor demonstra por que a procura da verdade e a prática do bem são a felicidade suprema do homem nesta existência. Para tanto, parte da afirmação de Aristóteles,

---

<sup>54</sup> “manifeste concludi potest quod summum bonum quod est homini possibile est cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque” (BOÉCIO DE DÁCIA, *op. cit.*, p. 371[560]). Esta não é propriamente a resposta de Aristóteles. Dizer que o *summum bonum* consiste no conhecimento da verdade, na prática do bem e no deleite em ambos é forçar o texto aristotélico ou, melhor ainda, reinterpretá-lo um tanto livremente no contexto cultural do século XIII, porém não sem um certo apoio em uma leitura inclusiva do próprio texto da *Ética a Nicômaco*, propondo que a eudaimonia consiste na contemplação e na prática das virtudes cívicas.

<sup>55</sup> “Qui enim perfectior est in beatitudine, quam in hac vita homini possibile esse per rationem scimus, ipse propinquior est beatitudini quam in vita futura per fidem expectamus” (*ibid.* p. 372 [560]).

de que *todos os homens desejam naturalmente conhecer* e, por isso, o conhecer é o natural do homem, e quanto mais elevada a verdade que conhece, mais o homem age em conformidade com a própria natureza. Ora, ninguém mais que os filósofos encontra-se nesta conformidade com a natureza, pois neles, como em ninguém mais, as operações de todas as faculdades inferiores encontram-se em função das operações da virtude suprema, que é a inteligência.

Aquele, porém, que possui o mais elevado conhecimento, é também o mais virtuoso tanto porque, ao conhecer a torpeza do vício e a nobreza da virtude, com mais facilidade pode escolher o bem; como pelo fato de, após haver experimentado o deleite maior - que é a contemplação da verdade -, mais facilmente despreza o deleite menor, proveniente dos sentidos, como também porque no conhecer e no pesquisar não há pecado, por não haver excesso nos bens simples. Por estes motivos, portanto, o filósofo atinge mais facilmente a virtude.

Trata-se, pois, de um ideal que corre paralelo ao dos teólogos e que, tal como o destes, exige desprendimento e renúncia. O verdadeiro filósofo é um homem que, a fim de melhor voltar-se para a contemplação, abandona os bens deste mundo e os prazeres dos sentidos, vivendo uma vida de pobre celibatário – tal como a ascética cristã propunha para a ‘vida de perfeição’ dos monges e frades.

Mas o que é mesmo que o filósofo conhece e pesquisa? - A resposta é novamente procurada em Aristóteles: a partir dos entes causados, isto é, da evidência dos sentidos, o filósofo chega à causa primeira, que constata não ser causada; esta causa é eterna e imutável, conservando alguns seres na individualidade numericamente, outros seres com mutação (como no caso das substâncias separadas), outros seres com movimento (como no caso dos corpos celestes), e outros, enfim, na espécie, não na individualidade (aqueles situados abaixo da esfera celeste); enfim, como tudo provém desta causa primeira, tudo também se volta para ela, como para um fim, ao qual tudo tende, e nisto consiste a unidade e a harmonia do mundo. Por isso, tanto segundo a reta razão da natureza, como segundo a reta razão da inteligência, o filósofo é levado a amar esta causa primeira como o bem supremo.

Como conclusão e recapitulando o que foi dito, o último parágrafo se inicia com a frase: “Esta é a vida do filósofo, e quem não a tiver, não possui uma vida correta. Chamo de filósofo a todo o homem que vive segundo a reta ordem da natureza e que alcançou o melhor e último fim da vida humana”<sup>56</sup>.

Uma primeira e superficial leitura do *De summo bono* constata de imediato que neste projeto de vida, delimitado totalmente pela racionalidade filosófica, não existe espaço para as virtudes teologias, nem para a graça divina. O homem é tomado em sua racionalidade pura, como se a redenção não houvesse existido, e encarado em uma postura prometeica, como construtor exclusivo da própria história. Deus é a distante causa primeira, cuja contemplação leva os homens a amá-la, e quem melhor a contempla é aquele que melhor faz Filosofia. Dentro deste quadro, exclui-se qualquer menção da graça, como aquele amor divino, pelo qual Deus nos amou primeiro, e através do qual, e somente através dele, podemos chegar a Deus<sup>57</sup>. De sabor cristão, no texto, sobra apenas a alusão à vida futura, com ressaibos pelagianos a privilegiar a ação humana, e de elitismo gnóstico a enaltecer a minoria dos sábios.

Uma visão oposta à dos artistas encontra-se na nos textos dos membros e ex-membros da Faculdade de Teologia, não se excluindo nem mesmo Tomás de Aquino. Boaventura é seu mais representativo expoente, ele que, como ninguém, naquele momento, percebeu o alcance futuro do que se estava debatendo. Sua posição delinea-se com toda clareza e vigor na última de suas obras, aliás inconclusa – as *Collationes in Hexaëmeron* -, datada de 1273. Atemo-nos a este texto.

---

<sup>56</sup> “Haec est vita philosophi, quam quicumque non habuerit non habet rectam vitam. Philosophum autem voco omnem hominem viventem secundum rectum ordinem naturae, et qui acquisivit optimum et ultimum finem vitae humanae” (*ibid.* p. 377 [563]).

<sup>57</sup> Esta problemática, em termos muito semelhantes, encontrava-se já expressa algumas décadas antes, mas é de supor que poucos então lhe tenham percebido o alcance. Cf. a respeito BERTELLONI, F. “Lo que se puede decir - lo que se puede saber”. In: DE BONI, L. A. (org.) *Lógica e Linguagem na Idade Média*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995. p. 93-104.

Alarmado com o que lhe parece o descontrole de parte da Faculdade de Artes, Boaventura volta ao púlpito pela derradeira vez e de lá, na qualidade de professor-teólogo, fala sobre o que, numa linguagem moderna, ao gosto de J.Maritain, poderíamos chamar de “os seis graus do saber humano”, apresentando-os como paralelos à obra dos seis dias da criação, após os quais Deus descansou. Fiel a Agostinho, que tantos ensinamentos tira dos primeiros capítulos do Gênesis, ele também não admite a possibilidade de que, dentro do mundo cristão, se faça Filosofia pela Filosofia, como se a redenção não tivesse acontecido. Colocando a Cristo como o meio, pelo qual se deve começar, ele toma como próprio do verdadeiro filósofo, no que este tem de específico, não o conhecimento do princípio do qual se originam os seres, pois isso o filósofo tem em comum com o ‘físico’; nem a consideração daquele primeiro ser em razão de ser o último fim, pois isso é comum para ele e o moralista; é próprio só do metafísico considerar o ser em sua exemplaridade – o que significa colocar-se em um nível teológico. Por isso mesmo, em meio à polêmica, nega a Aristóteles o nome de filósofo, porque este, negando as idéias, também não pôde compreender a procedência das coisas a partir de ‘arte’ divina. Diz ele: “Este [Cristo] é o centro metafísico que tudo eleva, e essa é toda a nossa metafísica: sobre a emanção, a exemplaridade e a consumação, isto é, ser iluminado pelos raios espirituais e elevado ao supremo. E assim tu serás um verdadeiro metafísico”<sup>58</sup>.

Prosseguindo, examina como se passa da ciência para sabedoria, que é o mais alto grau do saber humano nesta vida. Trata-se de um texto de fundamental importância para se compreender o pensamento do autor sobre a relação da filosofia com o saber cristão. Observa ele que existe uma ciência que leva à vaidade e ao orgulho e, por isso deve ser evitada. Outra, porém, leva à sabedoria e à santidade, mas a ela se chega através de um procedimento ordenado. De fato,

---

<sup>58</sup> “Hoc [Christus] est medium metaphysicum reducens, et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum. Et sic eris verus metaphysicus” (BOAVENTURA. *Collationes in Hexaëmeron* 1, n. 17; *Opera omnia* V, 332).

existe uma hierarquia nessa ciência, em cujo topo encontra-se a Sagrada Escritura, que é fim de todo o conhecimento científico. Acontece, porém, que os livros sagrados não são de fácil compreensão em seus diversos sentidos e, por isso, para compreendê-los, precisamos de quem nos auxilie, e tais são os padres da Igreja, como Agostinho, Jerônimo e outros, cujos escritos autênticos devem ser procurados. Mas deve-se ter presente que os padres da Igreja não são a fonte da verdade, e que eles até mesmo podem enganar-se. Além disso, como eles também possuem passagens obscuras e de difícil compreensão, torna-se necessário, muitas vezes, apelar para os teólogos mais recentes (os ‘sumistas’, isto é, os autores de ‘sumas’), cuja falibilidade é ainda maior – motivo pelo qual devem-se escolher com muita diligência os autores a serem lidos. Mas, os ‘sumistas’, na elaboração de seus textos, citam continuamente os filósofos, o que está a exigir do leitor que conheça ou aceite como conhecido o que estes disseram<sup>59</sup>.

Dentro dessa ordem há, portanto, uma neoplatônica hierarquia de verdade e de erro: quanto mais alto, mais verdadeiro, sendo que a Escritura é a própria verdade; quanto mais afastado dela, mais próximo do erro e mais perigoso. O texto sagrado não é literariamente tão elegante como os dos padres e pode-se cair na tentação de ler os padres e esquecer de ler a Bíblia. O perigo aumenta quando se desce à leitura dos mestres recentes que, por vezes, erram e, pensando que compreenderam o pensamento dos padres, acaba por contradizê-los. O perigo maior, porém, encontra-se quando se desce aos filósofos, pois há sempre a tentação de, em vez de valer-se deles para compreender a Escritura sagrada, contentar-se em estudá-los. Ora, ater-se a eles seria o mesmo que o povo eleito regressar à escravidão do Egito. Deter-se na Filosofia é, de certo modo, deixar de ser cristão, e serve como exemplo

---

<sup>59</sup> “Ad hanc [Sacrae Scripturae] intelligentiam non potest homo pervenire per se, nisi per illos quibus Deus revelavit, scilicet per originalem sanctorum, ut Augustini, Hieronymi et aliorum. Oportet ergo recurrere ad originalia sanctorum; sed ista sunt difficilia; ideo necessariae sunt Summae magistorum, in quibus elucidantur illas difficultates. Sed cavendum est de multitudine scriptorum. Sed quia ista scripta adducunt philosophorum verba, necesse est, quod homo sciat ver supponat ipsa” (*Ibid.*, 19, n. 10; V, 421s).

o caso que são Jerônimo conta de si mesmo. Narra ele que, apegado aos clássicos da própria biblioteca, depois de uma noite de vigília, lia Cícero; após chorar seus pecados, lia Plauto, e desprezava a singeleza dos textos bíblicos, até que num dia de quaresma teve um sonho no qual parecia encontrar-se ante o tribunal divino e, ao ser perguntado quem era, respondeu dizendo ser cristão, ao que o juiz lhe respondeu: “Tu mentes, és ciceroniano e não cristão<sup>60</sup>”.

Tomando por lema o versículo: “Deus viu que a luz era boa e separou a luz das trevas” (*Gen* 1, 4), Boaventura vai a fundo em suas ressalvas ante os filósofos, deixando bem claro que se Aristóteles, por negar as idéias, ficou nas trevas (embora o desculpe se, como filósofo ‘natural’, admitisse a eternidade do mundo). Também os demais filósofos – e aí são mencionados “o nobilíssimo Plotino, da seita de Platão e Cícero da seita acadêmica”<sup>61</sup> – por não possuírem a luz da fé, caíram nas trevas. Eles pregavam a boa convivência neste mundo pelas virtudes políticas, a purificação pela contemplação solitária e a reforma do espírito que se aquieta na divindade, mas para tanto eles não conheciam os pré-requisitos (*operationes*) necessários para estas três virtudes, isto é, a ordenação da alma para o fim, a retificação (*rectificatio*) dos afetos, e a cura da doença do espírito, o que só pode ser dado pela luz da fé<sup>62</sup>.

Boaventura, em sua visão agostiniana de mundo, aceita a Filosofia herdada do paganismo, na medida em que esta é um meio, um

---

<sup>60</sup> Conta ele que, tendo se retirado para Jerusalém, “Bibliotheca, quam mihi Romae summo studio ac labore confeceram, carere omnino non poteram. Itaque miser ego lecturus Tulium, jejunabam. Post noctium crebas vigílias, post lacrymas, quas mihi praeteritorum recordatio peccatorum ex imis visceribus eruebat, Plautus sumebatur in manus. Si quando in memetipsum reversus, Prophetas legere coepissem, sermo horrebat incultus; et quia lumen caecis oculis non videbam, non oculorum putabam culpam, sed solis. [...] Interrogatus de conditione, Christianus me esse respondi. Mentiris, ait, Ciceronianus es, non Christianus: ubi enim thesaurus tuus, ibi et cor tuum” (JERÔNIMO. *Epist.* 22, n. 30; PL 22, 416).

<sup>61</sup> *Coll. in Hexaëmeron*, 7, n. 3; V, 365)

<sup>62</sup> *Ibid.*, n. 4-5; V, 366.

degrau, para elevar ao conhecimento da verdade revelada, e desta para a santidade e a sabedoria, jamais, porém, como um modo de saber que se justifique por si mesmo. Os cristãos devem ler os pensadores antigos de passagem, tal como os soldados que Gedeão selecionou para o combate (*Juízes*, 7, 4ss): aqueles que, junto à fonte, não se ajoelharam, mas tão-somente se abaixaram e com a palma da mão levaram a água à boca, estes foram escolhidos. Os que se ajoelham e se curvam para sorver a água do saber mundano, sorvem também muitos erros. “Não se deve, pois, misturar tanta água da Filosofia no vinho da Sagrada Escritura, a ponto de o vinho transformar-se em água, pois este seria um péssimo milagre. E lemos que Cristo transformou a água em vinho, e não o contrário”<sup>63</sup>.

Desde seus primeiros escritos, o Doutor Seráfico considerou o homem do ponto de vista teológico, como alguém chamado à salvação. A ordem da criação, a ordem natural das coisas, que ele jamais negou, também jamais foi para ele uma ordem independente, que se mantivesse por si mesma: ela sempre foi lida à luz da ordem da salvação. Ele conheceu relativamente bem os filósofos do passado e os teve em alta consideração, tal como foi leitor dos clássicos, dos quais tomou a elegância do estilo e a riqueza das imagens. Jamais, porém, pensou em ser filósofo, no estilo daqueles pagãos. Seu propósito foi o de transformar os alunos, os confrades e os ouvintes em cristãos, nunca em filósofos. Para ele, os saberes se ordenam para uma mesma direção nas alturas, são uma escada, um Itinerário da mente para penetrar no mar imenso da bondade divina – um *Itinerarium mentis in Deum*, como se chama sua obra mais conhecida.

Como se vê, a entrada de Aristóteles no Ocidente introduziu uma cisão no mundo cultural do século XIII. Somente nos últimos anos conseguiu-se situar melhor e delimitar corretamente em que consistiu propriamente esta cisão. Foi E. Renan quem por primeiro, no século XIX, se voltou para o problema e, valendo-se de terminologia já usada pelos medievais, viu no movimento liderado por Sígier de

---

<sup>63</sup> “Non igitur tantum est miscendum de aqua philosophiae in vinum sacrae Scripturae, quod de vino fiat aqua; hoc pessimum miraculum esset; et legimus quod Christus de aqua fecit vinum, non e converso” (*Ibid.*, 19, n. 13; V, 422).

Brabante e Boécio de Dácia uma forma de ‘averroísmo’, e nos seus fautores, os primeiros livre-pensadores do Ocidente<sup>64</sup>. Essa leitura parecia condizer com as 219 teses condenadas de 1277, publicadas no início do século XX e nela se basearam, de um modo ou de outro, todos os pesquisadores das primeiras décadas. A publicação de inéditos dos ‘averroístas’ e as pesquisas realizadas a partir da segunda metade do século XX foram aos poucos retocando as afirmações de Renan<sup>65</sup>. Sabe-se, hoje, que aqueles professores da Faculdade de Artes não eram livre-pensadores camuflados (Sígér era clérigo e Boécio, ao que consta, entrou depois para a ordem dos dominicanos) e menos ainda ateus (décadas mais tarde surgirá na Itália Guido Cavalcanti, este sim um ‘averroísta’ ateu). Diz-se mesmo que o ‘averroísmo’ foi uma criação dos professores da Faculdade de Teologia, pois seus colegas de Artes jamais se consideraram averroístas e nem se comportaram como seguidores incondicionais de Averróis, como se este fosse a interpretação sempre fiel de Aristóteles. Há mesmo quem afirme que a única teoria do filósofo cordobês, que eles tomaram sem retoques, foi a de um intelecto único para todos os homens. Se privilegiaram Aristóteles, foi porque o tomaram, tal como o fizeram seus colegas teólogos, como o maior de todos os filósofos. Entretanto, leram-no de modo crítico, e

---

<sup>64</sup> RENAN, E. *Averroès et l'averroïsme: essai historique*. Paris, 1858, 3. ed. 1866, reprint Hildesheim: Olms Verlag, 1986.

<sup>65</sup> Foi de fundamental importância o documentado estudo empreendido sobre as 219 teses por Rolland Hissette (*Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain/Paris: Publications Universitaires/Vauder-Oyez, 1977. Cf. também PICHÉ, D. *La condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin* (traduction, introduction et commentaires). Paris: Sic et Non, 1999. Em língua portuguesa, a bibliografia a respeito é praticamente inexistente, cabendo citar a tese recém-defendida de SANGALLI, I. J. *O filósofo e a felicidade – O filosofar como condição para a felicidade em Sígér de Brabante, Boécio de Dácia e Giacomo de Pistóia*. Porto Alegre: PPG em Filosofia, 2004 (manuscrito), principalmente o subcapítulo ‘Considerações sobre a historiografia e as características do ‘averroísmo’, p. 45-61. Lá se encontram maiores indicações bibliográficas sobre o tema.

não servil, não muito diferente do que fez Tomás de Aquino<sup>66</sup>. Distinguiam-se deste, porém, na medida em que, como professores de Filosofia, não se preocupavam em conciliar razão e fé. Seu projeto – e isso os caracterizava – era o de serem filósofos e tão somente filósofos, por julgarem que valia a pena uma vida toda voltada para o estudo da Filosofia, não como ao estudo de uma dentre as outras ciências, mas como a ciência diretiva das demais ciências humanas, e que, por isso, exigia deles também uma forma de vida diferente que transparecia até no modo de vestir; uma vida com grandes renúncias e muita dedicação, semelhante à dos monges e frades com quem conviviam.

Sete séculos de distância, e a emancipação progressiva da Filosofia frente à Teologia, podem talvez esmaecer o contraste de cores entre a leitura aristotélica da existência e a leitura cristã então dominante. Mas não foi assim quando os professores da Faculdade de Artes principiaram a comentar filosoficamente o Filósofo. Naquele momento percebeu-se muito bem que o que estava em jogo não eram questões abstratas, cuja discussão acadêmica, talvez interessante, em nada modificaria o modo de compreensão do homem e do mundo de uma época. Homens como Boaventura, João Peckham e Egídio Romano, e mesmo Estêvão Tempier (e até Tomás de Aquino, que alguém, desavisado, poderia tentar colocar no campo oposto) viram claramente que estava em jogo a unidade "ideológica" do Ocidente. A *nostra philosophia christiana* de Agostinho abria espaço para uma Filosofia que era só Filosofia, sem nenhum adjetivo, mas não necessariamente oposta ao pensamento cristão. Quando Boaventura insistia em afirmar que, ocluindo a Cristo, a Filosofia abandonava a garantia última de compreensão do ser, do conhecimento e do agir, a "*causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi*" (causa do ser, razão do inteligir e ordem do

---

<sup>66</sup> É de Siger a frase sobre Aristóteles: "[...] cum Philosophus quantumcumque magnus in multis possit errare" (pois o Filósofo, por mais eminente que seja, também pode errar em muitas coisas) (*Quaestiones in Metaphysicam*, q. 7, ed. W. Dunphy, Louvain-la-Neuve: Ed. Inst. Sup. de Philosophie, 1981, p. 44; cf. *Ibid.* ed. A Maurer, Louvain..., 1983, q. 7, p. 32). Não é diferente o que disseram Alberto Magno, Tomás de Aquino, Ockham e tantos outros teólogos, o que indica que não é a maior ou menor atitude crítica ante Aristóteles a causa das divergências.

viver)<sup>67</sup>, ele não estava exagerando – apenas não percebia que um cristão podia continuar cristão, mesmo que, em seu fazer Filosofia, respeitasse e deixasse intocado o âmbito da Revelação.

Naquele momento começava a abrir-se espaço no Ocidente para a autonomia das ciências e a secularização do saber. Sem dúvida, foi decisiva para tanto a contribuição de Aristóteles. Depois da chegada dele e de seus comentadores, o mundo cristão jamais seria o mesmo.

---

<sup>67</sup> Cf. *Quaest. disp. de scientia Christi*. q. 4, n. 24. *Opera Omnia*, vol. V, p. 19.

## AUTORITA' SPIRITUALE E POTERE POLITICO IN MARSILIO DA PADOVA\*

Gregorio PIAIA

*Università di Padova*

Roma, *anno domini* 1328. Nell'arco dei primi cinque mesi di quell'anno si compiono alcuni atti che oggi ci appaiono assai sfumati nel tempo, abituati come siamo a ben altri eventi, ma che in quell'epoca assunsero un notevole rilievo nell'ambito della *respublica Christiana*: l'incoronazione imperiale di Ludovico il Bavaro ad opera di Sciarra Colonna, nella sua veste di "delegato" del popolo romano (17 gennaio); la sentenza imperiale di deposizione del papa Giovanni XXII, che risiedeva allora nella sede di Avignone (18 aprile); l'elezione ad opera del popolo di Roma – il 12 maggio, alla presenza dell'imperatore – dell'antipapa Niccolò V (il francescano Pietro da Corvara), che a sua volta incoronò e confermò Ludovico quale sacro romano imperatore. Questi atti ufficiali - che si ponevano agli antipodi dei principi teocratici teorizzati trent'anni addietro da Egidio Romano ed esposti nella bolla *Unam sanctam* (1302), ripresi poi dai sostenitori di Giovanni XXII - non erano affatto privi di giustificazione teorica. Essi rappresentano infatti la traduzione pratica della linea ecclesiologico-politica elaborata pochi anni addietro (1324) nel *Defensor pacis*, l'opera maggiore di quel Marsilio da Padova che s'era posto al seguito dell'imperatore Ludovico quale suo consigliere (oggi diremmo "ideologo") e dall'imperatore stesso, durante la breve avventura romana, era stato nominato vicario *in spiritualibus* della Città Eterna. Fu un'avventura di breve durata: minacciato a sud dall'avanzata del re di Napoli, il guelfo Roberto d'Angiò, e temendo una rivolta popolare nella stessa Roma, la notte del 4 agosto Ludovico e il suo seguito abbandonarono la città e ripiegarono a nord, prima a Pisa, roccaforte ghibellina, e quindi nell'alta Italia. Nel febbraio del 1330 l'imperatore rientrava in Germania, a Monaco, conducendo con sé anche Marsilio, che rimase alla corte imperiale sino alla morte, avvenuta nei primi mesi del 1343.

Chi era questo figlio della guelfa Padova, divenuto un nemico acerrimo del papato? Le notizie biografiche di cui disponiamo sono

scarse: nato in contrada di Santa Lucia in data incerta (1275-'80? 1284-'87?) da una famiglia di notai, fece i suoi primi studi a Padova; è dubbio se sia stato discepolo del celebre filosofo, medico e astrologo Pietro d'Abano, con il quale fu comunque in rapporti di stretta amicizia. Si trasferì quindi all'Università di Parigi, ove ricoprì la carica di rettore dal dicembre del 1312 al marzo del 1313. Nel decennio successivo alternò lo studio e l'insegnamento all'attività diplomatica (nel 1319 fu in missione presso Carlo de La Marche, futuro re di Francia, per proporgli di assumere la guida della lega ghibellina di Matteo Visconti e Can Grande della Scala). Il *Defensor pacis* risulta terminato il giorno di S. Giovanni Battista (24 giugno 1324). L'opera circolò dapprima anonima, ma quando ne furono individuati gli autori – oltre che a Marsilio, essa venne attribuita dai contemporanei anche al filosofo averroista Giovanni di Jandun, suo collega ed amico – i due *magistri* lasciarono Parigi nel 1326 e si rifugiarono presso Ludovico il Bavaro a Norimberga, ponendosi al suo servizio. Il 23 ottobre 1327 il pontefice Giovanni XXII emanò una bolla (*Licet iuxta doctrinam*) in cui venivano condannate cinque tesi desunte dal *Defensor pacis*: 1. I beni temporali della Chiesa sono assoggettati all'Imperatore; 2. Gli apostoli ebbero pari autorità e Cristo non pose alcuno a capo della Chiesa (negazione del primato di Pietro); 3. Spetta all'Imperatore istituire, destituire e punire il Papa. 4. I sacerdoti, i vescovi e il Papa godono di eguale autorità (negazione della gerarchia). 5. Il Papa e il clero in generale non detengono alcun potere coattivo, a meno che non sia loro concesso dell'Imperatore.<sup>1</sup>

Vastissima è la letteratura critica ispirata alle vicende e alle dottrine di Marsilio.<sup>2</sup> In questa sede ci proponiamo di illustrare la

---

\* Testo della conferenza tenuta all'Università Federale di Pelotas nell'ottobre 1999.

<sup>1</sup> Cfr. H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone-Friburgi 1973<sup>35</sup>, pp. 289-290.

<sup>2</sup> Il *Defensor pacis* è disponibile in due traduzioni italiane: MARSILIO da PADOVA. *Il difensore della pace*, a cura di C. Vasoli. Torino: UTET, 1975<sup>2</sup> (con ampia "Introduzione" e "Nota bibliografica": pp. 9-78, 83-102; una ristampa della sola I *dictio*, con testo latino a fronte, è apparsa a Venezia, Marsilio, 1991);

struttura del *Defensor pacis* e la strategia complessiva messa in atto dal Padovano. L'opera è divisa in tre *dictiones* ("discorsi"), di cui la terza è una brevissima ricapitolazione delle tesi marsiliane. È da evitare, al riguardo, il privilegiamento della I *dictio* rispetto alla II, come invece è spesso avvenuto, giocando sul fatto che la I *dictio* – che si richiama di continuo alla *Politica* di Aristotele – ha un'impostazione strettamente filosofica nel metodo e nei contenuti, mentre la II si fonda sull'esegesi della Scrittura ed affronta alcune questioni di fondo della cristianità tardo-medievale, dalla "povertà meritoria" alla dottrina conciliare: sicché molti filosofi della politica e del diritto, che hanno letto la I *dictio* con l'occhio rivolto alla modernità, hanno finito con il considerare la II *dictio* come un'ingombrante appendice (nella traduzione della BUR essa occupa ben 459 pagine su un totale di 611) oppure una concessione alle circostanze dell'epoca. In realtà le prime due *dictiones* sono strettamente collegate fra loro, con l'obiettivo di fornire alla causa imperiale un *dossier* il più possibile completo di argomentazioni contro la dottrina teocratica, tale da coprire sia l'ambito filosofico (dominio della ragione naturale) sia quello ecclesiologico (che fa riferimento alla rivelazione). È lo stesso Marsilio che ci indica questo obiettivo a conclusione del

---

ID., *Il difensore della pace*, testo latino a fronte, introd. di M.T. Fumagalli Beonio Brocchieri, trad. e note di M. Conetti, C. Fiocchi, S. Radice, S. Simonetta, Milano, BUR, 2001 (è a questa traduzione, siglata *D.p.*, che si fa riferimento nel presente contributo). A Cesare Vasoli si deve pure la traduzione italiana del *Defensor minor*, composto durante il soggiorno in terra tedesca e in cui sono riprese le tesi ecclesiologico-politiche del *Defensor pacis* (*Il difensore minore*, Napoli, Guida, 1975). Per un avviamento allo studio del pensiero marsiliano cfr. il profilo tracciato da C. DOLCINI, *Introduzione a Marsilio*, Roma-Bari 1995 (aggiornamento bibliografico: pp. 85-112). Mi permetto di menzionare qui due miei volumi che raccolgono i risultati di un trentennio di ricerche: *Marsilio da Padova nella Riforma e Controriforma. Fortuna ed interpretazione*, Padova 1977; *Marsilio e dintorni. Contributi alla storia delle idee*, ivi 1999. Vanno altresì segnalati i lavori di un altro studioso trevigiano (anzi montebellunese!): Carlo Pincin, docente presso l'Università di Siena, autore della monografia *Marsilio*, Torino 1967, nonché curatore dell'edizione di una versione trecentesca del *Defensor pacis* (MARSILIO da PADOVA, *Il difenditore della pace, nella traduzione in volgare fiorentino del 1363*, Torino, Fondazione Einaudi, 1966).

capitolo iniziale: "Nel primo libro dimostrerò (*demonstrabo*) le mie tesi nei modi sicuri scoperti dalla ragione umana, che dipendono da proposizioni evidenti a qualsiasi coscienza che non sia corrotta per natura da un'abitudine o da un'inclinazione perversa. Nel secondo libro riaffermerò (*confirmabo*) le cose che avrò dimostrato, grazie alla testimonianza della verità eterna, all'autorità dei santi che la hanno interpretata e certamente anche degli altri dottori della fede cristiana. In questo modo il libro può esistere di per se stesso, senza aver bisogno di alcuna prova esterna (*ut liber iste sit stans per se, nullius egens probationis extrinsece*)".<sup>3</sup>

Un'attenta lettura del primo capitolo del *Defensor pacis*, che funge da prologo all'intera opera, ci consente a questo punto di cogliere i tratti essenziali della strategia adottata dal Padovano con grande determinazione. Preservare la pace: è questo l'obiettivo dichiarato di Marsilio, che si esprime già nel titolo e che viene ribadito nella citazione iniziale, a mo' di esergo. L'opera si apre infatti con un passo di Cassiodoro in cui si esalta la pace quale bene supremo delle nazioni ("Tutti i regni devono desiderare la pace in cui i popoli progrediscono, e in cui è custodito il bene delle popolazioni. Questa infatti è la nobile madre delle buone arti..."), e prosegue con una citazione dal libro di Giobbe, 22, 21 ("Stai in pace e ne avrai i frutti migliori") e con una fitta serie di cinque pericopi neotestamentarie sullo stesso tema ("Gloria a Dio e pace in terra agli uomini di buona volontà", "Gesù venne, si sedette in mezzo ai discepoli e disse: 'Pace a voi'", "State in pace tra voi"...).<sup>4</sup> Due osservazioni si possono fare a proposito di questo *incipit*: anzitutto il richiamo a Cassiodoro ha un notevole valore simbolico, in quanto induce fra le righe a stabilire una corrispondenza fra l'autorevole scrittore cristiano (uno dei maestri del medioevo, ministro del re ostrogoto Teodorico e dei suoi successori), e il nostro Marsilio, pure lui italico e che a sua volta intende proporsi come consigliere presso il bavaro Ludovico, cui si rivolgerà con grande enfasi nel successivo paragrafo 6. In secondo luogo l'insistenza nel rifarsi ai Vangeli è un primo segno della preferenza che nella II *dictio* il Padovano mostrerà nei

---

<sup>3</sup> *D.p.*, I, i, 8, pp. 14-15.

<sup>4</sup> *D.p.*, I, i, 1, pp. 2-5.

confronti del *Nuovo Testamento*, laddove gli assertori delle dottrine teocratiche erano soliti richiamarsi all'*Antico Testamento*, ricco di esempi sul legame fra sacerdozio e regalità. L'elevato e rarefatto tono spirituale di questo primo paragrafo si dissolve però ben presto, poiché nel paragrafo successivo Marsilio muove da un principio aristotelico ("i contrari producono i contrari": *Politica*, V, 8, 1307b 29-30) per rilevare che "dalla discordia, che è il contrario della pace, derivano frutti dannosissimi per le comunità politiche", com'è testimoniato dalle tristi condizioni in cui versa l'*Ytalicum regnum*, "lacerato, quasi distrutto, dalla discordia" e sottoposto alla "dura schiavitù della tirannide".<sup>5</sup> Dopo questo quadro dipinto a tinte forti, tale da suscitare l'attenzione del lettore, Marsilio imprime al suo discorso un andamento rigorosamente 'scientifico', quale si addice ad un *magister*, ossia ad un addetto ai lavori. Per gli scolastici la *scientia* era, aristotelicamente, conoscenza delle cause (*scire per causas*) e tale metodo viene applicato da Marsilio in maniera consequenziale al problema della discordia civile: Aristotele, "philosophorum eximius", ha già analizzato nel libro V della *Politica* le diverse cause che di solito portano le città e i regni alla rovina; rimane però da esaminare una certa causa "singularis et occulta valde" e "vehementer contagiosa", che né lo Stagirita né gli altri filosofi greci ebbero modo di studiare, poiché comparve alcuni secoli dopo. Essa consiste in "una certa supposizione (frutto di uno stravolgimento) che verrà spiegata più avanti e che fu addotta -- quando se ne presentò l'occasione -- facendola derivare dall'effetto miracoloso [ossia l'Incarnazione del Verbo] prodotto dalla causa suprema parecchio tempo dopo Aristotele, ben oltre la possibilità insita nella natura inferiore e la consueta azione delle cause nelle cose".<sup>6</sup>

Preferisco ritradurre un po' più liberamente questo passo marsiliano, giacché la versione molto letterale offerta dalla BUR (che

---

<sup>5</sup> *D.p.*, I, i, 2, pp. 4-7.

<sup>6</sup> *D.p.*, I, i, 3, pp. 6 e 8: "Est enim hec et fuit opinio perversa quedam in posteris explicanda nobis, occasionaliter autem sumpta, ex effectu mirabili post Aristotelis tempora dudum a suprema causa producto, preter inferioris nature possibilitatem et causarum solitam accionem in rebus".

ricalca quella del Vasoli)<sup>7</sup> finisce col distorcere il senso, inducendo a identificare con l'errata dottrina teocratica (anziché con l'Incarnazione del Verbo) l'"effetto miracoloso prodotto dalla causa suprema": il che è esattamente l'opposto di quel che si propone Marsilio... In linea con il suo approccio 'scientifico' il Padovano conferisce d'altra parte alla sua esposizione un carattere strettamente filosofico, sicché la terminologia da lui adottata ("effectus mirabilis", "suprema causa", "natura inferior"... ) rischia di complicare il senso di un messaggio che in realtà è assai semplice: i sostenitori della *plenitudo potestatis* hanno indebitamente sfruttato la venuta di Cristo, evento miracoloso per eccellenza, diffondendo una dottrina "sofistica" che sotto la falsa apparenza della rispettabilità e del giovamento è causa di rovina per la società.<sup>8</sup> Tuttavia Marsilio accennerà esplicitamente alla tesi teocratica solo alla fine della I *dictio*, ossia dopo aver completato una trattazione che intende proporsi con tutti i crismi dell'oggettività e del rigore scientifico. Si tratta di un'abile scelta strategica, che garantisce all'accesa polemica antipapale della II *dictio* un fondamento teorico che ha tutta l'aria d'essere inoppugnabile.

---

<sup>7</sup> *D.p.*, I, i, 3, pp. 7 e 9: "Infatti essa consiste ed è consistita in un'*opinione pericolosissima*, che noi spiegheremo più avanti, che cominciò a essere considerata occasionalmente *come un effetto miracoloso prodotto dalla causa suprema* molto tempo dopo Aristotele, e ben al di là del potere della natura inferiore e della solita azione delle cause delle cose" (cfr. tr. Vasoli, pp. 109-110: "Poiché essa consisteva e consiste in una certa *opinione perversita* (che noi esporremo più oltre) che cominciò ad essere adottata *come l'effetto miracoloso prodotto dalla causa suprema* molto tempo dopo l'età di Aristotele..."). Anche la traduzione di *opinio perversa* con *opinione pericolosissima* suona inadeguata, in quanto Marsilio non si riferisce qui agli effetti malvagi della dottrina teocratica (ai quali per altro accennerà subito dopo) bensì allo stravolgimento dottrinale che è all'origine di tali effetti. Il compito specifico che egli si attribuisce non è di deplorare moralisticamente questi effetti, ma di denunciarne la causa, dimostrando l'insostenibilità dottrinale -- sul piano filosofico e teologico -- della posizione teocratica.

<sup>8</sup> *D.p.*, I, i, 3, p. 8: "Hec nempe sophistica, honesti atque conferentis faciem gerens, hominum generi pernicioza prorsus existit, omnique civilitati ac patrie, si non prohibeatur, nocumentum tandem importabile paritura".

Com'è che Marsilio si assicura questa inoppugnabilità? I punti essenziali del suo percorso teorico si possono così sintetizzare:

1. Il compito di regolare gli atti che in questa vita terrena (*pro statu presentis seculi*) possono offendere i membri di una comunità politica spetta ai governanti, ossia alla *pars iudicialis seu principans et consiliativa* (*D.p.*, I, v, 7).

2. Nessun governante, per quanto sia giusto e virtuoso, può governare senza le leggi. Sulla scorta di Aristotele, Marsilio proclama che "ai governanti conviene essere regolati e limitati dalla legge piuttosto che emanare sentenze civili secondo il proprio arbitrio".<sup>9</sup>

3. Presa nel suo significato più proprio, la legge civile è tale in quanto è collegata a un "precetto coattivo per una punizione o un premio da attribuire in questa vita (*in presenti seculo*)"; pertanto "non tutte le vere conoscenze delle cose giuste e vantaggiose per la comunità civile sono leggi, a meno che per la loro obbedienza non sia stato emanato un comando coattivo". Per converso, anche "conoscenze false di ciò che è giusto e vantaggioso" possono diventare leggi, sia pure "imperfette", se accompagnate dal potere coercitivo: è il cosiddetto "positivismo giuridico" di Marsilio, che rappresenta una novità rispetto ai suoi contemporanei e 'spiazza' completamente i sostenitori della teocrazia.<sup>10</sup>

4. Richiamandosi sempre ad Aristotele, Marsilio proclama a chiare lettere che "il legislatore o causa efficiente prima e specifica della legge è il popolo, o l'intero corpo dei cittadini (*civium universitatem*), o la sua parte prevalente (*aut eius valenciorem partem*), [...] considerata come quantità e qualità delle persone in quella comunità politica per la quale è stata emanata una legge".<sup>11</sup>

5. Analogamente, "il potere effettivo di istituire il governo o di eleggerlo spetta al legislatore o all'intero corpo dei cittadini [...]; inoltre

---

<sup>9</sup> *D.p.*, I, xi, 7, p. 125.

<sup>10</sup> *D.p.*, I, x, 4-5, pp. 103 e 105.

<sup>11</sup> *D.p.*, I, xii, 3, p. 131.

gli spetta anche il diritto di correggere il governo e di deporlo, se sarà vantaggioso per il bene comune".<sup>12</sup>

6. Il clero (*pars sacerdotalis*) è soltanto uno dei ceti che compongono la città o il regno, e la sua "causa finale" è esclusivamente spirituale e quindi proiettata nella dimensione ultraterrena: "il fine del sacerdozio consiste nell'educazione degli uomini e nell'insegnamento di quelle cose che, secondo la legge evangelica, è necessario credere, fare e non fare per conseguire la salvezza eterna e per evitare la sventura eterna".<sup>13</sup>

7. Ne consegue (anche in base ai "consigli ed esempi di Cristo" racchiusi nel Vangelo e fatti oggetto di commento dai dottori della Chiesa) che "né il vescovo di Roma né qualsivoglia altro vescovo o presbitero o chierico è dotato [...] di alcuna autorità coattiva o potere di governo (*nullum coactivum principatum seu iurisdictionem contenciosam*) e a maggior ragione non può rivendicare o attribuirsi la suprema autorità su tutti i chierici e i laici".<sup>14</sup>

La dottrina teocratica della *plenitudo potestatis* risulta così del tutto incompatibile con questo edificio teorico, fondato su basi filosofiche e confermato dal dettato evangelico. Tuttavia ciò non significa che il clero sia escluso in assoluto dall'esercizio di qualsivoglia potere che non sia quello spirituale (la *potestas ligandi et solvendi*). Nella società tardo-medievale, in cui la Chiesa occupava ruoli e funzioni preminenti, una tale esclusione sarebbe stata rivoluzionaria ed avrebbe posto Marsilio accanto ai movimenti più radicali, come quelli dei Patarini, dei Catari e dei Valdesi. In realtà, a ben vedere, il suo obiettivo non è di spiritualizzare la Chiesa, bensì di attribuire ai governanti laici i beni temporali di cui godono in abbondanza gli ecclesiastici,<sup>15</sup> e di

---

<sup>12</sup> *D.p.*, I, xv, 2, p. 177.

<sup>13</sup> *D.p.*, I, vi, 8, p. 67.

<sup>14</sup> *D.p.*, II, iv, p. 325 ss.; III, ii, 14, p. 1209.

<sup>15</sup> *D.p.*, III, ii, 27, p. 1213: "Il legislatore può usare i beni temporali ecclesiastici, tutti o in parte, legittimamente e secondo la legge divina, per il bene pubblico o per l'utilità pubblica o per la difesa, una volta soddisfatte le necessità dei sacerdoti e degli altri ministri del vangelo, dei poveri impotenti e di ciò che attiene al culto di Dio".

subordinare al potere civile ogni atto dell'autorità religiosa che abbia una qualche rilevanza sociale, come la concessione della *licentia docendi*, la scomunica degli eretici o l'esecuzione dei deliberati conciliari. Lo Stato controlla così anche la vita religiosa, in vista del mantenimento della pace, e i sacerdoti finiscono col diventare delegati o funzionari dello Stato, secondo un modello assai lontano dal principio del moderno liberalismo "libera Chiesa in libero Stato" e che avrebbe trovato una compiuta attuazione nell'Inghilterra del primo Cinquecento, al tempo dello scisma di Enrico VIII, oppure nell'Austria dell'imperatore Giuseppe II.

Assai chiaro e netto per quanto concerne la critica alla *plenitudo potestatis* e l'assoggettamento del clero al potere secolare, Marsilio lo è assai meno quanto alla figura del *legislator*, che è la fonte di ogni giurisdizione terrena. Stando alla trattazione filosofico-politica della I *dictio*, infatti, il *legislator* coincide inequivocabilmente con il *populus*, ovvero la *universitas civium* o la sua "parte più valente", intesa – lo si è visto – in senso sia quantitativo sia qualitativo (il che dovrebbe mettere in guardia da una lettura troppo attualizzante: il richiamo alla "qualità", accanto alla "quantità", non si riferisce al moderno sistema democratico, in cui vale il principio "una testa un voto", bensì a un sistema rappresentativo basato sul censo e in cui un ruolo di primo piano è svolto dagli *ordines* e dalle corporazioni, ossia da entità superindividuali). Se ci volgiamo però alla II *dictio*, qui il termine *legislator* ricompare (nella forma *legislator humanus* oppure *legislator humanus fidelis*), ma si assiste ad una "equivalenza progressiva"<sup>16</sup> fra tale concetto e la figura del Sacro Romano Imperatore, mentre il concetto di *pars valentior* viene applicato al collegio dei sette elettori, cui spettava il compito di eleggere l'imperatore (*D.p.*, II, xxvi, 5). Di qui un divario fra la I e la II *dictio*, che taluni studiosi, come Alan Gewirth, interpretarono nel senso dell'aperto contrasto fra un'originaria ispirazione comunale e 'democratica', ben palese nella I *dictio*, e il successivo approdo a un

---

<sup>16</sup> J. QUILLET, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Paris 1970, p. 85.

modello 'assolutistico' ispirato dalla Francia di Filippo il Bello e dei suoi successori.<sup>17</sup>

In realtà il concetto medievale di *repraesentatio*, che non coincide affatto con il moderno concetto di rappresentanza politica,<sup>18</sup> consente di eliminare quel preteso contrasto e quindi l'ipotesi, assai poco verosimile, di una rapida e sconcertante evoluzione (o involuzione, a seconda delle prospettive) di Marsilio nel passaggio dalla I alla II *dictio*. In quanto scelto dai sette elettori che "rappresentano" la feudalità tedesca, il Sacro Romano Imperatore (erede degli imperatori romani in base alla teoria della *translatio imperii* nella sua versione anticurialistica) "rappresenta" l'intero *populus* e finisce con l'incarnare concretamente il *legislator*, il cui primato è pienamente riconosciuto sul piano teorico, ma la cui capacità operativa in quanto *populus sen universitas civium* è limitata a piccole entità politiche, come la *polis* aristotelica o il comune dell'Italia centro-settentrionale; ed è a quest'ultime che si fa riferimento nella I *dictio*, laddove la grande e composita realtà dell'Impero, in cui rientrano almeno nominalmente anche i comuni e le signorie d'Italia, esige che sia posta in primo piano la figura del *principans* ovvero dell'*imperator*, in cui il *legislator* trova concreta espressione giurisdizionale... Lungi dall'apparire fra loro in contraddizione, la I e la II *dictio* del *Defensor pacis* vengono così a costituire una ben congegnata macchina da guerra dottrinale, dove il discorso teorico rigorosamente fondato – e corroborato poi dall'esegesi della Scrittura – conferisce piena legittimazione alla prassi politica di Ludovico il Bavaro e alle sue rivendicazioni anticuriali.

---

<sup>17</sup> A. GEWIRTH, "Republicanism and absolutism in the thought of Marsilius of Padua. *Medioevo*, 5-6, 1979-1980, pp. 23-48.

<sup>18</sup> Cfr. M. WILKS, "Corporation and representation in the *Defensor pacis*. *Studia Gratiana*, 15, 1972, pp. 253-292; H. HOFFMANN. *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis uns* 19. Berlin: Jahrhundert, 1974.

# WILLIAM E. MANN SOBRE A DOCTRINA SCOTISTA DA NECESSIDADE DO CONHECIMENTO REVELADO: PRIMEIRA CONSIDERAÇÃO

Roberto Hofmeister PICH

PUCRS

A pesquisa sobre o Prólogo de Duns Scotus à *Ordinatio* é numerosa e voltada a múltiplos enfoques. Das cinco partes do texto, ao menos quatro receberam pesquisas exaustivas.<sup>1</sup> O mérito disso está sem dúvida na profundidade com que o Doutor Sutil realiza a análise de temas, a saber, a necessidade do conhecimento sobrenatural, os conceitos de objeto da “scientia” e de conhecimento científico propriamente e o conceito de ciência prática.<sup>2</sup> A Primeira Parte do Prólogo parece ser aquela que foi alvo de maior atenção.<sup>3</sup> As razões para isso são diversas. Apresenta-se, ali, a controvérsia entre teólogos e filósofos que respira o ar dos tempos posteriores à condenação de 1277, pelo bispo Estevão de Tempier, de 219 teses de cunho “aristotélico-averroístico” suposta-

---

<sup>1</sup> Cf., p. ex., MÖHLE, H. *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Grundlegung*, 1995; PICH, R. H. *João Duns Scotus – Prólogo da Ordinatio*, Introdução, tradução e notas de Roberto Hofmeister Pich, 2003; *Idem*, *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, a ser publicado na coleção *Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Skotus-Akademie für Franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität Mönchengladbach*. Köln, Verlag Butzon & Bercker Kevelaer.

<sup>2</sup> Não há, até o presente, uma pesquisa exaustiva sobre a Segunda Parte do Prólogo, que tem como tema a suficiência da Sagrada Escritura, a saber, “se o conhecimento sobrenatural necessário ao peregrino é suficientemente transmitido na Escritura Sagrada”. Cf. ao menos J. FINKENZELLER, *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Skotus*, 1961; E. M. BUYTAERT, “Circa doctrinam Duns Scoti de traditione et de Scripturae sufficientia adnotationes”. *Antonianum*, 1965; O. BOULNOIS, *La rigueur de la charité*, 1998.

<sup>3</sup> Cf. PICH, R. H. *João Duns Scotus – Prólogo da Ordinatio*, Bibliografia, p. 196-218.

mente contrárias a artigos da fé católica. Na maneira como Scotus expõe a controvérsia, estão em destaque a relação e a distinção entre teologia e filosofia, a natureza do discurso teológico, o conceito de revelação e o conceito de sobrenatural. A Primeira Parte do Prólogo à *Ordinatio* é, no melhor espírito analítico, um avançado tratado de teologia filosófica.

Em recente trabalho apresentado por mim,<sup>4</sup> tive o intuito de abranger boa parte da pesquisa sobre os temas da Primeira Parte. Os estudos de William E. Mann<sup>5</sup> não puderam, contudo, ser contemplados inteiramente. Dado que representam, na língua inglesa ao menos, textos referenciais sobre a Primeira Parte, que aborda a necessidade de um conhecimento que seja inspirado ao ser humano de modo sobrenatural, proponho-me avaliar aqui teses que me parecem importantes e carentes de revisão nesses mesmos estudos. Não se trata de fornecer um resumo dos textos deste autor, tampouco de um novo estudo exaustivo sobre a Primeira Parte, mas de um desenvolvimento da pesquisa já feita. A minha atitude para com os artigos de W. E. Mann é, como um todo, de concordância.<sup>6</sup> De qualquer maneira, julgo necessário rever dois pontos. Assim, em primeiro lugar, (I) analiso na presente investigação o conteúdo de uma distinção apresentada pelo autor como central para o entendimento do discurso teológico, a saber, aquela entre “entender” e “compreender” verdades teológicas em sentido estrito. Em segundo lugar, numa investigação que deverá ser publicada em breve, (II) apresentarei uma crítica ao modo como W. E. Mann discerne a noção sco-

---

<sup>4</sup> Seguido de tradução completa e comentários na forma de notas ao texto do Prólogo; cf. Roberto Hofmeister PICH, *João Duns Scotus – Prólogo da Ordinatio*, Introdução, tradução e notas de Roberto Hofmeister Pich, Porto Alegre/Bragança Paulista, Edipucrs/Editora Universitária São Francisco, 2003.

<sup>5</sup> Cf. MANN, W. E. “Duns Scotus, demonstration, and doctrine”, in: *Faith and philosophy*, 1992, p. 436-62; *Idem*, “Believing where we cannot prove: Duns Scotus on the necessity of supernatural belief”. In: STOEHR, K (ed.), *The proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy – Volume 4: Philosophies of religion, art, and creativity*, 1999, p. 59-68; *Idem*, “Duns Scotus on natural and supernatural knowledge of God”. In: WILLIAMS, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, 2003, p. 238-62.

<sup>6</sup> Cf. abaixo sob 1.

tista de “conhecimento sobrenatural”, análise esta tão importante para a “quaestio prima” que é tida por Scotus como a solução da mesma.

### **1. “Entender” e “compreender”**

1.1 W. E. Mann localiza<sup>7</sup> com precisão a intenção de Scotus de definir o que é o conhecimento sobrenatural, de que modo o ser humano pode ter acesso a ele e por que ele é necessário ao ser humano. Sabe discernir, nisso, o que é teologia filosófica e o que é “persuasão teológica”. Na verdade, fica explícito que Scotus argumenta com inteira consciência da diferença entre demonstração e persuasão, mesmo entre fé (pode-se crer numa proposição verdadeira), demonstração “quia” (pode-se crer nela com justificação) e “propter quid” (pode-se sabê-la com “episteme”). O autor aponta para a classificação irrevogável dos cinco argumentos scotistas a favor da necessidade do conhecimento sobrenatural como persuasões (Ord. prol. n. 12. 12-56). Ainda assim, isso é desenvolvido num contexto de grande inserção da reflexão filosófica, pois a teologia filosófica de Scotus toma a existência de Deus como problema legítimo do inquérito racional, discrimina o escopo dos poderes intelectuais humanos naturais em básica concordância com a filosofia aristotélica, utiliza um conceito relativo de necessidade, na pergunta central inicial, a saber, necessidade “prática”, e invoca uma análise conceitual complexa para “conhecimento sobrenatural”. Deve-se apreciar que o autor descreve as perguntas de fundo dos argumentos scotistas como as seguintes: há algo que se precisa saber sobre Deus que não se pode saber naturalmente? As capacidades cognitivas humanas são aptas a apreender tal conhecimento, caso ele exista? Assim, os três primeiros argumentos (Ord. prol. n. 13-16. 17-18. 40-41) se ocupam com a primeira questão; os demais (Ord. prol. n. 49-50. 51-52), com a segunda. Particularmente quanto ao primeiro argumento (Ord. prol. n. 13-16), a exposição do autor é detalhada, procurando dar ao mesmo uma precisão fiel ao pensamento de Scotus.

---

<sup>7</sup> Neste parágrafo, tenho em mente os três artigos de W. E. Mann como um todo, conforme a nota 5. Por isso mesmo, não cito, aqui, páginas ou trechos em específico.

1.2 Nos três estudos de W. E. Mann acerca da Primeira Parte, ocupa um plano importante, para o entendimento da natureza do conhecimento teológico, o sentido das objeções discutidas por Scotus nos n. 42-48, em que “conhecimento teológico” é tomado, neste caso, rigorosamente como conhecimento de verdades sobrenaturais.<sup>8</sup> Um certo argumento (cf. n. 42-44) contra a terceira razão principal de Scotus (cf. n. 40-41), oferecida para defender a necessidade do conhecimento sobrenatural revelado, diz respeito ao conhecimento das propriedades próprias e necessárias das substâncias separadas – no sentido relevante, de “Deus”. O argumento do n. 42 é o seguinte:<sup>9</sup>

- (PM) As verdades necessárias cujos termos podem ser naturalmente conhecidos podem ser compreendidas naturalmente.
- (Pm) Pode-se conhecer naturalmente os termos de todas as verdades reveladas necessárias.
- (C) Pode-se compreender naturalmente todas as verdades reveladas necessárias.

1.3 W. E. Mann está consciente de uma primeira distinção terminológica no texto latino,<sup>10</sup> distinção esta que tornará mais clara a discussão como um todo. Num primeiro momento (cf. n. 42), fala-se

---

<sup>8</sup> Cf. MANN, W. E. Duns Scotus, demonstration, and doctrine, in: *Faith and philosophy*, p. 446-51; *Idem*, “Believing where we cannot prove: Duns Scotus on the necessity of supernatural belief”. In: STOEHR, K. (ed.), *The proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy – Volume 4: Philosophies of religion, art, and creativity*, p. 62-3; *Idem*, “Duns Scotus on natural and supernatural knowledge of God”. In: WILLIAMS, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, p. 252. 255-6.

<sup>9</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., n. 42, p. 25: “- Contra istam rationem arguo quod quaecumque necessaria de substantiis separatis cognoscantur a nobis nunc per fidem sive per communem revelationem, possint cognosci cognitione naturali. Et hoc sic: quorum necessariorum cognoscimus terminos naturaliter, et illa possumus naturaliter comprehendere; sed omnium necessariorum revelatorum terminos naturaliter cognoscimus; ergo etc.”.

<sup>10</sup> Que eu mesmo não deixei evidente na forma como montei o silogismo; cf. Roberto Hofmeister PICH, op. cit., p. 123.

de “conhecer” termos (em que o verbo é “cognoscere”) e de “compreender” a conjunção dos termos na proposição (“comprehendere”), de compreender, pois, a proposição.<sup>11</sup> Do entendimento natural dos termos, segue-se a compreensão dos termos unidos na proposição, da proposição mesma, uma vez que o entendimento dos termos sincategoremáticos basta para saber qual é a estrutura lógica da proposição e o entendimento dos termos categoremáticos – mais obviamente adquiríveis por processos naturais – permite saber o conteúdo da proposição.<sup>12</sup> A posição controversa dos filósofos, neste caso, seria a de que é possível ter conhecimento estrito da natureza de Deus, a partir de um silogismo com premissas que expressam conhecimento sobrenatural revelado, porque é possível conhecer os termos dessas de modo natural, sendo possível então compreender os termos unidos na proposição. Trata-se de um argumento singular da parte dos filósofos: sugere-se que o ser humano entende termos usados nas proposições que expressam verdades sobrenaturais necessárias. Tais termos têm de estar, assim, “em nosso repertório conceitual” (W. E. Mann).<sup>13</sup> Por isso mesmo, compreende-se sim o significado dessas proposições, e isso num sentido bem determinado: pode-se dizer naturalmente se são verdadeiras ou falsas, pode-se conhecê-las de tal modo que, num silogismo em que servem como premissas, seria possível obter conhecimento científico a partir delas.

1.4 É correto afirmar que Scotus, num certo sentido, aceita a premissa menor do silogismo acima (cf. n. 44). Se, “agora”, há em absoluto, da parte do ser humano, acesso epistêmico a proposições sobrenaturais necessárias, então isso significa que só é possível conhecê-las dentro das possibilidades cognitivas humanas, segundo os limites da atividade cognitiva humana “pro statu isto”. Só é possível conhecê-las naturalmente, em que “naturalmente” indica, assim, as condições da

---

<sup>11</sup> Cf. MANN, W. E. Duns Scotus, demonstration, and doctrine, op. cit., p. 448. Os verbos, em inglês, são “to know” e “to comprehend”.

<sup>12</sup> *Ibidem.*

<sup>13</sup> *Ibidem.*

atividade intelectual “no presente estado”.<sup>14</sup> Por isso mesmo, o crente e o não-crente têm (ou ao menos podem sempre ter) o mesmo acesso epistêmico aos termos e à compreensão das proposições estritamente teológicas. O que o fiel e o infiel sabem da proposição “Deus é trino”, quando um a afirma e o outro a nega, é, a partir da própria proposição, o mesmo: ora, ambos têm conhecimento dos termos da proposição na mesma base conceitual adquirida naturalmente.<sup>15</sup>

Pode-se adiantar que, neste ponto, W. E. Mann não observa devidamente que Scotus aceita a premissa menor, em certo sentido, relevando, como filósofo que analisa a fé religiosa, o caráter faticamente naturalista do conhecimento produzido quando do assentimento a proposições teológicas e, como teólogo, a condição “pro statu isto” na qual se dá o conhecimento sobrenatural. Se isso leva a aceitar, no n. 44, a idéia de que o “entendimento” de proposições teológicas é o mesmo para o fiel e o infiel, isto é, natural tão somente, isso não significa que esse entendimento natural não possa, bem definido, ser compatível com um sentido de sobrenaturalidade, a saber, não no entendimento,

---

<sup>14</sup> Sobre isso, cf. abaixo sob 3. Por ora, convém esclarecer que, por leis de sabedoria divina, está positivamente firmada a ordenação de que, “no presente estado”, o intelecto não conhece senão objetos cujas formas inteligíveis ou “*species*” reluzem na imagem sensível (“*phantasma*”); cf. *Ordinatio* I d. 3, p. 1, q. 3, p. 113, n. 187. Para o teólogo, que o primeiro objeto do intelecto, no presente estado e não conforme a sua origem (“pro statu isto”, mas não “ex ratione potentiae”), isto é, conforme a sua natureza como faculdade da alma, é a “quididade da coisa sensível” (“*quiditas rei sensibilis*”), implica o seu conhecimento abstrativo limitado das substâncias imateriais e a sua incapacidade fática de conhecer as substâncias imateriais em sua presença e existência atual, isto é, de conhecê-las intuitivamente. Cf. *Quaestiones quodlibetales* q. 14, p. 373, n. 12; *Ordinatio* IV d. 45, q. 2, p. 182, n. 12; B. C. BAZÁN, “Conceptions on the agent intellect and the limits of metaphysics”. In: AERTSEN, J. A., EMERY Jr., K. und SPEER, A. (Hrsg.), *Miscellanea Mediaevalia 27 – Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, p. 178-210; A. B. WOLTER, “Duns Scotus on the natural desire for the supernatural”. In: ADAMS, M. M. (ed.), *The philosophical theology of John Duns Scotus*, p. 134-6.

<sup>15</sup> Cf. William E. MANN, *op. cit.*, p. 448.

mas na causalidade.<sup>16</sup> Além disso, essa distinção é importante porque o conhecimento de proposições teológicas necessárias não é, para Scotus, por definição sempre natural conforme o conteúdo e, portanto, o entendimento. O conhecimento de proposições teológicas estritas não é sempre redutível a algum tipo de “naturalismo do conhecimento religioso”,<sup>17</sup> pois ao ser humano pode ser dada a capacidade de conhecer o “conteúdo sobrenatural” da natureza de Deus mesmo, ente infinito, num caso de superação das condições naturais de agora.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Cf. Roberto Hofmeister PICH, William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: segunda consideração, [em preparação].

<sup>17</sup> Entendendo-se “naturalismo”, aqui, não no sentido estrito de uma “disposição de crer que qualquer fenômeno pode ser explicado por apelo a leis gerais confirmáveis ou por observação ou por inferência a partir de observação”, tal que, no âmbito do conhecimento do mundo, não se admite a existência de um reino que se refira ao que está além do que é apreensível somente pelas faculdades humanas e dos processos de vida manifestos à mente humana; cf., p. ex., Jack J. COHEN, “The case for religious naturalism” In: M. CAHN, S (ed.), *Philosophy of religion*, p. 380-1, bem como S. HOOK, “Naturalism and first principles”. In: M. CAHN, S. (ed.), *Philosophy of religion*, p. 335-41. 359-60, em que, segundo o naturalismo – ao final uma forma de “critical commonsensism” a modo de Peirce –, a inteligibilidade e a razoabilidade de asserções têm como base a “existência, a partir da qual alguma coisa empiricamente observável no mundo se segue, a qual não seria o caso se a existência fosse negada”. “Naturalismo”, no presente contexto, deve ser entendido no sentido de que *todo entendimento de conceitos* só pode ser um entendimento natural de conceitos naturais, isto é, de conceitos obtidos naturalmente a partir de fatos da totalidade da realidade acessível, em que as faculdades humanas, pelas quais se obtêm conceitos, estão vincadas na totalidade da realidade que se denomina “natureza”.

<sup>18</sup> Cf. *Ordinatio* I d. 3, p. 1, q. 3, p. 70-1, n. 113-114; p. 113-4, n. 187; *Quaestiones quodlibetales* q. 14, p. 373, n. 12; *Ordinatio* IV d. 45, q. 2, p. 182, n. 12; *Reportata parisiensia* IV d. 49, q. 10, p. 917, n. 7. Cf. A. B. WOLTER, “Duns Scotus on the natural desire for the supernatural” In: ADAMS, M. M. (ed.), op. cit., p. 134-6; Richard E. DUMONT, “The role of the phantasm in the psychology of Duns Scotus”. *The Monist*, p. 622-3. Cf. também Pietro SCAPIN, “Capisaldi di

Como será mostrado,<sup>19</sup> isso permite entender por que Scotus rejeita efetivamente a premissa menor do argumento. Afinal, é preciso lembrar que o argumento no n. 42 serve para minar a tese de que o conhecimento sobrenatural revelado é necessário ao ser humano. Isso é assim porque os filósofos da controvérsia não aceitam só a curiosa tese de possibilidade de entendimento e compreensão, mas argumentam também que o modo como entendem e compreendem é tudo o que há para ser realizado cognitivamente sobre tais proposições. O argumento no n. 44 serve para mostrar o que pode ser efetivamente conhecido de proposições teológicas estritas sob o signo da “natureza”. Isso é feito, ali, deixando manifesto que tal conhecimento só pode ser um suposto conhecimento natural positivo do sobrenatural pretendido. Neste caso, o infiel – um sujeito humano cognoscente como todos os outros, mas com o diferencial de que não crê – serve de parâmetro para o conhecimento de tais proposições sob o signo da “natureza”. Mas, o infiel não é exatamente a mesma figura do argumento no n. 42 – o filósofo “heterodoxo” –, que julga conhecer sim o valor de verdade de proposições teológicas estritas. O infiel nega proposições teológicas estritas, passando do mero entretenimento natural assumido de idéias ao assentimento da falsidade das proposições teológicas. Isso é impróprio, caso o descrente pense estar justificado em crer que tais proposições são falsas, como se tivesse algum tipo de permissão para tais crenças, sob o respeito a princípios relevantes, e não estivesse proibido, nem tampouco não devesse estar confiante no conteúdo de suas crenças.<sup>20</sup> Scotus mostrará (cf. n. 45-48) que o infiel não pode, naturalmente, nem assentir nem dissentir face a proposições teológicas; o filósofo não pode assentir

---

un’antropologia scotista”. In: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, p. 273-4; R. ZAVALLONI, “La ‘corporeità’ nel pensiero francescano – Da San Francesco a Duns Scoti”. *Antonianum*, p. 553-5.

<sup>19</sup> Cf. abaixo sob 2 e 3.

<sup>20</sup> O uso de expressões deontológicas para a justificação epistêmica parece fazer sentido no contexto da *descrença* do infiel, pois ela será caracterizada (cf. abaixo sob 2 e 3) como *indevida* face à natureza dos conceitos das proposições teológicas *estritas*; mas, o deontologismo epistêmico não será explorado no que segue. Cf. W. P. ALSTON, “The deontological conception of epistemic justification”. In: P. ALSTON, W. *Epistemic justification*, p. 115-8.

nem tampouco afirmar saber mesmo que o que entende e compreende é respectivo ao conteúdo de tais proposições em sentido estrito.<sup>21</sup>

1.5 W. E. Mann entende, a partir da interpretação dada, que Scotus precisa voltar-se contra a premissa maior (e não contra a menor) do silogismo acima, o que seria efetivamente feito no n. 46. Ali, Scotus argumenta em favor da possibilidade de alcançar um certo entendimento natural de termos, porém sem poder saber (ou compreender) naturalmente a sua junção numa proposição. Possuir o conhecimento de certos termos naturalmente é o bastante para, ao uni-los na proposição, gerar “proposições neutras” – não contradições, mas apenas proposições neutras.<sup>22</sup> Isso se torna ainda mais claro por meio de uma determinada distinção no n. 46 que W. E. Mann chama de “familiar”<sup>23</sup> a Scotus, isto é, aquela entre “*intelligere*” e “*comprehendere*”, ratificada ali mesmo por meio dos termos “*intelligere*” e “*scire*”. Essa segunda distinção terminológica, claramente, não é aquela do n. 42. Ela a pressupõe e parece pressupor também que é possível chegar a um certo inteligir natural de termos unidos na proposição, sem que isso implique saber do conteúdo proposicional da união dos mesmos termos. A partir disso, o sentido do verbo “*intelligere*” usado no mesmo contexto de n. 46-48<sup>24</sup> indica não uma apreensão do conteúdo de termos isolados, mas a capacidade de entreter idéias ou termos unidos numa proposição, no caso em que não se sabe do conteúdo proposicional (se a proposição é

---

<sup>21</sup> Cf. abaixo sob 2 e 3.

<sup>22</sup> Sobre a definição de “proposição neutra”, cf. abaixo sob 2.

<sup>23</sup> Cf. MANN, W. E. “Duns Scotus, demonstration, and doctrine, op. cit., p. 449-50; *Idem*, Duns Scotus on natural and supernatural knowledge of God”. In: WILLIAMS, T. (ed.), *op. cit.*, p. 63.

<sup>24</sup> Nem no primeiro sentido, nem no segundo sentido ora descrito, encontra-se para “*intelligere*” o sentido de “assentimento proposicional racional”, caracterizado por Norman Kretzmann a partir de análise das concepções de Agostinho sobre fé e entendimento. No caso de Agostinho, “*intelligere*” é um assentimento a uma proposição em virtude de ela ter sido clarificada ou suportada pela razão de alguém, na base de um argumento. Este sentido de “*intelligere*” parece conceitualmente próximo do uso que Scotus faz de “*comprehendere*” no n. 42; cf. *Idem*, Duns Scotus, demonstration, and doctrine, op. cit., p. 450.

verdadeira ou falsa). No n. 46, pois, “inteligir” é a expressão para “conhecer” (!) proposições neutras, para a atitude cognitiva que ocorre quando do acesso a proposições neutras. “Intelligere”, ali, não envolve nada mais que “competência lingüística”, “sem assentimento proposicional fundado epistemologicamente”.<sup>25</sup> “Comprehendere”, em ambos os contextos (n. 42 e n. 46), acarretaria “scire”: ora, se compreender pressupõe o entendimento dos termos da proposição como tais, e se saber significa assentir ou dissentir de modo determinado (tomar por verdadeiro ou falso), então, se um sujeito compreende uma proposição, este mesmo sabe se ela é verdadeira ou falsa. No n. 46, contudo, é evidente que “intelligere” não acarreta “scire”, quanto à proposição,<sup>26</sup> pelo óbvio motivo – acrescentando-se às reflexões de W. E. Mann – de que unir termos sem um “cognoscere” próprio de termos não pode acarretar unir termos com um “cognoscere” próprio dos mesmos termos.

1.6 Dados esses pressupostos, pode-se ver como W. E. Mann julga que a premissa maior no argumento acima – “as verdades necessárias cujos termos podem ser naturalmente conhecidos podem ser compreendidas naturalmente” – é rejeitada por Scotus. Tomando-se o exemplo dado por Scotus do conhecimento da definição euclidiana de “triângulo” – um conhecimento que pode ser obtido por via natural –, faz-se o seguinte raciocínio: ter um conhecimento natural dos termos da proposição “um triângulo é a primeira (figura)” no sentido de “alguma figura é a primeira” é conhecer naturalmente os termos de uma verdade necessária, que, supõe-se, poderia ser então compreendida naturalmente.<sup>27</sup>

Contudo, é evidente que o exemplo do triângulo geométrico mostra o caráter falacioso do raciocínio. Ter-se-ia entendimento – no sentido de “entretenimento de idéias” – acerca da proposição “um triângulo é a primeira (figura)”, mas de modo algum compreensão, pois

---

<sup>25</sup> Cf. *Idem*, *Believing where we cannot prove: Duns Scotus on the necessity of supernatural belief*, in: STOEHR, K. (ed.), *op. cit.*, nota 5, p. 67; *Idem*, “Duns Scotus on natural and supernatural knowledge of God”. In: WILLIAMS, T. (ed.), *op. cit.*, nota 31, p. 262.

<sup>26</sup> Cf. *Idem*, *Duns Scotus, demonstration, and doctrine*, *op. cit.*, p. 448.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 448-9.

não só é o caso que “um triângulo é primeira (figura)” acarreta “alguma figura é a primeira”, mas o único acesso cognitivo que se poderia ter a “alguma figura é a primeira” seria o conhecimento dos termos – como tais – e daí a compreensão de “um triângulo é a primeira (figura)”. “Conhecer” (termos como tais) e “saber”/“compreender” deveriam ser negados acerca de “um triângulo é a primeira (figura)”, pois tanto estar-se-ia carente de apreensão do conceito de triângulo quanto, daí, do saber do valor de verdade de proposições atributivas do triângulo. Evidentemente, “saber”/“compreender” seria negado com respeito a ambas as proposições em questão. Entre a proposição (I) “um triângulo é a primeira (figura)” e (F) “alguma figura é a primeira”,<sup>28</sup> Scotus estaria admitindo a seguinte relação de implicação: uma vez que F está incluída em T, F só pode ser conhecida se T é conhecida. Toma-se que T inclui F se e somente se T, talvez em conjunção com alguma outra proposição necessariamente verdadeira, como “triângulos são figuras”, acarreta F. Assim, não só é o caso que T implica F, mas também o único acesso cognitivo que se poderia ter a F se dá por meio do conhecer (os termos) e então do saber/compreender T.<sup>29</sup>

Supor ter um conhecimento natural dos termos da proposição “um triângulo é a primeira (figura)” no sentido de “alguma figura é a primeira” acaba, portanto, no seguinte: quem o supõe, tem entendimento neutro quanto à F, pois só saberia do valor de verdade de F se soubesse da verdade de T. Não é possível saber (e não entender!) T, caso não se possua o conceito geométrico de triângulo. Caso alguém diga que o entendimento de “triângulo” é “alguma figura”, mostra não possuir o conceito próprio de triângulo, que só pode ser obtido caso se o apreenda sob a sua definição mesma, isto é, “a primeira figura”.

---

<sup>28</sup> W. E. Mann tem razão, quando diz que o conhecimento desta proposição depende do conhecimento da anterior; igualmente correto é dizer, quanto à proposição “alguma figura é a primeira”, o seguinte, cf. *Ibidem*, p. 449: “If concept *A* is grounded in our experience in a way unconnected to the way in which concept *B* is grounded, then it can happen that although we understand a proposition containing both *A* and *B*, the proposition is “neutral” for us”.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

1.7 A premissa maior no argumento acima – assim W. E. Mann – também pode ser falsificada, sob os mesmos pressupostos, ao se analisar um exemplo posterior, que tange conteúdos proposicionais indecidíveis por meios naturais. Considere-se o seguinte silogismo Barbara, que contém supostamente premissas evidentes, imediatas e necessárias, configurando paradigmaticamente um “*syllogismus faciens scire*”:<sup>30</sup>

- (PM) Toda inteligência criada é um ente contingente.
- (Pm) Toda substância separada subordinada é uma inteligência criada.
- (C) Toda substância separada subordinada é um ente contingente.<sup>31</sup>

W. E. Mann alerta que, segundo este exemplo, não há nada na experiência natural que seria o bastante para garantir a aceitação ou mesmo a rejeição das proposições sobre “substâncias separadas subordinadas”. A aquisição dos conceitos de “subordinação”, “separação” e “contingência” por meios naturais é possível. Porém, ainda assim jamais se estaria na posição de saber naturalmente que “toda substância separada subordinada é um ente contingente” é uma verdade necessária. E isso força a rejeição da premissa maior do silogismo no n. 42.<sup>32</sup> Mais uma vez, poder-se-ia chegar a um certo conhecimento dos termos e a um certo entendimento da proposição “toda substância separada subordinada é um ente contingente”. Contudo, isso não passaria de um entretenimento de idéias, “sem assentimento proposicional fundado epistemologicamente”.<sup>33</sup> Conforme o n. 41,<sup>34</sup> é pois notório que um tal

---

<sup>30</sup> Deixe-se de lado, por ora, o fato possivelmente correto de que Aristóteles e Scotus entendem “necessidade” de modo distinto, uma vez que, para Scotus, necessidade natural é sempre compatível com contingência lógica.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 446.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 447.

<sup>33</sup> Cf. *Idem*, “Believing where we cannot prove: Duns Scotus on the necessity of supernatural belief”. In: STOEHR, K. (ed.), op. cit., nota 5, p. 67.

<sup>34</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., n. 41, p. 23: “Secundo probro idem, quia non cognoscuntur ista propria cognitione propter quid nisi cognita sint propria

silogismo falha em conferir “scientia”. Ele não é – ao menos no que diz respeito ao intelecto humano agora – uma demonstração (um conhecimento) “propter quid”, uma vez que, não sendo “substâncias separadas subordinadas” antes que podem ser conhecidos por meios naturais, não se tem razão natural para assentir ou dissentir à premissa menor. Tampouco pode o mesmo silogismo ser construído como uma demonstração “quia”: se a premissa menor não é familiar, então não se pode tomar a conclusão como sendo a melhor explanação para a sua familiaridade.<sup>35</sup>

1.8 W. E. Mann discerne com justiça a importância da diferenciação entre “entender” e “compreender” para o acesso humano ao conhecimento sobrenatural, reivindicado pela teologia não só a título de traço característico de suas proposições, mas também como necessário ao ser humano. Como resumo, o autor sugere uma “distinção formal” entre “conhecimento” (ou “entendimento”) e “compreensão”, em que compreensão acarreta saber que se compreende, conhecimento não acarreta saber que se conhece.<sup>36</sup> Além disso: “A distinção ajudaria a vindicar a pretensão de Scotus de que, mesmo se os peregrinos têm conhecimento sobrenatural, eles não podem saber que eles o têm”.<sup>37</sup>

É evidente que essa afirmação – que contém a tese embaraçosa de Ord. prol. n. 12 – se associa de modo profundo à idéia de que, sendo um conhecimento sobrenatural como tal inacessível ao ser humano, agora, por meio naturais, a sobrenaturalidade de conhecimentos proposicionais precisa ser definida com um recurso respectivo à causa de obtenção de tal conhecimento (minha formulação), não ao conteúdo de tal conhecimento. E, se é verdade que conhecimento sobrenatural conforme a causa eficiente não precisa ser conhecimento sobrenatural segundo o conteúdo (cf. Ord. prol. n. 65), tal que incluiria, assim, tanto os

---

subiecta, quae sola includunt talia propter quid; sed propria subiecta eorum non sunt a nobis naturaliter cognoscibilia; ergo etc.”.

<sup>35</sup> Cf. MANN, W. E. “Duns Scotus, demonstration, and doctrine”, *op. cit.*, p. 447.

<sup>36</sup> Cf. *Idem*, “Believing where we cannot prove: Duns Scotus on the necessity of supernatural belief”. In: STOEHR, K. (ed.), *op. cit.*, p. 63.

<sup>37</sup> Cf. *Idem*, “Duns Scotus on natural and supernatural knowledge of God”. In: WILLIAMS, T. (ed.), *op. cit.*, p. 256.

princípios da geometria de Euclides (“o triângulo é a primeira figura”) quanto afirmações sobre a natureza de Deus (“Deus é trino”), fundamental é perceber as conseqüências desse esquema. Afinal, a atribuição de “sobrenaturalidade” a proposições teológicas positivas poderá ter de depender dos conceitos de “agente sobrenatural” e “revelação”.<sup>38</sup>

1.9 A partir da exposição, os pontos que pretendo revisar são os seguintes: (a) o entendimento preciso da instância contra a terceira razão no n. 42; (b) o sentido em que a premissa menor seria admissível para Scotus; (c) a idéia de que o conhecimento natural das verdades sobrenaturais só pode se dar na base de conceitos impróprios; (d) definição de conceitos impróprios e de conhecimento impróprio; (e) definição de conceitos próprios e de conhecimento próprio; (f) o conhecimento teístico sob a forma “natural” não é estrito; (g) a rejeição da premissa menor do argumento no n. 42; (h) e (i) a rejeição de uma certa forma da premissa maior do argumento no n. 42. Cada um destes nove pontos é apresentado sob um parágrafo numerado especificamente (2.1 e (a), 2.2 e (b), 3.1 e (h), etc.). Em cada caso, ofereço uma remissão aos argumentos de W. E. Mann segundo a numeração dada sob 1.

## **2. O conhecimento natural das propriedades próprias de Deus**

2.1 (Sobre 1.2, 1.4 e 1.5). O primeiro ponto a ser revisado nos estudos de W. E. Mann é, pois, o entendimento preciso da instância contra a terceira razão, apresentada em *Ord.* prol. n. 42. Se ela se refere ao conhecimento das propriedades próprias (necessárias) de Deus, convém pontuar o sentido da insistência dos filósofos na conhecibilidade natural das mesmas. Para os teólogos, elas são conhecidas pela fé ou pela revelação comum:

---

<sup>38</sup> Isso explicaria, ademais, por que um agente sobrenatural pode, agora, apenas infundir conhecimento natural no ser humano, segundo o conteúdo, mas que é sobrenatural segundo a origem sobrenatural via agente que opera no intelecto. Eu não creio que, nesse sentido, cf. *Idem*, Duns Scotus, demonstration, and doctrine, *op. cit.*, p. 451, W. E. Mann tenha oferecido uma exposição satisfatória do conceito scotista de sobrenatural; cf. Roberto Hofmeister PICH, William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: segunda consideração, [em preparação].

- (PM) As verdades necessárias cujos termos podem – como tais – ser naturalmente conhecidos podem ser – como tais – compreendidas naturalmente.
- (Pm) Pode-se conhecer naturalmente – como tais – os termos de todas as verdades reveladas necessárias.
- (C) Pode-se compreender naturalmente – como tais – todas as verdades reveladas necessárias.

A inclusão da expressão qualificadora “como tal” permite ver que o argumento pode ser interpretado por duas leituras. Dependendo de como o conhecimento dos termos ocorre, o silogismo pode conter premissas maior e menor verdadeiras ou falsas. Num primeiro momento, o argumento no n. 42 apresenta a premissa maior como exposta acima e, nesta forma, ela permanece intocada nos n. 45-46. Ela seria falsa, sim, caso “conhecer” não significasse “como tal”, mas “de algum modo (não próprio)”. Porém, tanto é o caso que a leitura acima é a oferecida por Scotus – e é mantida durante a rejeição central do argumento – que a premissa maior *é provada* no n. 43 e, *nesses termos*, jamais desaprovada.<sup>39</sup>

Scotus faz isso do seguinte modo: a premissa maior é uma premissa verdadeira porque as verdades necessárias ou bem (a) são mediatas, ou (b) são imediatas. Se (b), elas são conhecidas se os seus termos são conhecidos, como em “todo ser humano é um animal

---

<sup>39</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., pp. 25-6, n. 43: “Probatio maioris: illa necessaria aut sunt mediata, aut immediata; si immediata, ergo cognoscuntur cognitis terminis, I *Posteriorum*; si mediata, ergo cum possumus cognoscere extrema, possumus concipere medium inter illa. Et coniungengo illud medium cum utroque extremo, aut habentur praemissae mediatae, aut immediatae; si immediatae, idem quod prius; si mediatae, procedetur cognoscendo medium inter extrema et coniungendo cum extremis, quousque veniamus ad immediata. Ergo tandem deveniemus ad necessaria immediatae, quae intelligimus ex terminis, ex quibus sequuntur omnia necessaria mediata; ergo illa mediata per immediata scire poterimus naturaliter”.

racional”.<sup>40</sup> Conhecidos aqueles termos apenas – conhecidos, é claro, *como tais* –, sabe-se que “ser racional” está necessariamente incluído na definição de “ser humano”. Se (a), a verdade necessária é a conclusão de um silogismo válido, inferida necessariamente, a partir de premissas verdadeiras e necessárias. Que uma verdade necessária como conclusão silogística pode ser conhecida, indica que os termos extremos – embora *não só estes termos* – podem ser conhecidos *como tais*. Se os termos extremos da conclusão podem ser conhecidos, é necessário que se possa conhecer *o termo médio* que permite a união dos mesmos. O teste que avalia se o médio que permite a conclusão é *mesmo* conhecido consiste em formar o silogismo como tal, unindo o termo médio a cada um dos termos extremos, obtendo-se, daí, as premissas. Se da conjugação for obtido (b), o que só pode ser obtido *porque o termo médio é mesmo conhecido*, sabe-se que essa proposição resultante pode ser *compreendida* na medida em que os seus termos são *conhecidos* em si mesmos.

Se da conjugação do médio com um dos termos extremos for obtido novamente (a), sugere-se o mesmo procedimento anterior. Se uma proposição é conhecida como mediata, ou seja, como conclusão silogística necessária, resulta que o médio que permitiu a união dos extremos tem de ser conhecido em si. Se ele for conjugado com ambos os extremos, ter-se-á de chegar a verdades imediatas e, enfim, ao princípio da demonstração. O argumento quer resguardar, segundo (a) ou (b), que, de qualquer modo, proposições imediatas necessárias – naturais – podem ser sempre naturalmente conhecidas. E delas, como

---

<sup>40</sup> São, por isso mesmo, conhecidas *“per se”*, e não pelo conhecimento evidente de uma outra verdade complexa, isto é, *“per aliud”*. Cf. *Ordinatio* I d. 2, p. 1, q. 1-2, p. 131, n. 15: “Igitur propositio per se nota non est exclusiva notitiae terminorum, quia prima principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus, sed excluditur quaecumque causa et ratio quae est extra per se conceptum terminorum propositionis per se notae. Dicitur igitur per se nota, quae per nihil aliud extra terminos proprios, qui sunt aliquid eius, habet veritatem evidentem”. Cf. *Ibidem*, p. 135, n. 21: “Est ergo omnis et sola propositio illa per se nota, quae ex terminis sic conceptis ut sunt eius termini, habet vel nata est habere evidentem veritatem complexionis”. Cf. H. BORAK, “Revelatio et natura in doctrina Duns Scoti”. *Laurentianum*, pp. 415-20.

princípios demonstrativos, podem ser naturalmente deduzidas todas as proposições mediatas necessárias – naturais. Isso é ratificado pelo seguinte raciocínio:

- Considere-se uma proposição do tipo (a): “o ser humano é risível”.

- Se é possível conhecer *distintamente* “ser humano” e “risibilidade”, pode-se então conhecer *distintamente* o termo médio “animal racional”.

- O termo médio, conjugado respectivamente como sujeito e predicado aos extremos da conclusão, forma duas proposições imediatas: “todo animal racional é risível”; “todo ser humano é um animal racional”.

- Destas duas premissas depende a conclusão “todo ser humano é risível”.<sup>41</sup>

A premissa maior do n. 42, *apresentada na forma acima*, é uma verdade lógica para Scotus. Como será visto abaixo, apenas por causa das conseqüências da pressuposição do conhecer impróprio de termos esta mesma premissa pode mudar de significado.

2.2 (Sobre 1.3 e 1.5) O que está em jogo no silogismo do n. 42 é o acesso cognitivo natural a verdades necessárias sobre as substâncias separadas. Se os termos das verdades sobrenaturais podem ser conhecidos naturalmente *como tais*, a premissa menor, como seria no caso de outras proposições não-sobrenaturais, é verdadeira. Importa, pois, especificar o que se deve entender acerca do conhecimento natural dos termos das verdades sobrenaturais. Que esta é a maneira de

---

<sup>41</sup> Cf. LYCHETUS, F. Commentarius. In: DUNS SCOTUS, Johannes. *Opera omnia V.1: Ordinatio prologus. - Ordinatio I d. 7*, p. 21, n. 8: “Exemplum, haec est mediata: *Homo est risibilis*; tum cognoscendo hominem distincte, & *risibile*, distincte, possum cognoscere medium inter *hominem*, & *risibile*: puta *animal rationale*, & coniungendo illud medium cum risibilitate, habeo istam immediatam: *Animal rationale est risibile*, & cum *homine* a parte praedicati, habeo aliam immediatam, scilicet, *Homo est animal rationale*, & sic statim sequitur ista mediata, ergo *homo est risibilis*?”.

decidir a validade do argumento todo já fica indicado na defesa que se faz da premissa menor ainda na objeção à terceira razão de Scotus. Para provar que o intelecto pode conhecer, agora, os termos das verdades sobrenaturais,<sup>42</sup> o raciocínio é o seguinte, conforme o n. 44: (a) o que tem fé e (b) o que não tem fé, quando se contradizem acerca de um artigo da fé (uma verdade sobrenatural), contradizem-se não só sobre nomes (“*de nominibus*”),<sup>43</sup> mas também sobre conceitos (“*de conceptibus*”).<sup>44</sup> Tanto “nomes” (ou mesmo “palavras faladas”, “*voces*”) quanto “*conceptus*” são resultados da operação mental ou do ato intelectual não judicativo da simples apreensão: os primeiros são expressões externas, os segundos são expressões internas.<sup>45</sup> Assim, pode-se entender sobre o que o fiel (*a*) e o infiel (*b*) se contradizem:

- *a* diz “Deus é trino”.

- *b* diz “Deus não é trino”.

- *a* faz uso, ao predicar afirmativamente, não só dos nomes-termos “Deus” e “trino”,<sup>46</sup> mas também dos conceitos-termos “ser Deus” e “ser trino”, ou “deidade” e “trindade”.

---

<sup>42</sup> Isso é o que se propõe na premissa menor do argumento no n. 42.

<sup>43</sup> Ao invés de “nomes”, Scotus refere-se à contradição “pela palavra falada” (“*voce*”), em *Lectura* prol. p. 1, q. un., p. 9, n. 25: “(…), *contradicit ei non tantum voce, quia in eodem generico conceptu errat haereticus quem asserit fidelis; ergo omnia necessaria quae cognoscimus per revelationem, per terminos naturaliter cognoscimus. Et ita probatur minor*”.

<sup>44</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 26, n. 44: “*Probatio minoris principalis, quia habens fidem et non habens contradicentes sibi invicem, non contradicunt de nominibus tantum sed de conceptibus, sicut patet cum philosophus et theologus contradicunt sibi invicem de ista ‘Deus est trinus’, ubi non tantum idem nomen sed eundem conceptum unus negat et alius affirmat; igitur omnem conceptum simplicem quem habet ille habet iste*”.

<sup>45</sup> Cf. OSTDIEK, G. “Faith, language, and theological discourse about God in Duns Scotus”. In: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, p. 604.

<sup>46</sup> Entendo que fazer uso de “nomes-termos” está, aqui, por falar “Deus” e “trino”, isto é, por sinais vocálicos, correlatos aos conceitos “ser Deus” e “ser trino”.

- *b* faz uso, ao predicar negativamente, dos mesmos nomes-termos “Deus” e “trino”, bem como dos mesmos conceitos-termos<sup>47</sup> “ser Deus” e “ser trino”, ou “deidade” e “trindade”.

- todo conceito simples (“*conceptus simplex*”) que *a* tem, como o conceito de “Deus” ou o de “trino”, tem-no também *b*.

- logo, o infiel, como o filósofo (cf. n. 42) que não apela à sobrenaturalidade, mas afirma conhecer as presumidas verdades “sobrenaturais”, afirmando-as até mesmo, tem o mesmo acesso cognitivo natural às verdades sobrenaturais que o fiel e/ou o teólogo.

Num certo sentido, o argumento do n. 44 é correto. Num certo sentido, a premissa menor do argumento do n. 42 é verdadeira.<sup>48</sup> Porém, ela não é verdadeira no sentido em que é rigorosamente exposta por Scotus no n. 42, no intento da conclusão dos filósofos. A distinção que tem de ser feita, antes daquelas feitas por W. E. Mann, é entre termos-conceitos próprios e termos-conceitos impróprios, conhecimento natural de termos-conceitos próprios e conhecimento natural de termos-conceitos impróprios. Tendo sido esclarecida essa distinção entre dois tipos de conhecimento de termos, poder-se-á entender precisamente aquela distinção entre entendimento e compreensão de junções de termos em proposições. Primeiro, deve-se falar de um sentido pelo qual termos conhecidos podem ser impróprios, gerando um conhecimento impróprio *na apreensão e na atividade judicativa*. Na base disso, está a incapacidade de gerar atitudes cognitivas próprias quanto a conceitos que obedecem a uma estrutura formal *explícita*. Ainda que formalmente explícita, ela não é (e não) pode ser cognitivamente satisfeita por meios puramente naturais.

---

<sup>47</sup> “Mas também acerca dos conceitos significados por aqueles nomes, *Deus trino e uno*”, cf. F. LYCHETUS. *Commentarius*, *op. cit.*, p. 21, n. 8: “(...): patet, quia fidelis, & infidelis non contradicunt de ista veritate (puta quod fidelis dicit, quod *Deus est trinus, & vnus*: & infidelis negat) nisi naturaliter cognoscant terminos; quia non disputant de nominibus tantum: sed de conceptibus significatis per illa nomina, *Deus trinus, & vnus*”.

<sup>48</sup> Cf. acima sob 1.4.

2.3 (Sobre 1.4, 1.5 e 1.7) O raciocínio apresentado no n. 44 serve de prova para a afirmação de que a proposição “Deus é trino” é naturalmente conhecida. É claro que esta “*enuntiatio*” afirmativa, como a negativa, deve pressupor que conceitos de algum tipo são formados e conhecidos naturalmente, podendo então aparecer ligados judicativamente. Scotus está de acordo com o conteúdo dessa prova, isto é, que contradizer-se, o que implica necessariamente o juízo, em termos de nomes implica contradizer-se em termos de conceitos – sob pena de que ambos os termos da contradição tenham o mesmo significado. Os conceitos do tipo de proposição envolvida são os conceitos do sujeito “Deus” e de propriedades próprias predicadas dele, como “ser trino”. O que não está dado é que tanto o conceito próprio da substância imaterial “Deus” quanto o das “propriedades próprias” podem ser naturalmente obtidos, seja pelo crente, seja pelo não crente, e como tais empregados num juízo. A possibilidade de fazer uso dos termos “Deus” e “trino”, em cada uma das predicções *a* e *b*, não depende da possibilidade de conhecer os conceitos próprios “ser Deus” ou “deidade” e “ser trino” ou “trindade”, o que *pode* justamente implicar que não estão sendo compostos conceitos próprios.

Quando nego ou afirmo o verbo ser como cópula, em *a* e *b*, a condição de possibilidade de tal juízo – a segunda atividade do intelecto<sup>49</sup> – é de algum modo um conhecimento de termos-conceitos simples, na linguagem natural, através de uma apreensão simples – a primeira atividade do intelecto –, mas que podem não ser conceitos simples (ou: incomplexos)<sup>50</sup> próprios.<sup>51</sup> Na objeção em questão, sugere-se

---

<sup>49</sup> Cf. Lychetus, F. Commentarius. In: Duns Scotus, Johannes. *Opera omnia* XII (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639) *Quaestiones quodlibetales* q. 14, p. 351, n. 3: “(...), quod intellectus secundum Philosophum 3. de Anima habet duplicem operationem, scilicet intelligentiam simplicium, & intelligentiam complexorum, scilicet componere, & diuidere intellecta, & prima potest esse sine secunda, & non econuerso”.

<sup>50</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., pp. 37-8, n. 61.

<sup>51</sup> Cf. *Quaestiones quodlibetales* q. 14, p. 350, n. 4: “(...): quia fidelis & infidelis contradicentes sibi de hac propositione: *Deus est trinus, & vnus*: non tantum contradicunt sibi de nominibus, sed de conceptibus: quod non esset, nisi vterque in intellectu suo haberet conceptum terminorum”.

que tanto teólogos quanto filósofos podem, em proposições imediatas *acerca* do que é próprio das substâncias separadas, conhecer naturalmente tais proposições como verdadeiras ou falsas, pois podem conhecer os seus termos como conceitos simples *não-próprios* do tipo “ser Deus” e “ser trino”. Precisamente isso significa dizer que ambos podem conhecer tais proposições *sob a mesma base conceitual*.<sup>52</sup> O teólogo, ver-se-á, está numa posição epistêmica mais justa, pois defende a atitude de crer, sabendo que, dada a natureza dos conceitos, pode, na melhor das hipóteses – isto é, em se acrescentando algum princípio externo de autoridade relevante e/ou algum princípio interno de verossimilhança – *apenas crer*. Diante de proposições cuja base conceitual é notadamente inadequada para preencher condições formais que o teólogo sabe explicitar filosoficamente, crer pode ser a única atitude epistêmica adequada. Que a idéia de conceitos impróprios faz sentido com base numa comparação com a estrutura formal de conceitos próprios, podendo aqueles ser reconhecidos ainda quando nomes estão supostamente para conceitos próprios, deve ser mostrado agora.

2.4 (Sobre 1.4, 1.5 e 1.7) Scotus, no n. 45, propõe que se considere o seguinte sobre as verdades imediatas das substâncias separadas:<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> MacINTYRE, A. “Is understanding religion compatible with believing?”, in: M. CAHN, S. (ed.), *Philosophy of religion*, pp. 361-79, constrói um argumento sobre o entendimento de conceitos teísticos por parte do crente e do cético em que, ao final, estes não partilham de aceção comum, assim como não o fazem o antropólogo ocidental e os membros do grupo Azande acerca da inteligibilidade de asserções fático-causais. Scotus não pensa em nenhuma forma de imunidade (kierkegaardiana) “*ab aexterno*” do crente, mesmo porque o entendimento de conceitos não é o mesmo que a aceitação de proposições, e também razões de aceitação de proposições não são o mesmo que, no caso de proposições religiosas, estar integrado desde sempre a certas visões de mundo – como a do mundo suficientemente cristianizado e a do secularismo.

<sup>53</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., pp. 26-7, n. 45: “- Ad istud respondeo. De substantiis separatis sunt aliquae veritates immediatae. Accipio tunc aliquam veritatem talem primam et immediatam, et sit *a*. In illa includuntur multae

- *a* é uma verdade primeira e imediata de uma substância separada (a saber, da primeira substância separada):

(1) *a*. “Deus é trino”.

A verdade imediata *a* inclui muitas verdades mediatas, como, por exemplo, todas as que enunciam particularmente (“*particulariter*”) algo comum ao predicado (“*communia ad praedicatum*”) do que é comum ao sujeito (“*de communibus ad subiectum*”). Claro está, ao menos, que da proposição singular imediata “Deus é trino” só podem ser tiradas proposições que enunciam particularmente, e jamais universalmente. A passagem acima, por isso mesmo, não é, em absoluto, clara. Proponho que ela seja dividida em dois problemas de entendimento:<sup>54</sup> primeiro, (a) o que significa enunciar particularmente do que é comum ao sujeito e, em segundo lugar, (b) o que significa, ali, algo comum ao predicado.

No caso de (a), o que é comum ao sujeito “Deus”, em “Deus é trino”, pode ser conhecido quando são abstraídos do termo-conceito “ser Deus” ou “deidade” termos-conceitos que lhe são necessariamente comuns, como, por exemplo, “substância” e “ente”. A partir disso, podem ser obtidas certas verdades mediatas, enunciadas em particular.

---

veritates mediatae, puta omnes quae enuntiant particulariter communia ad praedicatum de communibus ad subiectum; dicantur, *b, c*”.

<sup>54</sup> Cf. LYCHETUS, F.. Commentarius. In: DUNS SCOTUS, Johannes. *Opera omnia V.1: Ordinatio prologus...*, pp. 21-22, n. 10: “Et nota, quod dicit Doctor, quod huiusmodi propositiones mediatae, sumptae ab aliqua singulari immediata, enunciant particulariter, id est, tantum sunt particulares: quia ab vna immediata singulari, non potest inferri vna mediata vniuersalis. Modo applicando ad propositum, supponamus quod haec sit immediata, *Deitas est trina, & una*, & isti termini sunt nobis naturaliter ignoti, & per consequens & ipsa propositio. Ab ista immediata possunt accipi multae mediatae, modo praexposito, puta abstrahendo a Deitate substantiam, vel ens, quae sunt communia illi: & similiter ab hac Trinitate singulari, abstrahendo Trinitatem in communi: tunc possunt formari multae propositiones mediatae, vt haec, *Aliquod ens est trinum, & unum*, vel *Aliqua substantia est trina & una*. Et quia immediata est nobis naturaliter ignota, sequitur quod omnes mediatae sint nobis naturaliter ignotae, cum notitia illarum dependeat a notitia propositionis mediatae. Et sic litera clara est”.

Elas estão “imediatamente” incluídas, como inferiores, na verdade imediata “Deus é trino”:<sup>55</sup>

- “Alguma substância é Deus”.

- “Algum ente é Deus”.

No caso de (b), predica-se do comum ao sujeito enunciado em particular aquilo que é comum ao predicado da proposição singular “Deus é trino”. Falar do comum ao predicado “trino” faz sentido porque, na proposição “Deus é trino”, pressupõe-se estar realizada uma predicação em singular de uma propriedade que diz respeito somente ao objeto singular “Deus”. Naquela proposição, tem-se a predicação em singular por causa do termo-sujeito e por causa do termo-predicado: “este Deus ou esta Deidade é este Trino ou esta Trindade”. O que é comum a “este Trino” ou a “esta Trindade” é o termo comum “ser trino” ou “trindade”. Quando de um número tomado em sentido próprio, o qual, *no argumento correspondente que se encontra em Quodl.* q. 14, n. 3, é definido por Scotus em princípio como quantidade discreta,<sup>56</sup> é abstraída a razão do seu próprio ser discreto (“*rationem propriae discretionis*”), pode-se exatamente *através desta razão determinada* – da razão determinada do número três em sentido próprio – obter um conceito como o conceito de trindade ou de *ser trino e uno*.<sup>57</sup> A partir da proposição *a*, portanto, resultam duas verdades mediatas, a saber, *b* e *c*:

(2) *b*: “alguma substância é trina”.

(3) *c*: “algum ente é trino”.

---

<sup>55</sup> Cf. *Lectura* prol. p. 1, q. un., p. 10, n. 26: “(...), in isto immediate vero includuntur vera mediata ut inferiora isti, quae nata sunt sciri ex isto immediato”.

<sup>56</sup> Eu não creio que esta corresponda à definição scotista de número em sentido estrito; cf. A. G. MANNO. *Introduzione al pensiero di Giovanni Duns Scoto*, pp. 79-90 (Capítulo VI – “Le matematiche in Scoto”).

<sup>57</sup> Cf. *Quaestiones quodlibetales* q. 14, p. 351, n. 3: “Consimiliter abstrahendo a numero proprie accepto: qui scilicet est quantitas discreta: rationem propriae discretionis; haberi potest conceptus eius, quod est Trinitas: (...)”.

Até aqui, não se mostrou efetivamente o que são conceitos impróprios, uma vez que tampouco se ofereceu definição da estrutura formal de conceitos próprios. Mostrou-se, sim, o que se conhece elementarmente, em geral e mesmo pré-filosoficamente de conceitos como “Deus” e “trino”.<sup>58</sup> Para que sirvam em proposições que estão numa contradição, os nomes-termos “Deus” e “trino” são, minimamente, tais conceitos-termos indicados, a todo e qualquer um. Embora ainda não se tenha definido por que tais conceitos associados a tais nomes são impróprios, já se conclui que tipo de conhecimento podem produzir. *Presupõe-se*, para tanto, uma definição dos conceitos próprios associados a tais nomes, mesmo que o tipo de atitude cognitiva que tais proposições podem, *por si mesmas*, legitimamente gerar, independa de que se saiba o que seriam tais conceitos próprios para aqueles nomes. Scotus procura determinar de que modo as proposições mediatas *b* e *c* podem possuir evidência:<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> Evidentemente, é possível obter um conhecimento filosófico mais adequado do conceito de Deus, pressupondo-se a sua estrutura formal, ainda que o conhecimento obtido resultasse, ao final, igualmente impróprio. Refletindo sobre o nome próprio “Deus” e de como ele, introduzido no discurso por meio de descrições, deve ter um referente para que seja usado significativamente em proposições como “Deus existe”, P. ZIFF, “About ‘God’”. In: M. CAHN, S. (ed.), *Philosophy of religion*, pp. 203-4, faz uma diferenciação útil para o meu uso de conceitos “mínimos” e “pré-filosóficos” e conceitos “filosóficos” de Deus. Para Paul Ziff, sendo necessário especificar o conjunto relevante de condições associadas ao nome e determinar então se algo satisfaz as condições do conjunto, devendo as condições ser inteligíveis e devendo o conjunto de condições ser consistente, toma que as condições associadas ao nome “Deus” no grupo teístico cristão são (a) não-problemáticas (ser um ente, uma pessoa, um pai, um filho, um criador, justo, bom, etc.) e problemáticas (ser onipotente, onisciente, eterno, criador do mundo, não espaço-temporal, um espírito, a causa de si, etc.).

<sup>59</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 27, n. 45: “Ista vera mediata non habent evidentiā nisi ex aliquo immediato. Igitur non sunt natae sciri nisi ex isto immediato intellecto. Si igitur aliquis intellectus possit intelligere terminos *b* et componere eos ad invicem, non autem possit intelligere terminos *a* nec per

- Como verdades mediatas, *b* e *c* só possuem evidência a partir de uma verdade imediata da qual são deduzidas, a saber, da proposição *a*.

- Logo, *b* e *c* são aptas a ser conhecidas com evidência *somente* a partir da intelecção da verdade imediata da qual recebem evidência.

- Com base nas últimas duas premissas, se um intelecto *n* puder inteligir os termos-conceitos de *b*, a saber, os termos-conceitos de “alguma substância é trina”, de modo que os conjugue numa proposição, mas não puder inteligir os termos-conceitos de *a*, a saber, os termos-conceitos da proposição singular imediata “Deus é trino”, e, pois, tampouco conhecer com evidência a verdade imediata primeira *a*, tem-se o seguinte resultado:

(4) A verdade mediata *b* é uma proposição neutra ao intelecto *n*. Uma proposição neutra é uma proposição que é, em si, como uma ligação significativa de sujeito e predicado através da cópula que afirma ou que nega, verdadeira ou falsa,<sup>60</sup> mas cujo valor de verdade

---

consequens ipsum *a*, *b* erit intellectui suo propositio neutra, quia nec nota ex se nec ex immediata, quia illa, per positum, non est nota”.

<sup>60</sup> No tocante à tradição aristotélico-boeciana, a expressão “*propositio*” (“proposição”) corresponde em geral, na lógica medieval, à “*oratio enunciativa*” (“enunciação”), para a qual vale a seguinte definição: “A proposição é uma oração [no sentido de enunciação] que mostra o verdadeiro ou o falso”. Cf. A. de LIBERA und B. MOJSISCH, Satz - II. “Mittelalter”. In: RITTER, J. und GRÜNDER, K. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 8, p. 1182-6; G. NUCHELMANS, “Proposition”. In: RITTER, J. und GRÜNDER, K. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7, p. 1510: “A fórmula “*oratio verum falsumve significans*” pode então ser interpretada de tal modo que uma proposição escrita, falada ou composta de imagens de palavras significa uma proposição puramente mental que é ou bem verdadeira ou falsa. Onde se chega realmente é à questão de que modo a proposição puramente mental significa algo verdadeiro ou falso”. Cf. Sanctus THOMAS AQUINATIS, *In libros Peri hermeneias expositio*, in: Sanctus THOMAS AQUINATIS, *Commentarium S. Thomae in Aristotelis libros Peri hermeneias et Posteriorum analyticorum - expositio*, lect. VII 83[2] p. 35: “Ubi considerandum est quod Aristoteles mirabili brevitate usus, et divisionem *orationis* innuit in hoc

permanece desconhecido ao intelecto. O intelecto, então, suspende (e deve suspender), *por sua relação com ela mesma*, o juízo sobre ela: esta proposição não é uma proposição judicativa<sup>61</sup> da potência cognitiva que liga os termos-conceitos da proposição.<sup>62</sup> De “alguma substância é trina” o intelecto *n* não pode dizer se é verdadeira ou falsa.

- Isso se pode concluir porque as verdades mediatas *b* e *c* não são nem conhecidas a partir de si nem a partir de uma proposição imediata, isto é, a proposição imediata *a*, dado que o intelecto *n* não conhece *a*.

O que foi dito em (4) se aplica ao intelecto humano, no presente estado. Ele pode formar e possuir determinados conceitos comuns (“*conceptus communes*”) de uma substância separada singular, como os conceitos já utilizados, a saber, “substância”, “ente”, “ser trino”, etc. Porém, mesmo que sejam conceitos comuns *adequados*, ainda assim não são necessariamente *próprios* a Deus, dadas as características formais desses últimos. Se são aqueles os únicos que podem ser *naturalmente obtidos*, é uma conclusão filosófica a não-existência de um conhecimento natural adequado das proposições teológicas.

2.5 (Sobre 1.5, 1.6 e 1.7) É conveniente precisar, pois, o que Scotus entende por *conceitos comuns* de uma substância separada singular, tal como Deus. Todo conceito é um significado que pode se ligar a um nome.<sup>63</sup> Um conceito é (como uma “*similitudo rei*” e as “*passiones animae*”)

---

quod dicit: *Non omnis oratio est enunciativa*, et definitionem enunciationis in hoc quod dicit: *Sed in qua verum vel falsum est*; ut intelligatur quod haec sit definitio enunciationis: *Enunciatio est oratio, in qua verum vel falsum est?*

<sup>61</sup> Cf. MARITAIN, J. *Éléments de Philosophie II - L'ordre des concepts I. - Petite logique (logique formelle)*, pp. 109s. 122s.

<sup>62</sup> Cf. WOLTER, A. B. “Duns Scotus on the necessity of revealed knowledge”, Introduction and Translation of the Prologue of the Ordinatio of John Duns Scotus Part I, *op. cit.*, nota 66, p. 254.

<sup>63</sup> Cf. WOLTER, A. B. *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, p. 41. Cf. *In libros Elenchorum quaestiones* q. 15, p. 236, n. 6: “Ad quaestionem dicendum, quod quantum est ex parte vocis significantis, non est possibile vocem significare vnum per prius, & reliquum per posterius. Nam *significare est aliquid intellectui repraesentare*, quod ergo significatur, ab intellectu

uma expressão interna de uma atividade espiritual, a saber, a “*simplex apprehensio*” de um objeto. O conceito é, portanto, um “*terminus incomplexus*”.

Um conceito *simples* é o resultado de uma apreensão simples. Conceitos próprios *naturais* de Deus são, porém, resultado de uma atividade sintética do intelecto. Neles, encontram-se, numa espécie de síntese, dois ou mais conceitos simples, uma vez que eles são “*conceptus conclusi per modum complexionis*”,<sup>64</sup> isto é, *conceitos compostos* com base em conclusões de demonstrações “*quia*”, como “algum ente é primeiro”, “algum ente é incausado”, etc.,<sup>65</sup> cujo sujeito contém um elemento positivo que é *comum* a Deus e às criaturas.<sup>66</sup> Portanto, há, nos conceitos *humanos* próprios *naturais* de Deus, sempre um elemento simples abstraído dos objetos sensíveis através do intelecto ativo e da imagem sensível que é univocamente predicável de Deus e das criaturas em comum. Este elemento é o conceito de ente enquanto ente,

---

concipitur. Sed omne quod ab intellectu concipitur, sub distincta, & determinata ratione concipitur, quia intellectus est quidam actus, & ideo quod intelligit ab alio distinguit. Omne ergo quod significatur, sub distincta ratione, & determinata significatur”. Cf. também D. PERLER, “Duns Scotus’s philosophy of language”, In: WILLIAMS, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, p. 163-71.

<sup>64</sup> Cf. WOLTER, *op. cit.*, p. 45. Cf. *Collationes parisienses* coll. XIII p. 378, n. 4: “Dico quod conceptus conclusi per modum complexionis conueniunt Deo, nec conueniunt creaturae; huiusmodi sunt conceptus compositi, non autem simplices conceptus; cuiusmodi sunt conceptus entis, boni, &c. Nam tales conceptus dicuntur vniuocae de Deo, & creatura”.

<sup>65</sup> Cf. LYCHETUS, F. *Commentarius*, *op. cit.*, p. 83, n. 2.

<sup>66</sup> Cf. WOLTER, *op. cit.*, pp. 44-5. Este é a primeira da dupla primazia do ente enquanto ente, a saber, a primazia da comunidade ou da comunidade quidditativa. Em tudo o que é, a entidade ou a propriedade necessária de ser é a primeira realidade que está ali contida. Cf. M. OROMÍ. Introducción general. In: DUNS ESCOTO, Juan *Obras del Doctor Sutil*, p. 65. Cf. *Ordinatio* I d. 3, p. 1, q. 3, p. 85, n. 137.

transcendental em relação a todas as determinações categoriais, juntamente com os conceitos transcendentais convertíveis com ele.<sup>67</sup>

A partir disso, podem ser definidos processos através dos quais o conceito de Deus como ente é preenchido com outros conceitos especiais – de “perfeições não-qualificadas”<sup>68</sup> –, obtidos através de demonstrações, tais como “primeiro”, “sumo”, “infinito”, etc.,<sup>69</sup> de maneira que não só o objeto “Deus” é apreendido através de conceitos próprios, mas também os conteúdos formais dos conceitos transcendentais se mostram predicáveis quiditativamente, num certo grau de perfeição, exclusivamente de Deus.<sup>70</sup> Porém, precisar o caráter de *apropriabilidade* desses conceitos significa dizer que um conceito próprio ou “*ratio*” própria de Deus – como “sumo ente” – é próprio a ele *apenas de determinado modo*. Ainda que os seus elementos, dado que não se opõem, possam ser apreendidos num único ato simples do intelecto,<sup>71</sup> eles são – a saber, um “*quid*” e um “*quale*” – ainda sempre

---

<sup>67</sup> Cf. *Ordinatio* I d. 3, p. 1, q. 3, p. 18, n. 26; cf. *Ibidem*, p. 86-7, n. 139. Cf. GILSON, E. “Sur la composition fondamentale de l’etre fini”. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, vol. II, p. 186; Luis A. DE BONI, “Como alguém que vê à luz da vela” In: DE BONI, L. A. (org.), *Finitude e transcendência*, p. 388s.

<sup>68</sup> Cf. MANN, W. E. “Duns Scotus on natural and supernatural knowledge of God”. In: WILLIAMS, T. (ed.), *op. cit.*, pp. 248-9.

<sup>69</sup> Cf. WOLTER, *op. cit.*, p. 44; ALLUNTIS, F. “Demonstrability and demonstration of the existence of God”. In: K. RYAN, J. and M. BONANSEA, B. (eds.), *John Duns Scotus, 1265-1965*, p. 139s. Cf. *Quaestiones quodlibetales* q. 14, pp. 350-1, n. 3: “Breuiter dico, quod quodcunq; transcendens per abstractionem a creatura cognita, potest in sua indifferentia intelligi: & tunc concipitur Deus quasi confuse, sicut animali intellecto, homo intelligitur. Sed si tale transcendens in communi intelligitur sub ratione alicuius specialioris perfectionis, puta summum, vel primum, vel infinitum; iam habetur conceptus sic proprius, quod nulli alij conuenit”. Cf. recentemente J. F. ROSS and T. BATES, “Duns Scotus on natural theology”. In: WILLIAMS, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, p. 195-219, especialmente p. 209-19.

<sup>70</sup> Cf. I. ZIELIŃSKY, “Möglichkeit und Grenzen der natürlichen Erkenntnis Gottes bei Johannes Duns Scotus”. *Wissenschaft und Weisheit*, p. 24s.

<sup>71</sup> Cf. *Quaestiones quodlibetales* q. 14, p. 351, n. 4: “Tertio potest idem ostendi, quia abstractio entis ab hoc ente, & summi ab hoc summo in sensibilibus est

separáveis e universais.<sup>72</sup> Os conceitos compostos sintéticos “sumo ente”, “sumo bem”, “ente necessário de si”, “ente infinito”, etc., são, *por causa dos elementos universais separáveis*, os assim chamados “conceitos comuns” de Deus.<sup>73</sup>

O conceito quidditativo naturalmente obtido que tem “precedência explanatória” sobre todos os conceitos naturais adequados de Deus é o conceito de ente infinito.<sup>74</sup> Do processo imaginativo para formação e fundamentação da inteligibilidade do conceito de ente infinito, Scotus julgou obter um modo especial de definir Deus: “ente infinito” é “para nós” o (a) conceito próprio e (b) não-contraditório da essência de Deus. A máxima apropriabilidade de “ente infinito” se verifica na sua construção como “infinitude intensiva” atual da entidade, em desenvolvimento do conceito aristotélico de “infinitude quantitativa” potencial.<sup>75</sup> A partir disso, “ente infinito” é entendido como um modo intrínseco de entidade de uma dada realidade.<sup>76</sup> Em diferença aos conceitos de naturezas abstraídas

---

naturalis, & ista duo sibi coniuncta non habent repugnantiam: propter quod ratio ista, *ens summum*, non est ratio in se *falsa*, sicut loquitur Philosophus 5. *Metaphys. cap. de Falso*, quod illa ratio est in se falsa, cuius partes includunt repugnantiam, & illa non potest concipi aliquo actu simplici intellectus: & per oppositum, ista, *ens summum*, potest vno actu concipi: quia alterum istorum non repugnat alteri”.

<sup>72</sup> Cf. WOLTER, *op. cit.*, p. 82.

<sup>73</sup> Ainda que ele seja um conceito simples, o conceito de “ente” é, naturalmente, também um conceito universal, sob o qual o objeto da teologia seria conhecido em comum. Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 105-6, n. 158; *Collationes parisienses* coll. XIII, p. 378, n. 5.

<sup>74</sup> Cf. E. MANN, W. E. “Duns Scotus on natural and supernatural knowledge of God”. In: WILLIAMS, T. (ed.), *op. cit.*, p. 248-51.

<sup>75</sup> Cf. *Quaestiones quodlibetales* q. 5, n. 2-4. Cf. F. J. S. CATANIA, “John Duns Scotus on *Ens Infinitum*”. *The American Catholic Philosophical Quarterly*, pp. 37-41; A. B. WOLTER, “An Oxford dialogue on language and metaphysics”. *The Review of Metaphysics*, p. 331s.; L. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens*, pp. 385-7; *Idem*, *Scientia transcendens*, p. 110s.

<sup>76</sup> Cf. F. J. S. CATANIA, “John Duns Scotus on *Ens Infinitum*”, *op. cit.*, p. 42s. Cf. *Ordinatio* I d. 8, p. 1, q. 3.

comuns a Deus e às criaturas, mesmo quando “ente infinito” aponta para a relação ontológica transcategorial de ente e infinitude,<sup>77</sup> isso não significa que a infinitude seja, como uma “*perfectio simpliciter*”, comum a Deus e às criaturas. Antes, ela, como parte de um transcendental disjuntivo, é um modo ontológico de “intensidade” da realidade de Deus apenas.<sup>78</sup> Exatamente assim, fixando o grau de perfeição ontológica predicável, “ente infinito” define todos os conceitos atributivos de Deus.<sup>79</sup> Além disso, “ente infinito” é (c) mais simples que todo outro conceito de Deus. O motivo disso, mais uma vez, reside em que “infinito” não é uma propriedade do ente ou daquilo do que ele é dito, mas um grau ontológico interno de entidade.<sup>80</sup> Quando se diz “ente infinito”, não se diz naturalmente um conceito como-que-acidental – a partir do sujeito “ente” e da propriedade “infinito” –, mas sim um conceito quiditativo positivo do sujeito (“*conceptus per se subiecti*”)

---

<sup>77</sup> Cf. *Ordinatio* I d. 8, p. 1, q. 3, p. 205-6, n. 113: “Respondeo. Ens prius dividitur in infinitum et finitum quam in decem praedicamenta, quia alterum istorum, scilicet ‘finitum’ est commune ad decem genera; ergo quaecumque conveniunt enti ut indifferens ad finitum et infinitum, vel ut est proprium enti infinito, conveniunt sibi non ut determinatur ad genus sed ut prius, et per consequens ut est transcendens et est extra omne genus”.

<sup>78</sup> Cf. HONNEFELDER, L. *Scientia transcendens*, p. 109.

<sup>79</sup> Cf. *Ordinatio* I d. 8, p. 1, q. 3, p. 206, n. 113: “Quaecumque sunt communia Deo et creaturae, sunt talia quae conveniunt enti ut est indifferens ad finitum et infinitum: ut enim conveniunt Deo, sunt infinita, - ut creaturae, sunt finita; ergo per prius conveniunt enti quam ens dividatur in decem genera, et per consequens quodcumque tale est transcendens”. Cf. Francis J. S. CATANIA, “John Duns Scotus on *Ens Infinitum*”, *op. cit.*, pp. 43-4. 48-9.

<sup>80</sup> Cf. *Ordinatio* I d. 8, p. 1, q. 3, p. 206, n. 113: “Iste enim est simplicior quam conceptus entis boni, entis veri, vel aliorum similium, quia ‘infinitum’ non est quasi attributum vel passio entis, sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, (...)”. Cf. *Ordinatio* I d. 2, p. 1, q. 1-2, p. 212, n. 142: “Breviter respondeo ad argumentum, nam quaelibet entitas habet intrinsecum sibi gradum suae perfectionis, in quo est finitum si est finitum et in quo infinitum si potest esse infinitum, et non per aliquid accidens sibi”.

num certo grau (infinito) de perfeição.<sup>81</sup> Ainda assim, “ente infinito” não é um “*conceptus simpliciter simplex*”. Afinal, o conceito de ente infinito permanece sendo um conceito próprio-sintético, construído – não deduzido – pelo intelecto humano, isto é, obtido através de afirmações e negações “do significado central de infinitude” na matemática, no tocante à infinitude quantitativa.<sup>82</sup> Este e os demais conceitos naturais próprios de Deus não são positivamente próprios a Deus, tal que, como um conceito “*simpliciter simplex*”, expressem a singularidade de Deus. Um conceito “absolutamente simples” resulta de uma apreensão intelectual simples e não pode ser posteriormente analisado, como se, repartido o conceito em dois conceitos mais simples, pudesse ser verificado que um conceito é determinável e o outro é determinante.<sup>83</sup> Um conceito simples de Deus seria absolutamente não-redutível, não-composto e conhecível apenas de modo imediato, sem movimento espiritual.<sup>84</sup> Deus como “este ente” ou “esta essência” é um conceito

---

<sup>81</sup> Cf. *Ordinatio* I d. 3, p. 1, q. 1-2, p. 40, n. 58: “(…), ita quod dico ‘infinitum ens’, non habeo conceptum quasi per accidens, ex subiecto et passione, sed conceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis, - sicut albedo intensa non dicit conceptum per accidens sicut albedo visibilis, immo intensio dicit gradum intrinsecum albedinis in se. Et ita patet simplicitas huius conceptus ‘ens infinitum’”.

<sup>82</sup> Cf. F. J. S. CATANIA, “John Duns Scotus on *Ens Infinitum*”, *op. cit.*, p. 44; A. GHISALBERTI, “*Ens infinitum* e dimostrazione dell’esistenza di Dio in Duns Scoto”. In: HONNEFELDER, L., DREYER, M. and WOOD, R. (eds.), *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*, p. 425. Cf. *Quaestiones quodlibetales* q. 5, n. 2-4.

<sup>83</sup> Cf. *Ordinatio* I d. 3, p. 1, q. 1-2, p. 49, n. 71: “- Quantum ad primum, praemitto duo, - quorum primum est quod conceptus ‘simpliciter simplex’ est qui non est resolubilis in plures conceptus, ut conceptus entis vel ultimae differentiae. Conceptum vero simplicem sed ‘non-simpliciter simplicem’ voco, quicumque potest concipi ab intellectu actu simplicis intelligentiae, licet posset resolvi in plures conceptus, seorsum conceptibiles”. Cf. A. B. WOLTER, *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, p. 81.

<sup>84</sup> Cf. *Lectura* I d. 2, p. 1, q. 1-2, p. 118-9, n. 24: “Praeterea, tertio arguitur. Ad cuius intellectum primo sciendum est quod est aliquis conceptus simpliciter simplex et aliquis non simpliciter simplex. Ille est conceptus simpliciter simplex

absolutamente simples; como “ente infinito”, é um “objeto formal” da intuição.<sup>85</sup>

O teólogo pode ter à disposição recursos filosóficos para precisar o que seriam conceitos formalmente adequados dos seus objetos de conhecimento. Daí, parece possível verificar se os conceitos *obtidos*, e para os quais se associam virtualmente os mesmos nomes que se vinculariam aos conceitos próprios, são mesmo conceitos próprios, ou não.<sup>86</sup> Dadas as estruturas formais de conceitos próprios e impróprios – sejam esses últimos pré-filosóficos ou filosoficamente assegurados (e próprios *no limite!*) – para os objetos do conhecimento teológico, é filosoficamente verificável que o ser humano não satisfaz naturalmente, em suas atividades cognitivas, as características de conceitos teológicos próprios. O teólogo que Scotus configura sabe disso rigorosamente; por isso mesmo, ele resguarda uma atitude epistêmica mais devida face a proposições teológicas estritas.

2.6 (Sobre 1.5, 1.6 e 1.7) Assim, a exposição do contra-argumento de Scotus, na primeira parte do Prólogo (cf. n. 45), pode continuar:<sup>87</sup>

---

qui non reducitur in priorem aut simpliciozem, nec omnino in plures conceptus resolvitur, sicut est conceptus entis et conceptus ultimae differentiae. Conceptus autem non simpliciter simplex est ille qui licet apprehenditur sine affirmatione et negatione, tamen resolvitur in plures conceptus quorum unus potest concipi sine alio, ut est conceptus speciei in genus et differentiam resolubilis. (...); sed non sic in simplicibus, quia vel totum ibi apprehenditur vel nihil”.

<sup>85</sup> Cf. GRAJEWSKI, M. J. *The formal distinction of Duns Scotus*, p. 86.

<sup>86</sup> Segundo o estudo de D. PERLER, “Duns Scotus’s philosophy of language”. In: WILLIAMS, T. (ed.), *op. cit.*, pp. 179-80, com base em *Ordinatio* I d. 22, q. un., verificar-se-ia, aqui, um terceiro tipo de nomear algo: pode-se nomear uma coisa se há um entendimento da coisa a ser nomeada, mas aquele mesmo é baseado num conceito vago. Há conseqüências semânticas instigantes, cf. *Ibidem*, p. 181s., nos pressupostos desta teoria.

<sup>87</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., n. 45, p. 27: “Ita est de nobis, quia conceptus quosdam communes habemus de substantiis materialibus et immaterialibus, et illos possumus ad invicem componere; sed istae complexiones non habent

- O intelecto humano é capaz de compor tais conceitos (os conceitos comuns “teísticos”) em proposições.

- As composições (“*complexiones*”) de tais conceitos *comuns* não possuem evidência, porém, senão a partir de uma verdade imediata, como a proposição *a*, a qual trata de um determinado sujeito sob conteúdos conceituais *próprios-singulares*.

- O intelecto humano não conhece a quiddidade, isto é, a essência singular de Deus que é tratada pela verdade imediata, sob razões próprias e especiais.

- Logo, o intelecto humano não possui nenhum conhecimento estrito de verdades gerais (“*veritates generales*”)<sup>88</sup> sobre conceitos gerais (“*de conceptibus generalibus*”),<sup>89</sup> na medida em que eles são conceitos gerais que estão por um sujeito singular em si desconhecido e por um predicado singular em si desconhecido.

O conhecimento de Deus sob a forma “natural” não é conhecimento estrito, ou, não é conhecimento de seus atributos próprios. Dizer isso requer um certo cuidado! Eu posso ter conhecimento estrito, particularmente se aceito certas formas de demonstração *quia* sobre a existência de Deus, de proposições compostas de certos conceitos comuns próprios (próprios *no limite!*) como “alguma substância é um ente infinito”. Isso, contudo, não é um conhecimento teológico próprio, do que é próprio de Deus *formalmente* (sua simplicidade ontológica absoluta) e no tocante a propriedades teológicas intrínsecas e extrínsecas (ser trino, ser pessoal, ser criador, etc.).<sup>90</sup> A exposição de dois tipos de conhecimento de termos e, pois, de

---

evidentiam nisi ex veris immediatis quae sunt de illis quidditatibus sub ratione earum propria et speciali, sub qua ratione non concipimus illas quidditates, et ideo nec scimus illas veritates generales de conceptibus generalibus”.

<sup>88</sup> Possivelmente, elas significam o mesmo que as composições enunciadas “*particulariter*” ou que as complexões de conceitos comuns.

<sup>89</sup> Aqui, significam o mesmo que conceitos comuns.

<sup>90</sup> É inequívoco que filósofos medievais como Tomás de Aquino e Duns Scotus buscaram definir de que modo termos descritivos possuem sentido especial quando aplicados a Deus. Nisso, evidencia-se que, para eles, a

dois tipos de conhecimentos compostos, sem a qual a distinção acentuada por W. E. Mann entre “entender” e “compreender” proposições (teológicas ou não-teológicas) não pode ser assimilada, precisa, assim, apenas de um último refinamento: a sua validação no âmbito da formação e do conhecimento de termos-conceitos puramente naturais em geral.

2.7 (Sobre 1.5, 1.6 e 1.7) O raciocínio apresentado a partir de (4),<sup>91</sup> em que se demonstra que uma proposição mediata como “alguma substância é trina”, dada a diferença entre conceitos próprios e impróprios a Deus, só pode ser, sob o seu conteúdo “naturalizado”, neutra ao intelecto humano, é ratificado pelo seguinte exemplo (n. 46):<sup>92</sup>

(a) - Suponha-se que seja impossível a alguém conceber o triângulo – a figura primeira, que é ligada por três linhas e cuja soma dos ângulos é igual a dois ângulos retos – sob a sua razão própria.

(b) - Suponha-se que este mesmo possa abstrair do quadrado a definição de figura e concebê-la. O intelecto, com isso, ganha

---

linguagem religiosa cristã deve possuir sentido cognitivo, em diferença a análises contemporâneas que trataram a linguagem religiosa como compreensível somente no tocante às suas funções não-cognitivas; cf., p. ex., J. HICK, *Philosophy of religion*, p. 78-93; F. FERRÉ, *Language, logic and God*, pp. 105-145.

<sup>91</sup> Cf. acima sob 2.5.

<sup>92</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., n. 46, p. 27-8: “Exemplum: si impossibile esset alicui concipere triangulum sub propria ratione, posset tamen abstrahere a quadrangulo rationem figurae et eam concipere, impossibile esset etiam sibi concipere primitatem ut est propria passio trianguli, quia sic non concipitur nisi ut abstrahitur a triangulo; posset tamen primitatem abstrahere ab aliis primitatibus, puta in numeris. Iste intellectus licet posset formare compositionem hanc ‘aliqua figura est prima’, quia terminos eius potest apprehendere, tamen illa compositio formata erit sibi neutra, quia ista est mediata, inclusa in ista immediata ‘triangulus est sic primus’; et quia hanc immediatam non potest intelligere, quia nec terminos eius, ideo non potest mediatam scire, quae ex hac immediata tantum habet evidentiam”.

conhecimento do conceito de figura enquanto comum ao quadrado e ao triângulo.<sup>93</sup>

(c) - A este intelecto seria, porém, igualmente impossível conceber a primazia (“*primitatem*”) de figura geométrica enquanto é a propriedade própria do triângulo, porque esta só é concebida enquanto abstraída do triângulo. Como em (b), nada impede que, apesar de (c), este intelecto abstraia o conceito de primazia enquanto comum à primazia do triângulo e a outras primazias,<sup>94</sup> como à primazia nos números.

(d) - A este mesmo intelecto, ainda que possa formar a composição (“*compositionem*”) “alguma figura é a primeira”, dado que pode apreender os termos comuns “figura” e “primazia”, a composição formada “alguma figura é a primeira” seria neutra. A propósito, a “*compositio*” – como a “*complexio*” –, de acordo com Maierù, pode ser entendida como uma composição de termos que precede o juízo afirmativo (“*affirmatio*”) e mesmo o negativo (“*negatio*”).<sup>95</sup>

(e) - Como o intelecto não pode conhecer, em (d), se a proposição em questão é verdadeira ou falsa, não há (não pode, portanto não deve haver), ali, nenhum juízo.

(f) - Pode-se justificar (d) porque a proposição “alguma figura é a primeira” é uma composição mediata, incluída na proposição “o triângulo é a primeira figura”, que, de acordo com (a) e (c), permanece desconhecida.

(g) - A proposição imediata “o triângulo é a primeira figura”<sup>96</sup> não pode ser conhecida pelo intelecto mencionado, na medida em que este, *através de uma dedução* a partir de uma proposição imediata, apreende os termos “ser triângulo” e “ser primeira figura” sob as suas

---

<sup>93</sup> Cf. *Lectura* prol. p. 1, q. un., p. 10, n. 27: “(...), haberem tamen cognitionem de quadrangulo, tunc conciperem figuram ut est communis quadrangulo et triangulo, non tamen ut abstrahitur a triangulo, (...)”.

<sup>94</sup> *Ibidem*. “(...); similiter possem cognoscere primitatem ut est communis primitati trianguli et alteri primitati in numeris et in aliis”.

<sup>95</sup> Cf. MAIERÙ, A. *Terminologia logica della tarda scolastica*, p. 502s.

<sup>96</sup> Cf. *Lect.* prol. n. 27.

razões próprias. Somente com base *na apreensão de tais termos* o intelecto poderia conhecer *imediatamente* a verdade evidente das sua composição.

(h) - Se aquele intelecto não entende a proposição imediata acima, porque não entende os seus termos-conceitos, então ele não pode ter conhecimento da proposição mediata “alguma figura é a primeira”. Esta, porque “primazia” e “figura” geométricas são termos-conceitos conhecidos com evidência somente enquanto próprios a “triângulo”, tem evidência somente a partir da proposição imediata “o triângulo é a primeira figura”.<sup>97</sup>

Mostrou-se suficientemente, assim, que Scotus, por meio dos n. 45-46, nega, no sentido especificado, a premissa menor da instância em n. 42 e rejeita o argumento do n. 44 como prova sua. Essencialmente, “entender” termos compostos como “Deus é trino” pressupõe a obtenção de termos-conceitos impróprios face à estrutura formal do conceito do objeto a ser conhecido; logo, pressupõe um conhecimento impróprio de Deus. Esse é o estatuto do conhecimento conceitual natural de Deus: uma composição neutra de termos.<sup>98</sup>

---

<sup>97</sup> Cf. *Lectura* prol. p. 1, q. un., p. 10-11, n. 27: “Tunc licet haec sit immediata in se ‘triangulus est prima figura’, et primitas sumitur ut est proprietas trianguli, et ex illa sequitur ‘igitur aliqua figura est prima’, tamen prima propositio est ignota mihi, quia non cognosco triangulum secundum propriam rationem, nec primitatem et figuram ut sunt propria triangulo, sed ut communis illis et aliis”.

<sup>98</sup> Há, na literatura respectiva à análise filosófica do pensamento religioso, tentativas sóbrias de mostrar que reivindicações de verdade religiosas podem ser, diga-se, “entretenimentos de idéias” legítimos, no sentido de que podem apresentar condições de verdade, podendo, então, ser *suscetíveis* à evidência e prova. Cf., por exemplo, Geddes MACGREGOR, *Philosophical issues in religious thought*, pp. 99-102, em que enunciados religiosos devem apresentar (a) capacidade de formulação consistente, (b) possibilidade de discordância razoável, (c) permissão de referência a um sujeito lógico e (d) permissão de alguma sustentação para assinalar um certo predicado a um certo sujeito. Além disso, fosse investigado o Prólogo de Scotus à *Ordinatio* como um todo, aduzir-se-ia certamente à sua teologia filosófica a convicção de que, sendo racionalidade uma noção mais fraca e permissiva que a de justificação, há boas

“Compreender” termos compostos como “Deus é trino” pressupõe a obtenção de termos-conceitos próprios que satisfazem a estrutura formal do conceito do objeto a ser conhecido; logo, pressupõe, ali, um conhecimento próprio de Deus.<sup>99</sup> Esse seria o estatuto do conhecimento conceitual sobrenatural de Deus, caso sobrenaturalidade, ali, fosse associada à essência do objeto sobrenatural: uma proposição verdadeira conhecida em si.

É somente agora que Scotus admite uma segunda leitura da premissa maior do argumento no n. 42 (cf. também n. 43). Se ela, antes, foi apresentada como uma verdade lógica, isso agora muda, caso se interprete a mesma *em sentido qualificado*. É apenas neste segundo aspecto que a insistência de W. E. Mann, a de que o verdadeiro ataque scotista ao argumento no n. 42 se volta à premissa maior, pode ter algum grau de aceitação. Se, antes, se ofereceu o sentido da premissa maior do n. 42 como “as verdades necessárias cujos termos podem – *como tais* – ser naturalmente conhecidos podem ser – *como tais* – compreendidas naturalmente”, agora, nos n. 47-48, Scotus deve qualificar o sentido de “verdades necessárias”: elas passam a ser *precipualemente* “as verdades teológicas necessárias sobre as substâncias imateriais”, ou melhor, aquelas verdades que podem ser *agora* conhecidas, porque os seus termos podem ser *naturalmente* conhecidos. Conforme foi argüido, mesmo em tal sentido qualificado elas seriam somente o que se definiu como “verdades teológicas mediatas”. O sentido da premissa maior passaria a ser, portanto, “as verdades teológicas mediatas sobre as substâncias imateriais cujos termos podem ser naturalmente conhecidos podem ser compreendidas naturalmente”. A consequência de que, porque os extremos de tais proposições podem ser naturalmente

---

razões – inclusive de verossimilhança; cf. *Ord. prol.* p. 2 – para tomar crenças teísticas como racionais; sobre isso, cf. R. AUDI, *Epistemology*, p. 275-6.

<sup>99</sup> Em sentido rigoroso, a distinção entre “*intelligere*” e “*comprehendere*” não é explicitamente ratificada em *Ord. prol.* n. 46 por meio dos termos “*intelligere*” e “*scire*”, tal como quer W. E. Mann (cf. acima sob 1.5). Em *Ord. prol.* n. 46, mais parece ser o caso que “*concipere*” e “*apprehendere*” são utilizados para o conhecimento de termos e “*intelligere*” e “*scire*” são usados para o conhecimento de proposições. Ainda assim, creio que o argumento de W. E. Mann é teoricamente legítimo.

conhecidos, também o seu termo médio pode ser naturalmente conhecido – o que acarretaria, em última análise, o conhecimento da proposição imediata da qual a mediata é derivada –, será negada. Scotus fundamenta essa rejeição num argumento posterior: na dupla distinção do termo médio.

### **3. A dupla distinção do termo médio e o conhecimento de verdades mediatas**

3.1 (Sobre 1.5, 1.6 e 1.7) O termo médio é, às vezes, essencialmente ordenado entre os extremos (cf. n. 47), “assim como é a definição”.<sup>100</sup> Scotus se refere, mais precisamente, à adequação e à convertibilidade do termo médio aos extremos (Lychetus),<sup>101</sup> pelas quais o médio pode ser (a) a definição de um extremo, a saber, do sujeito ou da propriedade predicada do sujeito, ou (b) uma propriedade anterior com respeito a uma posterior. Segundo LYCHETUS, se incorre nos casos (a) ou (b), o termo médio é essencialmente ordenado aos extremos.<sup>102</sup> Se os extremos, isto é, se o sujeito e a propriedade do

---

<sup>100</sup> Cf. *Lectura* prol. p. 1, q. un., p. 11, n. 28: “(...), dico quod quando medium essentialiter ordinatur inter illa, sicut est definitio, (...)”. Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 28, n. 47: “Per hoc ad argumentum: nego maiorem; ad probationem dico quod illa necessaria sunt mediata. – Et cum dicis ‘igitur possumus concipere medium inter extrema’, nego consequentiam, quia medium inter extrema quandoque est essentialiter ordinatum, puta quod quid est alterius extremi vel passio prior respectu passionis posterioris; et tale est medium ad universaliter concludendum extremum de extremo. Concedo igitur quod quicumque potest intelligere extrema, potest intelligere tale medium inter extrema, quia intellectus eius includitur in altero extremo vel est idem alteri?”.

<sup>101</sup> Cf. Franciscus LYCHETUS. *Commentarius*, *op. cit.*, p. 22, n. 11: “Et ad probationem dicit Doctor distinguendo de medio, quod *medium* potest capi dupliciter. Nam est quoddam medium essentialiter ordinatum inter extrema, quod adaequatur illis extremis, & cum illis extremis conuertitur: & tale medium, vel est passio prior respectu passionis posterioris; vel est definitio subiecti, vel passionis demonstrabilis”.

<sup>102</sup> *Ibidem*. “Quomodocumque accipiatur tale medium, siue pro passione priori, siue pro definitione subiecti; siue pro definitione passionis demonstrabilis; sic est inter extrema essentialiter ordinatum, quod cognitis illis extremis, scilicet

sujeito forem conhecidos, o termo médio é neste caso imediatamente conhecido.<sup>103</sup>

Por que, no caso do entendimento dos extremos, o termo médio é imediatamente conhecido? Scotus diz que o entendimento (“*intellectus*”) do médio está ou contido num dos extremos, ou é idêntico a um dos extremos. No que segue, eu busco apoio novamente no comentário de Lychetus:

- Se o termo médio é a propriedade anterior como médio para demonstrar a propriedade do sujeito-extremo, porque esta propriedade está incluída no sujeito de modo convertível, o médio está contido no sujeito-extremo.<sup>104</sup> No exemplo típico, com os extremos “ser humano” e “risibilidade”, na proposição “o ser humano é risível”, se o médio é a propriedade anterior, a saber, “ser racional”, ele é imediatamente conhecido, pois está imediatamente incluído no sujeito-extremo de modo convertível. Por meio deste médio-propriedade anterior, “é demonstrada a risibilidade universalmente de todo homem”.<sup>105</sup>

- Se o termo médio é a definição, ou, como traz o texto, o “*quod quid est*” de um dos extremos, ele é idêntico a um dos extremos. De acordo com o que foi estabelecido acima, o médio pode ser a definição do sujeito, isto é, idêntico ao sujeito. Ele pode, ademais, segundo “certos albertistas”, ser tomado como a definição da propriedade conhecida do sujeito, isto é, idêntico à “definição quidditativa da propriedade”.<sup>106</sup> Assim, na proposição “o ser humano é

---

subiecto, & passione demonstrabili de subiecto, statim cognoscitur illud. Et assignat rationem”.

<sup>103</sup> Em *Lectura* prol. p. 1, q. un., p. 11, n. 28, Scotus afirma que “a definição” é conhecida: “(...), si cognoscis extrema, cognoscis medium, definitionem; (...)”.

<sup>104</sup> Cf. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, *op. cit.*, p. 22, n. 11: “(...); id est, si ponatur passio prior, pro medio demonstrandi passionem de subiecto; talis passio includitur in subiecto conuertibiliter”.

<sup>105</sup> *Ibidem*. “Cognitis ergo extremis puta *homine*, & *risibilitate*; statim cognoscitur passio intermedia, si ponitur medium essentialiter ordinatum, per quod demonstratur risibilitas vniversaliter de omni homine”.

<sup>106</sup> *Ibidem*. “Nam si definitio subiecti, est medium in demonstratione potissima, est idem cum subiecto. Vel si ponatur definitio passionis demonstrabilis (vt

risível”, se o termo médio é a definição do sujeito “ser humano”, ou da propriedade “ser risível”, ele é imediatamente conhecido, pois, tendo sido conhecidos os extremos da proposição, sabe-se que o médio é “idêntico” ao – está incluído no – extremo-sujeito ou é “idêntico” ao – inclui o – extremo-propriedade.<sup>107</sup> É evidente que, neste caso, a proposição “o ser humano é risível”, mesmo que mediatamente concluída, a partir de “*antecedentes*”, poderá e deverá servir de premissa para um hábito demonstrativo posterior, para o conhecimento estrito de uma outra conclusão.

Assim é o médio para concluir universalmente um extremo do outro. Scotus aceita, portanto, a prova no n. 43, nos termos expostos: quem entende os extremos, pode entender o termo médio entre eles. É de qualquer modo notório que, nesta exposição, são considerados conceitos universais em proposições universais *mediatas* e *necessárias*, sem qualquer caracterização estranha à sua perfeita apreensibilidade natural por parte do intelecto nem, ao final, à perfeita compreensão natural da verdade necessária da sua junção numa proposição. Por que o resultado não é o mesmo no tocante às verdades teológicas *mediatas*?

3.2 (Sobre 1.5, 1.6 e 1.7). É possível pensar em casos, porém, em que o termo médio é particular, está *contido sob* um dos extremos e não está *essencialmente ordenado entre* ambos,<sup>108</sup> “e, deste modo, por conseguinte, ele demonstra uma conclusão particular”.<sup>109</sup> Scotus identifica este segundo tipo de termo médio como presente nas

---

ponunt quidam Albertistae) similiter talis definitio erit idem cum passione, loquendo de definitione quidatiua passionis”.

<sup>107</sup> *Ibidem*. “Si vero medium sit definitio subiecti, vel definitio passionis; patet quod cognitis illis extremis, scilicet subiecto, & passione demonstrabili, cognoscitur tale medium”.

<sup>108</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 28-9, n. 47: “Si autem medium sit particulare, contentum sub altero extremo et non essentialiter inter extrema, tunc non oportet quod potens concipere extrema generalia, possit concipere medium particulare ad illa extrema. Ita est hic”.

<sup>109</sup> Cf. *Lectura* prol. p. 1, q. un., p. 11, n. 28: “Si autem est medium sub extremo et non essentialiter ordinatum inter illa (et ita per consequens demonstrat conclusionem particularem), non oportet”.

proposições teológicas *mediatas*, ou seja, em tais proposições como naturalmente conhecidas pelo intelecto humano, cuja forma foi exposta acima com o uso de conceitos comuns.<sup>110</sup> *Nestes casos*, não é necessário – *não se segue* – que, sendo conhecidos os extremos gerais – naturalmente acessíveis – de uma proposição, o médio, particular – que se sabe particular por se saber da estrutura formal dos conceitos de uma proposição teológica estrita –, seja também conhecido. Por isso mesmo, a conseqüência apresentada no n. 43, a de que, se os termos extremos da conclusão podem ser conhecidos, é necessário que se possa conhecer o termo médio que permite a união dos mesmos, não é válida para todas as proposições mediatas e é, pois, falsa.

Novamente, é evidente que a própria conseqüência do n. 43 está sendo *representada*, em sentido qualificado, *pressupondo* que há uma apreensão de termos teísticos *como tais* – e pode-se conceber a idéia de proposições teológicas necessárias *em si* – e há uma apreensão de termos teísticos *enquanto acessíveis naturalmente ao intelecto* – podendo-se conceber a idéia de proposições teológicas necessárias *não-em si*. O argumento no n. 47 exige que se suponha *tais informações teológicas*, que, *postas*, impedem que o conhecimento natural de proposições teológicas possa ser, ele mesmo, mais que “mediato” e, sob qualquer tentativa, capaz de satisfazer a forma de conceitos teológicos próprios. A partir disso, Scotus procura um meio logicamente correto de impedir que as premissas em questão tenham validade para o conhecimento sobrenatural. Sob pressupostos dados, as proposições “algum ente é trino” e “alguma substância é trina” são verdades *necessárias* mediatas. Porém, elas não podem ser naturalmente *compreendidas* como tais verdades a partir dos seus termos. Não há como os seus termos, naturalmente inteligidos, façam chegar *ao que pode ser* a proposição imediata *a partir da qual se pode saber* da sua verdade e da sua *necessidade*. Tal mediaticidade e tal necessidade são de todo distintas daquelas supostas nos n. 42-44 – em proposições silogísticas universais. A mediaticidade em questão, a meu juízo inteiramente válida, é a de proposições com conceitos comuns, contidas (e logicamente implicadas) em proposições imediatas singulares, e que só são mediatas de tais proposições

---

<sup>110</sup> Cf. acima sob 2.2, 2.3 e 2.4.

imediatas porque estas últimas *são supostas*. Ademais, no tocante a proposições teológicas particulares mediatas necessárias, não há como obter a sua necessidade a partir da análise definitória dos conceitos naturalmente formados: a sua necessidade não pode ser lógico-semântica, mas somente o que eu chamaria de “condicional”. Que ela é igualmente válida, parece-me dedutível de um axioma intuitivamente válido para sistemas modais em geral como “tudo aquilo que se segue logicamente de uma verdade necessária é ele mesmo necessário”, cuja negação notoriamente teria de advogar que uma proposição contingente pode seguir de uma necessária.<sup>111</sup> Assim, a única necessidade que se pode validamente obter para “algum ente é trino” é aquela conhecida a partir de proposições imediatas singulares necessárias, como, por exemplo: “esta deidade como tal é (um ente)”; “esta deidade como tal é esta trindade”; logo, “algum ente é trino”. Lychetus traz o seguinte exemplo:<sup>112</sup>

- Tome-se, como conclusão revelada, a proposição “Deus é trino”. (Trata-se, segundo a intenção de Lychetus, de mais um exemplo de uma proposição formada por conceitos gerais, por isso uma

---

<sup>111</sup> Cf., p. ex., G. E. HUGHES and M. J. CRESSWELL, *An introduction to modal logic*, p. 29 (cf. também p. 31): “We shall therefore require that whenever  $p$  is necessary and  $p$  strictly implies  $q$ ,  $q$  shall also be necessary, i. e. that (...)  $L(p \supset q) \supset (Lp \supset Lq)$  [shall be valid]”. Cf. também G. E. HUGHES and M. J. CRESSWELL, *A new introduction to modal logic*, p. 20-1. 24-5, apenas com a diferença de que, nesta obra, os autores têm consideração diferente sobre qual sistema de lógica modal deve ser tomado como básico.

<sup>112</sup> Cf. Franciscus LYCHETUS, *Commentarius*, *op. cit.*, p. 22, n. 12: “Sic in proposito, ista conclusio est nobis reuelata: *Deus est trinus est unus*; non quod distincte cognoscam Deitatem, sub ratione Deitatis: quia talis cognitio de lege communi nulli reuelatur, quicquid sit ex speciali priuilegio. Haec propositio est mediata, & dependet ab aliqua immediata, quam non cognoscimus, nec via naturali, nec per reuelationem (semper loquendo de lege communi) vt *infra* exponam in quaest. de subiecto Theologiae in illa quaestione. *An Theologia sit scientia*. Et sensus huius propositionis mediatae, scilicet *Deus est trinus, & unus*, est iste; Aliquod ens (quod nominamus Deum) sit trinum & vnum. Non ergo sequitur, quod cognito ente, & cognita vnitate, & Trinitate, cognoscam medium inter illa, quod est essentia diuina, vt haec essentia”.

“conclusão” que depende de uma proposição imediata anterior singular).

- O sentido da proposição mediata ou conclusão “Deus é trino”, conhecido pelo intelecto humano, é “algum ente que chamamos de Deus é trino”.

- Para ser conhecida a conclusão acima, faz-se necessário conhecer a proposição imediata, da qual a conclusão é deduzida.

- O intelecto não conhece esta proposição imediata, isto é, “esta deidade [poder-se-ia dizer “esta essência divina enquanto esta”] é esta trindade”.

- O extremo “deidade”, sob a razão própria da deidade, não é conhecido, ou seja, não é conhecido em particular, no presente estado.

- Se os extremos “ente” e “trindade” são conhecidos, não se segue que o médio singular, esta essência enquanto esta, contido sob “ente”, seja conhecido.

A quiddidade sob razão própria e particular e que, conhecida – *esta deidade* –, permite conhecer as propriedades que lhe são imediatamente inerentes – como é (*um ente*) e *esta trindade* –, é chamada, por Scotus, de “médio inferior ao conceito comum” (“*medium inferius ad conceptum communem*”; cf. n. 47). Do conceito comum – *ente* – é predicada, concebida em comum, a propriedade – *ser trino*. No caso de uma quiddidade sob razão própria e particular – *esta deidade* –, não se trata de um termo médio que infere universalmente uma propriedade de um conceito comum – como o “*ser risível*” do “*ser humano*” –, mas trata-se somente de um médio, como “esta essência divina enquanto esta”, que infere *particularmente* uma propriedade – *esta trindade* ou, no caso, o “*ser trino*” – de um termo (comum) como *ente*.<sup>113</sup> Considere-se,

---

<sup>113</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 29, n. 47: “Nam quiditas sub ratione propria et particulari habens passionem aliquam immediate sibi inhaerentem, est medium inferius ad conceptum communem de quo dicitur illa passio in communi concepta; et ideo non est medium universaliter inferens passionem de communi, sed tantum particulariter”.

novamente, o exemplo do n. 46.<sup>114</sup> Não é necessário que o que consegue conceber “figura” em comum e “primazia” em comum na proposição “alguma figura é a primeira” possa conceber “triângulo” ou “esta figura primeira” em particular. “Triângulo” é, no entanto, o médio particular entre “figura” e “primazia”, contido sob “figura” como o inferior no superior, para concluir *particularmente* a primazia de uma figura. Mais uma vez, parece-me correto afirmar que, no tocante a proposições geométricas particulares mediatas “necessárias”, não há como obter a sua necessidade a partir da análise definitória dos conceitos naturalmente formados: a sua necessidade não pode ser lógico-semântica, mas, mais uma vez, somente condicional.

\* \* \*

Para a diferenciação entre “entender” e “compreender” respectiva à possibilidade do conhecimento natural de verdades sobrenaturais, não me parece *imprescindível* invocar a “distinção formal” pedida por W. E. Mann (cf. acima 1.8), em que compreensão acarreta saber que se compreende e conhecimento não acarreta saber que se conhece.<sup>115</sup> Essa distinção parece exigir uma abordagem sobre condições de conhecimento sobrenatural que vão além da determinação do que há para ser conhecido – cujo escopo são proposições formadas com conceitos próprios e proposições formadas com conceitos impróprios – e da possibilidade de percorrer o acesso a tal objeto de conhecimento. Antes, estariam sendo postas condições que ingressam na justificação de crenças objetivas ou, mais que isso, na justificação de pretensões de conhecimento objetivo. Assim, creio que a revisão das teses de W. E. Mann alinhadas foi suficientemente realizada. Em grande medida, ela consistiu na tentativa de corrigir o modo como tais teses deveriam ser expostas e, daí, entendidas.

---

<sup>114</sup> *Ibidem*. “Hoc patet in exemplo illo, quia non oportet quod potens concipere figuram in communi et primitatem in communi, possit concipere triangulum in particulari, quia triangulus est medium, contentum sub figura; medium, inquam, ad concludendum primitatem de figura particulariter”.

<sup>115</sup> E, ainda assim, o correto seria certamente “compreensão acarreta saber que se compreende e conhecimento não acarreta saber que se *compreende*”.

Pressuposto da terceira exposição racional (*Ord.* prol. 41-42), segundo a qual não se pode conhecer o fim próprio do ser humano, a primeira substância imaterial, sob a definição de alguma propriedade própria sua, é que as verdades imediatas necessárias desta mesma (cf. n. 48), *cujus conhecimento* é necessário ao ser humano porque ela é o objeto beatífico, não podem ser conhecidas *como tais*, como *em si* imediatamente evidentes.<sup>116</sup> Como isso deve ser entendido e *por que* pode ser filosoficamente aceito, foi mostrado acima. Os termos-conceitos de verdades teológicas imediatas necessárias não podem ser conhecidos, agora, na sua razão própria.<sup>117</sup> Do objeto beatífico podem ser conhecidos somente conceitos comuns a ele e às criaturas, conceitos, porque gerais, imperfeitos. Do objeto beatífico pode, naturalmente, haver entendimento, mas não compreensão. O conceito perfeito de Deus é aquele formado a partir da própria essência divina em si conhecida.

---

<sup>116</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 29-30, n. 48: “//Haec tertia ratio potissime concludit de prima substantia immateriali, quia eius tamquam obiecti beatifici potissime est cognitio necessaria. Et tunc responsio ad obiectionem contra ipsam: supponit videlicet quod naturaliter nunc non concipimus Deum nisi in conceptu sibi communi et sensibilibus, quod inferius in 1 quaestione distinctionis 3 exponetur. Si etiam negetur istud suppositum, adhuc oportet dicere conceptum qui potest fieri de Deo virtute creaturae esse imperfectum; qui autem fieret virtute ipsius essentiae in se, esset perfectus. Sicut igitur dictum est de conceptu generali et speciali, ita dicatur secundum aliam viam de perfecto conceptu et imperfecto//”.

<sup>117</sup> Cf. *Ordinatio* I d. 3, p. 1, q. 1-2, p. 24-5, n. 36-37: “//Tertio arguitur sic: conceptus proprius alicuius subiecti est sufficiens ratio concludendi de illo subiecto omnia conceptibilia quae sibi necessario insunt; nullum autem conceptum habemus de Deo per quem sufficienter possimus cognoscere omnia concepta a nobis quae necessario sibi insunt - patet de Trinitate et aliis creditis necessariis; ergo etc. Maior probatur, quia immediatam quamlibet cognoscimus in quantum terminos cognoscimus; igitur patet maior de omni illo conceptibili quod immediate inest conceptui subiecti. Quod si insit mediate, fiet idem argumentum, de medio comparato ad idem subiectum, et ubicumque stabitur habetur propositum de immediatis, et ultra per illas scientur mediateae”.

O teólogo, a seu modo, *persuade* que este objeto beatífico *como tal* é conhecível e *como tal* é o fim sobrenatural. Portanto, somente se *como tal, se como esta essência* for conhecido, é conhecido o fim sobrenatural. Isso é dedutível dos dados da revelação. Convém lembrar, por último, que a argumentação “*pro*” terceira exposição racional em *Ord. prol. n. 42-48* justifica a recusa filosófica de Scotus (*Ord. prol. n. 82*) do terceiro argumento dos filósofos (*Ord. prol. n. 8*),<sup>118</sup> segundo o qual os hábitos científicos teóricos são somente três, a saber, matemática, física e metafísica. Assim seria porque todo ente, em si e em suas partes, seria considerado nesses três hábitos. Logo, não poderia haver nenhum outro hábito teórico. Logo, não poderia haver um hábito teórico sobrenatural. Tomando-se, conjuntamente, por fim sobrenatural o que os teólogos entendem sobre este, pode-se responder ao n. 8, pela razão natural, o seguinte: há diversos objetos conhecíveis, como as proposições particulares sobre as substâncias imateriais, cujo conhecimento não pode ser concluído a partir dos princípios universais das disciplinas filosóficas.

---

<sup>118</sup> Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 6, n. 8: “Praeterea, VI *Metaphysicae* distinguitur habitus speculativus in mathematicam, physicam et metaphysicam; et ex probatione eiusdem, ibidem, non videtur possibile esse plures habitus esse speculativos, quia in istis consideratur de toto ente, et in se et quoad omnes partes”.

## Referências bibliográficas

### a. *Fontes:*

DUNS SCOT, Jean. Prologue de l'*Ordinatio*. Présentation et traduction annotée de Gérard Sondag. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

DUNS SCOTUS, Ioannes. *Opera omnia I. Ordinatio: prologus*. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.

\_\_\_\_\_. *Opera omnia II. Ordinatio - Liber primus: distinctio prima et secunda*. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.

\_\_\_\_\_. *Opera omnia III. Ordinatio - Liber primus: distinctio tertia*. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1954.

\_\_\_\_\_. *Opera omnia XVI. Lectura in librum primum sententiarum: prologus et distinctiones a prima ad septimam*. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.

DUNS SCOTUS, Johannes. In *libros Elenchorum quaestiones*. In: DUNS SCOTUS, Johannes. *Opera omnia I*. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, p. 224-72.

\_\_\_\_\_. *Collationes parisienses*. In: DUNS SCOTUS, Johannes. *Opera omnia III*. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, p. 345-430.

\_\_\_\_\_. *Opera omnia X: Ordinatio IV d. 43 - Ordinatio IV d. 50*. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968.

\_\_\_\_\_. *Opera omnia XI.2: Reportata parisiensia: IV d. 1 - IV d. 49*. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969.

\_\_\_\_\_. *Opera omnia XII: Quaestiones quodlibetales*. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969.

LYCHETUS, Franciscus. Commentarii. In: DUNS SCOTUS, Johannes. *Opera omnia V.1: Ordinatio prologus. - Ordinatio I d. 7.* (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, passim.

\_\_\_\_\_. Commentarii. In: DUNS SCOTUS, Johannes. *Opera omnia XII: Quaestiones quodlibetales.* (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969, passim.

THOMAS AQUINATIS, Sanctus. In libros Peri hermeneias expositio. In: THOMAS AQUINATIS, Sanctus. *Commentarium S. Thomae in Aristotelis libros Peri hermeneias et Posteriorum analyticorum - expositio.* Torino/Roma: Marietti Editori, 1955, pp. 1-144.

b. *Literatura secundária.*

ALLUNTIS, Felix. Demonstrability and demonstration of the existence of God. In: RYAN, John K. and BONANSEA, Bernardine M. (eds.). *John Duns Scotus, 1265-1965.* Studies in Philosophy and the History of Philosophy. Washington, (D. C.): The Catholic University of America Press, 1965, pp. 133-70.

ALSTON, William P. The deontological conception of epistemic justification. In: ALSTON, William P. *Epistemic justification. Essays in the theory of knowledge.* Ithaca: Cornell University Press, 1989, pp. 115-52.

AUDI, Robert. *Epistemology. A contemporary introduction to the theory of knowledge.* Routledge Contemporary Introduction to Philosophy. London/New York: Routledge, 1998.

BAZÁN, B. Carlos. Conceptions on the agent intellect and the limits of metaphysics. In: AERTSEN, Jan A.; EMERY Jr., Kent und SPEER, Andreas (Hrsg.). *Miscellanea Mediaevalia 27 – Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte.* Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2001, pp. 178-210.

BORAK, Hadrianus. Revelatio et natura in doctrina Duns Scoti. In: *Laurentianum.* Annus 7, 1966, pp. 409-37.

BOULNOIS, Olivier. *La rigueur de la charité.* Initiations au Moyen Âge. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.

- BUYTAERT, Eligius M. Circa doctrinam Duns Scoti de traditione et de Scripturae sufficientia adnotationes. In: *Antonianum*. Annus XL, 1965, pp. 346-62.
- CATANIA, Francis J. S. John Duns Scotus on *Ens Infinitum*. *The American Catholic Philosophical Quarterly*. Vol. 68, 1993, pp. 37-54.
- COHEN, Jack J. The case for religious naturalism. In: CAHN, Steven M. (ed.). *Philosophy of religion*. New York: Harper and Row, 1970, pp. 380-93.
- DE BONI, Luis A. Como alguém que vê à luz da vela. In: DE BONI, Luis A. (org.). *Finitude e transcendência*. Festschrift em homenagem a Ernildo J. Stein. Petrópolis: Editora Vozes, 1996, pp. 388-403.
- DUMONT, Richard E. The role of the phantasm in the psychology of Duns Scotus. *The Monist*. Vol. 49, 1965, pp. 617-33.
- FERRÉ, Frederick. *Language, logic and God*. New York: Harper and Row, 1969.
- FINKENZELLER, Josef. *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Eine historische und systematische Untersuchung. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1961.
- GHISALBERTI, Alessandro. *Ens infinitum e dimostrazione dell'esistenza di Dio in Duns Scoto*. In: HONNEFELDER, Ludger; DREYER, Mechtild and WOOD, Rega (eds.). *John Duns Scotus - Metaphysics and ethics*. Leiden: E. J. Brill, 1996, pp. 415-34.
- GILSON, Étienne. Sur la composition fondamentale de l'être fini. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgii 11-17 sept. 1966 celebrati. Roma, Cura Commissionis Scotisticae, Vol. II, 1968, pp. 183-98.
- GRAJEWSKI, Maurice J. *The formal distinction of Duns Scotus*. Washington (D. C.): The Catholic University of America Press, 1944.
- HICK, John. *Philosophy of religion*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1963.
- HONNEFELDER, Ludger. *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seiendes als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. 2. Auflage. Münster: Aschendorff, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Scientia transcendens - Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus -*

- Suárez - Wolff - Kant - Peirce). *Paradeigmata 9*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.
- HOOK, Sidney. Naturalism and first principles. In: CAHN, Steven M. (ed.). *Philosophy of religion*. New York: Harper and Row, 1970, pp. 335-60.
- HUGHES, G. E. and CRESSWELL, M. J. *An introduction to modal logic*. London: Methuen and Co., 1974.
- \_\_\_\_\_. *A new introduction to modal logic*. London/New York: Routledge, 1996.
- LIBÉRA, Alain de und MOJSISCH, B. Satz - II. Mittelalter. In: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, Band 8, 1992, pp. 1182-6.
- MACGREGOR, Geddes. *Philosophical issues in religious thought*. Boston, Houghton Mifflin Company, 1973.
- MACINTYRE, Alasdair. Is understanding religion compatible with believing? In: CAHN, Steven M. (ed.). *Philosophy of religion*. New York: Harper and Row, 1970, pp. 361-79.
- MAIERÙ, Alfonso. *Terminologia logica della tarda scolastica*. Lessico Intellettuale Europeo VIII Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1972.
- MANN, William E. Believing where we cannot prove: Duns Scotus on the necessity of supernatural belief. In: STOEHR, Kevin (ed.). *The proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy – Volume 4: Philosophies of religion, art, and creativity*. Bowling Green, Philosophy Documentation Center Bowling Green State University, 1999, pp. 59-68.
- \_\_\_\_\_. Duns Scotus, demonstration, and doctrine. *Faith and philosophy*. (9), 1992, pp. 436-62.
- \_\_\_\_\_. Duns Scotus on natural and supernatural knowledge of God. In: WILLIAMS, Thomas (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 238-62.
- MANNO, Ambrogio Giacomo. *Introduzione al pensiero di Giovanni Duns Scoto*. Bari: Levanti Editori, 1994.

- MARITAIN, Jacques. *Éléments de Philosophie II - L'ordre des concepts I. - Petite logique (logique formelle)*. Cinquième édition. Paris: Pierre Téqui Libraire-Éditeur, 1923.
- MÖHLE, Hannes. *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Grundlegung*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters Neue Folge Band 44. Münster, Aschendorff, 1995.
- NUCHELMANS, G. Proposition. In: RITTER, Joachim und GRÜNDER, Karlfried (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, Band 7, 1989, pp. 1508-25.
- OROMÍ, Miguel. Introducción general. In: DUNS ESCOTO, Juan. *Obras del Doctor Sutil*. Edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, pp. 15-103.
- OSTDIEK, Gilbert. Faith, language, and theological discourse about God in Duns Scotus. In: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis - Vindebonae, 28 sept.-2 oct. 1970. Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1972, pp. 573-608.
- PERLER, Dominik. Duns Scotus's philosophy of language. In: WILLIAMS, Thomas (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 161-92.
- PICH, Roberto Hofmeister. *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*. A ser publicado na coleção Veröfentlichungen der Johannes-Duns-Skotus-Akademie für franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität Mönchengladbach. Köln: Verlag Butzon & Bercker Kevelaer.
- \_\_\_\_\_. João Duns Scotus – Prólogo da *Ordinatio*. Introdução, tradução e notas de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre/Bragança Paulista: Edipucrs/Editora Universitária São Francisco, 2003.
- ROSS, James F. and BATES, Todd. Duns Scotus on natural theology. In: WILLIAMS, Thomas (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 193-237.
- SCAPIN, Pietro. Capisaldi di un'antropologia scotista. In: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis -

- Vindebonae, 28 sept.-2 oct. 1970. Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1972, pp. 269-91.
- WOLTER, Allan B. An Oxford dialogue on language and metaphysics. *The Review of Metaphysics*. Vol. 32, 1978, pp. 323-48.
- \_\_\_\_\_. Duns Scotus on the natural desire for the supernatural. In: ADAMS, Marilyn McCord (ed.). *The philosophical theology of John Duns Scotus*. Ithaca: Cornell University Press, 1990, pp. 125-47.
- \_\_\_\_\_. Duns Scotus on the necessity of revealed knowledge (Introduction). *Franciscan Studies*. Vol. 11, 1951, pp. 231-9.
- \_\_\_\_\_. *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*. St. Bonaventure (N. Y.): The Franciscan Institute Publications, 1946.
- ZAVALLONI, Roberto. La “corporeità” nel pensiero francescano – Da San Francesco a Duns Scoto. *Antonianum*. Vol. 66, 1991, pp. 532-62.
- ZIELIŃSKY, Ivo. Möglichkeit und Grenzen der natürlichen Erkenntnis Gottes bei Johannes Duns Scotus. *Wissenschaft und Weisheit*. 48, 1985, pp. 17-32.
- ZIFF, Paul. About ‘God’. In: CAHN, Steven M. (ed.). *Philosophy of religion*. New York: Harper and Row, 1970, p. 201-8.

# NIETZSCHE E O ROMANTISMO ALEMÃO

**Clademir Luís ARALDI**

*Universidade Federal de Pelotas*

A relação de Nietzsche com os pensadores e artistas do Romantismo alemão é polêmica, controversa, e ainda pouco estudada no Brasil. Procuraremos, neste artigo, analisar as críticas generalizadas de Nietzsche ao Romantismo alemão – como um movimento de negação da vida, que expressa um pessimismo da fraqueza. A partir disso, procuraremos reconstruir as rupturas e os pontos de contato existentes entre o filósofo errante e solitário do final do século XIX e os Românticos, que, na virada do século XVIII perceberam que havia algo de novo e de estranho no curso do mundo e na interioridade humana, buscando uma nova relação entre arte e realidade.

A discussão girará em torno de três questões: 1) A compreensão de gênio; 2) A desilusão pessimista dos Românticos e 3) a criação dionisíaca. Essas questões são determinantes, a nosso ver, para a aproximação e para o afastamento de Nietzsche em relação a seus ‘precursores’.

Julgamos necessário investigar os limites da crítica de Nietzsche ao romantismo em seu conjunto. O Romantismo é somente um fenômeno que brota da fraqueza e da anarquia dos instintos? É necessário questionar se há potenciais criativos, afirmativos e destrutivos nesse movimento. O Nietzsche ‘maduro’, apesar de crítico, é, em nosso ponto de vista, um ‘herdeiro’ de aspectos filosóficos e literários do Romantismo. Embora suas análises e críticas sejam dirigidas mais aos “românticos tardios” A. Schopenhauer e R. Wagner, podemos perceber a repercussão em sua obra de autores românticos, do final do Século XVIII e início do XIX.

## **1. O gênio romântico**

O jovem Nietzsche – é importante lembrar – estava ainda imbuído da atmosfera romântica evanescente de seu tempo. Na época do *Nascimento da tragédia*, Nietzsche partilhou dos ideais da juventude

alemã, que, impulsionada pelo êxito militar na guerra franco-prussiana, pretendia expulsar o elemento românico para fazer desabrochar o espírito, o gênio alemão em toda sua potência artístico-criadora e em sua violência destrutiva, bélica, de origens arcaicas<sup>1</sup>. Ele esperava que das “fontes primevas do ser alemão” houvesse um redespertar do espírito trágico-dionisíaco, ensejando a construção de uma época trágica alemã:

“Temos em tão grande conta o núcleo puro e vigoroso do ser alemão, que nos atrevemos a esperar precisamente dele essa expulsão dos elementos estranhos implantados à força e consideramos possível que o espírito alemão retorne a si mesmo reconscientizado” (*Nascimento da Tragédia* § 23).

O fundo dionisíaco do ser alemão mostraria o seu esplendor no curso solar da música alemã, que, no seu entender, vai de Bach a Beethoven, e de Beethoven a Wagner (cf. *Nascimento da Tragédia* § 19). Wagner representaria, desse modo, a manifestação mais recente e mais intensa da aptidão dionisíaca do ser alemão. Nietzsche não só reconhece no prefácio dessa obra que Wagner é o “sublime precursor” da metafísica de artista (da arte como atividade propriamente metafísica dessa vida), mas também se serve de imagens e de passagens de textos e de dramas musicais wagnerianos para expressá-la. No escrito *Beethoven*, Wagner teria imprimido o selo do renascimento da tragédia alemã, em continuidade com a metafísica da música schopenhaueriana. O filósofo se serve também de figuras do drama musical *O anel dos Nibelungos*, como Siegfried, Brunhilde e Wotan, como também do drama *Tristão e*

---

<sup>1</sup> Cf. VENTURELLI, Aldo. *Das Grablied. Zur Entwicklung des jungen Nietzsche*, Nietzsche-Studien 27, p. 39. O autor menciona que Nietzsche teve contato com muitos pensadores do Primeiro Romantismo alemão (descobertos na casa de seu avô e de seu tio). Isso seria apenas o testemunho do interesse e da valorização nietzschiana do romantismo, ao qual ele estava intimamente ligado em sua juventude, principalmente no que se refere ao anúncio de uma geração trágica, fulcro de sua “arte do consolo metafísico”.

*Isolda*<sup>2</sup>, para expressar o gradual despertar do espírito dionisíaco alemão<sup>3</sup>.

Julgamos pertinente a autocrítica nietzschiana às falsas esperanças que ele depositou no “ser alemão”. Por ‘ingenuidade’, por superestimar o “ser alemão”, o filósofo acreditava que o espírito alemão reencontraria a si mesmo e desenvolveria suas mais nobres tendências e disposições. Após o triunfo da guerra franco-prussiana, que coincide com o “reconhecimento” de Wagner pelos alemães, são outros ideais, contudo, (a ciência, a técnica, o progresso) que prevalecem.

A metafísica de artista é romântica quando anuncia uma era trágica, uma geração vindoura educada para o sério e para o horror, disposta a “viver resolutamente”, em suma, quando afirma o renascimento da tragédia no *ser alemão* (*das deutsche Wesen*), da profundidade dionisíaca “adormecida” no espírito alemão<sup>4</sup>. Esse salto – da época trágica dos gregos ao renascimento da tragédia na época moderna – será radicalmente questionado.

O equívoco de Nietzsche em sua primeira obra de juventude reside, principalmente, no modo como ele vincula o artista trágico grego e o gênio romântico. O artista trágico expressa a necessidade de redenção da dor primordial inerente à própria natureza. Tal artista não é um sujeito dotado de vontade livre, com autonomia para impor regras à arte e à natureza. A música e o mito trágico engendrados pelo artista trágico seriam “réplicas” da eterna dor e contradição do Uno-

---

<sup>2</sup> Acerca da relação entre Nietzsche e Wagner, no que se refere à influência de Wagner na composição de *O nascimento da Tragédia*, cf. HOLLINRAKE, R. *Nietzsche, Wagner e a filosofia do pessimismo*, p. 199 ss. Hollinrake aponta para as influências dos escritos de Wagner *A obra de arte do futuro* e, principalmente, do escrito *Beethoven para o Nascimento da Tragédia*, procurando mostrar que as temáticas do dionisíaco e do apolíneo, e da origem musical da tragédia, já haviam sido tratadas por Wagner e que foram objeto de discussão entre ambos. Em *O nascimento da tragédia*, essa discussão com Wagner se faria sentir. Entretanto, tais discussões também foram valiosas na composição dos dramas musicais wagnerianos (final do *Anel dos Nibelungos* e *Tristão e Isolda*).

<sup>3</sup> Cf. *Nascimento da Tragédia* 16, 19, 21 e 24.

<sup>4</sup> Confira, nesse sentido, *Nascimento da Tragédia* § 18, 19 e 23.

Primordial, entendido como “gênio universal” (*Weltgenius*). Para chegar ao conhecimento do “gênio apolíneo-dionisíaco”, do “mistério” de sua união, ele aborda primeiramente a relação entre a poesia lírica e a poesia épica (em Arquíloco e Homero, respectivamente). O gênio lírico necessita auto-alienar-se para criar. Nesse sentido, o ‘eu’ do lírico não é o eu do homem empírico-real, mas o “único ‘Eu’ (*Ichheit*) verdadeiramente existente e eterno, em repouso no fundo das coisas”. O homem “ardoroso e apaixonado”, Arquíloco, seria somente uma visão do gênio universal. Nietzsche pressupõe, desse modo, que o gênio individual necessita libertar-se das malhas da subjetividade e fundir-se, no ato de criação artística, a Dioniso, artista primordial do mundo, gênio universal.

Podemos constatar, assim, que o filósofo alemão compreende o gênio (*der Genius*) tanto em sua acepção individual quanto universal<sup>5</sup>. A partir disso, podemos abordar a questão acerca da aproximação de Nietzsche com os pré-românticos (e com os românticos), na medida em que partilha com eles a noção de que o gênio individual deve, na criação artística, abrir-se ao “gênio supremo”, ‘criador’ do mundo.

Na metafísica de artista nietzschiana, os homens são vistos como “obras de arte” enformadas pelo artista Dioniso<sup>6</sup>. Somente o artista trágico, entendido como *gênio*, poderia atingir a essência mais

---

<sup>5</sup> Márcio Suzuki mostra que no pré-romantismo alemão o gênio é compreendido também em acepção universal. Isso se evidencia no fascínio dos pré-românticos (p. ex. Goethe, no *Prometeu*) por Young e Shaftesbury no que se refere à analogia entre a produção divina e a atividade criadora do homem (cf. SUZUKI, M. *O gênio romântico*, pp. 59-62). Na *Dramaturgia de Hamburgo*, Lessing entende o gênio como “criador mortal”, que deveria medir-se a Deus, “gênio supremo” (*id., ibid.*, p. 62). Para Kant, contudo, o gênio é compreendido, à diferença dos pré-românticos, não mais de modo organicista (como teleologia inconsciente da natureza), mas como a “unidade vivificadora das faculdades da mente” (*id., ibid.*, p. 67). Consideramos valiosa essa análise das distintas compreensões de gênio na estética da segunda metade do séc. XVIII, na medida em que fornece elementos, a partir dos quais Nietzsche construirá sua noção própria de ‘gênio’ no primeiro período de sua obra.

<sup>6</sup> Cf. KSA I. *A visão dionisíaca de mundo*, 1.

íntima da arte, na medida em que no ato de criação ele se funde com o artista primordial do mundo.

A metafísica de artista elaborada por Nietzsche em *O nascimento da tragédia* não se limita a uma investigação histórica da tragédia grega; a preocupação central desta obra está no redespertar da arte trágica, do fenômeno dionisíaco no ser alemão. Do mesmo modo, ele não está preocupado tanto com o gênio apolíneo-dionisíaco nos gregos mas, principalmente, com o “nascimento do gênio” na sua época. Nesse sentido, ele analisa a relação entre o homem (em acepção genérica) e o gênio. Assim como a vida dos gregos, em suas mais altas expressões estéticas, deve ser vista como uma preparação para o “nascimento do gênio” (cf. KSA VII, 10(1)), também a partir “dos pontos de vista descomunais e atuais” o gênio poderia ser atingido: “A humanidade, com toda a natureza como o seu seio materno, deve ser entendida, nesse sentido mais amplo, como o nascimento contínuo do gênio” (*ibid.*). O filósofo admite, assim, ser um motivo de satisfação na sua época, mesmo a partir da estreiteza do olhar que a caracteriza, reconhecer o ‘gênio’ como o *único* entre muitos homens, visto que, em certas condições ou culturas, o gênio poderia também não surgir<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> No escrito *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, de 1873, Nietzsche se ocupa, a partir do esforço de fomentar a cultura e o ensino da época (principalmente da Alemanha e de sua universidade (Basileia)), com o engendramento do gênio: “Somente no símbolo da mãe compreenderemos a significação e a obrigação que a verdadeira cultura (*Bildung*) de um povo tem em relação ao gênio: sua origem própria não está nela (na cultura); ele possui somente uma origem metafísica, uma pátria metafísica. Entretanto, que ele surja, que ele emerja no meio de um povo, que ele apresente a imagem refletida, o jogo saciado das cores de todas as forças próprias desse povo, que ele possibilite reconhecer o supremo destino de um povo na essência simbólica de um indivíduo e numa obra eterna, ligando seu povo mesmo ao eterno e redimindo-o da esfera cambiante do momentâneo – isso tudo possibilita o gênio, somente quando ele é amadurecido e nutrido no seio materno da cultura de um povo – enquanto ele, sem essa pátria protetora e acalentadora, não abrirá, de modo algum, as asas para seu vôo eterno, mas triste, em tempos,

Schopenhauer e Wagner, nesse sentido, são as exceções, os últimos contrafortes, nos quais o gênio se enfrentaria com o cientista. Entretanto, na época moderna não haveria ainda condições próprias ao nascimento do gênio, visto que o Estado é uma potência hostil à verdadeira cultura e à filosofia livre<sup>8</sup>. Schopenhauer, no caso, seria ainda um elemento estranho ao povo alemão. O filósofo critica, assim, o Estado moderno, como também a submissão e a acomodação dos filósofos a ele. A filosofia deveria colocar-se como “tribunal supremo externo”, dirigindo e julgando as instituições universitárias, de modo a garantir a autonomia da cultura. Somente assim seria possível atingir a liberdade viril e encetar um conhecimento profundo do homem, e, com isso, possibilitar o nascimento do gênio.

É necessário que apontemos, no entanto, os elementos não schopenhauerianos na compreensão nietzschiana de gênio. Nietzsche admite uma aproximação a seu ‘mestre’, no sentido de que o *tipo humano ideal* é um “espelho sobre o qual a vida aparece em sua significação metafísica” (*Consideração Extemporânea* III, 5). Schopenhauer, nesse sentido, concordaria que a natureza (vontade cega) tem necessidade do conhecimento puro, desprovido de vontade, da contemplação estética do gênio. Entretanto, na medida em que Nietzsche compreende o “gênio filosófico” como aquele que forneceria um “sentido metafísico à cultura” (cf. *C. Ext.* III, 6), ele está trazendo outros pensamentos. Não há apenas a preocupação com uma metafísica da cultura, mas a pressuposição de que seria possível haver um desenvolvimento inerente à cultura de um povo, ou mesmo no interior do mundo moderno, propiciando, assim, o nascimento do gênio.

## **2. O pessimismo como consequência do Romantismo**

Na *Tentativa de autocrítica* (1886), Nietzsche atribui os “defeitos” de sua metafísica de artista ao romantismo, aos românticos que sofriam

---

como um estrangeiro desnordeado no ermo invernal, sai furtivamente da terra inóspita” (KSA I. *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, III).

<sup>8</sup> Cf. *Consideração Extemporânea* III, 6. Cf. também VII, 10(1) – início de 1871. Nesse escrito preparatório ao *Nascimento*, Nietzsche assere que até mesmo na Grécia os artistas *geniais* foram expulsos do Estado.

de uma vida empobrecida e de melancolia, e ao romântico que ele mesmo foi. O foco de suas críticas ao romantismo está em que este movimento plurívoco seria expressão de uma doença, da nostalgia da morte, do anseio ao nada, da vontade de auto-aniquilamento, que teria como causa um profundo desgosto da vida. A arte desse período expressa, através de seu entusiasmo criativo, de sua teatralidade e do abandono das regras artísticas, o malogro desse tipo de homem. O romântico, desse modo, “é um artista que tornou criativo o grande desgosto de si mesmo” (KSA XII, 2(112) – outono de 1885 – outono de 1886).

No livro V de *A Gaia Ciência* (1886), Nietzsche também coloca a pergunta “O que é romantismo?”, ressaltando os “grosseiros erros e mal-entendidos” com que ele se precipitou na música e na filosofia alemãs de sua época (a saber, a música de Wagner e a filosofia de Schopenhauer). Partindo da afirmação de que toda vida que cresce pressupõe sempre sofrimento e sofredores, Nietzsche compreende os românticos como aqueles que sofrem de empobrecimento de vida, que procuram através de sua arte e de seu conhecimento um meio de cura, o repouso, a redenção. Em oposição ao homem dionisíaco que sofre de plenitude de vida, no romântico é a fome, a insuficiência no vir-a-ser que se torna criativa (cf. *A gaia ciência* § 370). A vontade de criar e de destruir manifestou-se artisticamente tanto nos clássicos, como Goethe, Hafis e Rubens como nos românticos, sendo expressão, contudo, de impulsos contrários. Nestes últimos, a vontade de eternizar brota de sua grave doença, que quer propagar seu sofrimento a todos e a tudo, como se fosse uma lei originária (– nos artistas supracitados a vontade de eternizar é expressão de gratidão). O desejo de destruição (*das Verlangen nach Zerstörung*) no romântico é “o ódio do malogrado, do desprovido, do enjeitado, que destrói, que ‘tem de’ destruir, porque para ele o subsistente, e aliás todo o subsistir, todo ser mesmo, revolta e irrita” (*A gaia ciência* §370).

No Nietzsche maduro, não há nenhuma valoração positiva do romantismo – quer se trate da filosofia de Schopenhauer, da música de Wagner ou das demais manifestações do romantismo na literatura, na poesia, nas artes plásticas, na arquitetura, na música. Com isso, temos que ter em mente a estreiteza da compreensão nietzschiana do

romantismo para podermos abarcar o sentido e os limites de sua crítica. É na música que o filósofo vê a sua expressão mais significativa e madura, mais precisamente na música de Wagner (em sua relação com a metafísica da música de Schopenhauer). Assim, ele tem em vista as últimas aflorações filosófico-artísticas do romantismo tardio, em sua conotação pessimista<sup>9</sup>. Ele recorre a Goethe para criticar Wagner e os demais românticos: o perigo que os ameaçava era o de “sufocar com a ruminação de absurdos morais e religiosos”<sup>10</sup>. Para ele, apesar disso, “o pessimismo romântico é o último grande acontecimento de nossa civilização”<sup>11</sup>.

Em *Aurora*, Nietzsche já criticava os românticos por sua tendência contrária ao Iluminismo (*Aufklärung*), por se fixarem às ruínas do passado<sup>12</sup>, por pretenderem restabelecer “sentimentos antiqüíssimos, principalmente o cristianismo, a alma do povo, as sagas populares, a língua do povo, a Idade Média, a estética oriental e as tradições da Índia” (*Aurora* § 197). Desse modo, os românticos teriam entronizado o culto do sentimento como um poder superior à razão, expressando-o através de uma arte obscurantista, entusiasmada, nostálgica, que visava à representação das naturezas fortes e das grandes paixões.<sup>13</sup>

A crítica mais abarcante de Nietzsche ao romantismo é a de que esse movimento culmina num pessimismo desiludido que, como último refúgio, apega-se ao cristianismo. Ou seja, Nietzsche critica neles o modo como trataram do sofrimento, do trágico e do obscurecimento pessimista-destrutivo próprio dessa época (século XIX).

---

<sup>9</sup> A crítica a Schopenhauer se dirige à divinização do nada, à negação da vontade a que a arte (tragédia, música) conduziria. Nietzsche critica também o acento pessimista-niilista dos dramas musicais wagnerianos *O anel dos Nibelungos*, *Tristão e Isolda* e *O Parsifal* (cf. *O caso Wagner*. Pós-escrito e XII, 2(113) – outono de 1885-outono de 1886).

<sup>10</sup> *O caso Wagner* 3.

<sup>11</sup> *Ibid*, 3.

<sup>12</sup> O movimento romântico é visto, desse modo, como a tentativa de “ressuscitar os mortos”. Cf. *Aurora* § 159.

<sup>13</sup> Cf. fragmento póstumo KSA XII, 9(126) – outono de 1887.

Apesar de criticar o romantismo como um movimento que tem por fim conseqüências hostis à vida: apego ao cristianismo, ao idealismo, ao misticismo, ou abandono a um pessimismo desencorajador, o filósofo de *O nascimento da tragédia* reconhece nos românticos (principalmente nos alemães) um ponto de partida promissor, enquanto disposição para perceber e desvelar o fundo caótico e problemático da existência e do mundo. Filósofos e filólogos alemães ligados ao Romantismo, como F. Schlegel, F. Hölderlin, Kreuzer, Bachofen – cujos escritos serviram de fonte ao *Nascimento* – ressaltaram o caráter dionísio da existência dos gregos, desfazendo a imagem clássica de serenojovialidade grega, tal como ela foi moldada por Winckelmann, Goethe e Schiller. Do mesmo modo, literatos e artistas como L. Tieck, Jean Paul, F. Schlegel, E.T.A. Hoffmann, C. D. Friedrich, reconheceram a crise e a doença do homem moderno como algo fatídico, mas buscaram o caminho de sua superação através da arte e do pensamento artístico<sup>14</sup>. Não há, nesse sentido, somente a fixação nostálgica nas ruínas do passado, mas uma orientação criativa para o futuro. A noção de gênio<sup>15</sup> foi o resultado desse esforço, sendo em certo sentido desenvolvida por Nietzsche, que chegou a compreender Wagner como gênio, no sentido schopenhaueriano do termo<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Confira, nesse sentido, HELLER, Peter. “Nietzsche’s Kampf mit dem romantischen Pessimismus”, p. 28-30.

<sup>15</sup> Concordamos, nesse sentido, com a compreensão de “gênio” no romantismo como sendo a expressão radical do “misterioso caminho para dentro” (indicado por Kant e Fichte). Segundo M. Suzuki, os românticos Schelling e Schlegel compreenderam que a descoberta do gênio subjacente à atividade consciente deve ser explorada em todo o seu alcance...” (SUZUKI, M. *op. cit.*, p. 224). O gênio revelaria, desse modo, “outra dimensão da linguagem”, que está além do ‘caráter discursivo do conceito’ (*id.*, *ibid.*, p. 57). O mito é, nesse sentido, um modo de ter acesso à pré-história da razão, visto que nele poder-se-ia encontrar as raízes profundas da filosofia. Para F. Schlegel, a mitologia seria vista como “documento da formação arqueológica do espírito humano” (*id.*, *ibid.*, p. 230).

<sup>16</sup> Numa carta a Carl von Gersdorff de 4 de agosto de 1869 (escrita no monte Pilatus), Nietzsche expressa sua aproximação a Schopenhauer e a Wagner, mostrando sua inclinação a esse “mundo do espírito”. Em suas atividades

Os pensadores alemães, dentre os quais Nietzsche destaca Leibniz, Kant e Hegel, manifestariam essa propensão pessimista (embora posteriormente encoberta e mascarada) em suas concepções de consciência, de moral, de vir-a-ser, respectivamente (cf. *A gaia ciência* 357). Até mesmo Lutero, com seu menosprezo à lógica e à razão, moveu a “alma alemã” para o seu *credo quia absurdum est* (*Aurora*, Prefácio, 3).

Ao mesmo tempo em que reconhece a importância do pessimismo inerente à filosofia e teologia alemãs, e, em certo sentido, expresso também na literatura e na música, Nietzsche critica nos anos 80 a arte romântica (tanto na poesia, na literatura, nas artes plásticas, na música e na escultura) como a expressão da falta, de uma fraqueza dos instintos, de uma degeneração da razão. Entretanto, é forçoso reconhecer que nos escritos do primeiro período, principalmente, ele comungou de algumas concepções românticas, ou, pelo menos, estava imbuído de um *pathos* romântico. Não só a já mencionada atitude negadora de sua época e a simultânea esperança ‘messiânica’ no renascimento da tragédia, mas também a tentativa de construção

---

filológicas obrigatórias na Universidade de Basileia, ele buscaria uma ponte para seus “desejos íntimos”. Ele menciona, nesse sentido, que no curso planejado sobre a História dos filósofos pré-platônicos, ele dirigiria imperceptivelmente a atenção de seus alunos para os “pensadores mais sérios e dignos”. Wagner é compreendido como “o gênio” (*das Genie*): “Encontrei um homem, que, como nenhum outro, revelou-me a imagem daquilo que Schopenhauer chama “o gênio”, e que está inteiramente penetrado por aquela maravilhosa filosofia imanente. Este é ninguém mais que Richard Wagner...” (Cartas completas SB III, nº 19 – carta a Gesdorff de 4 de agosto de 1869).

Acerca do ajuizamento positivo de Wagner enquanto artista, pessoa, pensador, gênio incompreendido, cf. SB II, nº 8. Carta a E. Rohde de 16 de junho de 1869. Cf. também SB III, nº 4 – carta a R. Wagner de 22 de maio de 1869 (por ocasião do aniversário de Wagner): “Se o destino do gênio (*des Genius*) é o de ser, por um tempo, somente *paucorum hominum*: assim devem bem sentir-se contentes e distinguidos esses *pauci*, porque a eles foi concedido ver a luz e aquecer-se nela, enquanto a massa ainda permanece e congela na névoa fria”. Schopenhauer é comparado nessa carta ao “grande irmão espiritual” de Wagner, nos quais Nietzsche pensa “com igual veneração, *sim religione quadam*”.

(sistemática) de um pensamento de conotação artística, possuem pontos de contato com a filosofia da arte de Schelling<sup>17</sup> e com o pensamento de F. Schlegel, em sua investigação do passado arcaico grego, romano e oriental.

### **3. A criação dionisiaca**

A *herança* maior de Nietzsche em relação aos românticos é, a nosso ver, a compreensão de dionisiaco. Em *A tentativa de autocrítica* e em vários escritos póstumos, o filósofo reconhece que a inovação, o propriamente original e construtivo do *Nascimento da tragédia* é a “compreensão do fenômeno dionisiaco entre os gregos”, a partir do qual ele fornece uma nova chave de compreensão não só da arte e do mundo grego, assim como do grande problema do “valor da existência”. Ora, Nietzsche não foi o primeiro a apontar para a importância do fenômeno dionisiaco entre os gregos ou para os homens modernos. Autores como F. Schlegel, F. Hölderlin ou F. Creuzer, estudados e apreciados pelo jovem Nietzsche, desenvolveram importantes considerações acerca do dionisiaco. Embora não seja nosso intuito analisar e desenvolver aqui o teor das investigações dos autores supracitados, basta apontar as obras em que esses autores expressaram seus pensamentos acerca do dionisiaco<sup>18</sup>, em que a importância da pesquisa do dionisiaco foi ressaltada por comentadores de reconhecida competência, tais como K. Joël, C. Andler e E. Behler.

---

<sup>17</sup> Tanto Nietzsche quanto Schelling propõem uma ‘divinização’ da arte, mesmo que em sentidos diferentes. Para Nietzsche, a criação artística possui um caráter ‘divino’, na medida em que o gênio individual necessita fundir-se, no ato da criação, ao gênio universal, ao deus-artista Dioniso (vontade originária, inconsciente). Schelling, no entanto, compreende Deus (Absoluto e Infinito) como protótipo e fonte de *toda* arte. O próprio universo é visto como uma obra de arte: “Em Deus, o universo é formado como obra de arte absoluta e em beleza eterna”. (SCHELLING, F.W.J. *Filosofia da arte*, 1ª. Seção, § 21. Toda criação artística, no entanto, se baseia na imaginação (*Einbildungskraft*), que é força de individuação, propriamente criadora.

<sup>18</sup> Cf. CREUZER, F. *Symbolik*; SCHLEGEL, F. *Athenäumsfragmente, Über das Studium der griechischen Poesie* e HÖLDERLIN, F. *Hyperion, der Tod des Empedokles*.

Karl Joël, em sua obra de 1905, *Nietzsche und die Romantik*, foi um dos primeiros a ressaltar as aproximações entre Nietzsche e os românticos, inclusive em relação com a temática do dionisiaco. De um modo vago, Joël menciona a afinidade existente entre as noções de solidão, gênio, paixão, guerra e luta (na época em que Nietzsche foi professor na Basileia) com as dos pensadores românticos, como F. Schlegel e Novalis. Ele está mais preocupado, no entanto, em acentuar a atualidade de Nietzsche no início do século XX, com o redespertar do Romantismo no âmbito artístico e político.<sup>19</sup>

Charles Andler desenvolveu um longo estudo sobre os precursores do pensamento de juventude de Nietzsche. No que se refere à concepção nietzschiana do dionisiaco, Andler ressalta a influência de Hölderlin (principalmente das obras *Hyperion* e *A morte de Empédocles*), de F. Schlegel (de seus estudos acerca da origem da poesia grega e da literatura e arte dos povos antigos) e de F. Creuzer (de suas obras *Symbolik* e *Dionysus*)<sup>20</sup>. Andler procurou apontar elementos de aproximação entre Nietzsche e os românticos. No período em que esteve em Leipzig, Nietzsche teria feito estudos sobre F. Schlegel (como demonstra seu caderno de anotações sobre o *Nascimento da Tragédia*). Assim sendo, Nietzsche partilha com F. Schlegel (em certo sentido também com Hölderlin e com A. Schlegel) a interpretação romântica da cultura grega, apesar de sua análise assumir contornos sempre mais próprios. Para Andler, entretanto, Nietzsche não teria sofrido influência apenas dos primeiros românticos, mas também dos tardios, como F. Creuzer, Bachofen.

Ernst Behler pretendeu provar, a partir dos textos de Nietzsche, que este não considerava o Primeiro Romantismo (*Frühromantik*) com o mesmo tom difamatório dirigido ao tardio (*Spätromantik*). O ponto de contato entre Nietzsche e o primeiro romantismo se estabeleceria principalmente com F. Schlegel, apesar de algumas evidentes discordâncias. Em ambos pensadores aparece a idéia de uma “divinização da arte” (*Vergötterung der Kunst*). Nietzsche, por sua

---

<sup>19</sup> Cf. JOËL, Karl. *Nietzsche und die Romantik*, pp. 1-7.

<sup>20</sup> Cf. ANDLER, C. *Nietzsche, sa vie et sa pensée, II. La jeunesse de Nietzsche* 2, p. 220 ss., o cap. *Les sources du livre sur La naissance de la tragédie*.

vez, retomaria de Schlegel a perspectiva de construir um pensamento artístico, que se efetivaria no *medium* da reflexão infinita. Assim como os primeiros românticos, Nietzsche se situaria no umbral de um novo século, enfatizando, de um modo messiânico, a construção de uma nova era da humanidade. Desse modo, temas como ‘o ressurgimento do espírito da antigüidade na época moderna’, ‘o culto do mito’, ‘o dionisiaco’ e ‘a tentativa de uma nova mitologia’ transparecem em ambos os projetos<sup>21</sup>. Após ressaltar que a concepção do dionisiaco como força extática de criação, como êxtase já aparece em Hamann, Herder, Hölderlin, Novalis, Schelling, Creuzer e Bachofen, Behler põe em relevo os estudos de F. Schlegel. A concepção de dionisiaco de Schlegel difere da de Nietzsche, entretanto, pelo fato de que o primeiro deriva a embriaguez e a perda das fronteiras individuais da teoria platônica da inspiração. Para Schlegel, o dionisismo teria surgido na Grécia na época pós-homérica, enquanto para Nietzsche o impulso dionisiaco tem suas raízes na época pré-homérica<sup>22</sup>.

Podemos notar, a partir da análise desses comentadores, que Nietzsche está sendo parcial, em muitos momentos, acerca da pesquisa de seus predecessores românticos. Malgrado a não admissão de traços românticos, devemos reconhecer, no entanto, o esforço de Nietzsche em construir um projeto filosófico próprio a partir da imbricação singular entre o dionisiaco e o pessimismo e, a partir deles, da tragédia.

Na *Tentativa de autocrítica*, ao colocar a pergunta “o que é dionisiaco?”, Nietzsche investiga nos gregos antigos a origem de dois anseios aparentemente contrapostos: o anseio de beleza (*Verlangen nach Schönheit*) e o anseio de feio (*Verlangen nach dem Hässlichen*), a partir da relação entre prazer e dor. O anseio dos gregos à feiúra, ao pessimismo, ao mito trágico, em suma, à “imagem de tudo quanto há de terrível, maligno, enigmático, aniquilador e fatídico no *fundo* da existência”, – que está na origem da tragédia grega – brota do prazer, da força transbordante, da saúde<sup>23</sup>. Já o anseio de beleza, de festas, de novos cultos – aqui Nietzsche enfatiza a importância fundamental da relação

---

<sup>21</sup> Cf. BEHLER, E. “Nietzsche und die Frühromantische Schule”, p. 59 ss.

<sup>22</sup> Cf. BEHLER, E. *op. cit.*, p. 73.

<sup>23</sup> Cf. *O Nascimento da tragédia. Tentativa de autocrítica*, 4 e *A gaia ciência* 370.

dos gregos com a dor – teria brotado da carência, da privação, da melancolia, do sofrimento.

A partir desse “pessimismo além do bem e do mal”, a arte poderia ser entronizada como a única força capaz de transfigurar os sofrimentos do mundo e de expressar a superabundância das forças humanas. Mesmo que Nietzsche reiteradamente se lamenta de ter “estragado” seu livro das primícias com o emprego de fórmulas e conceitos estranhos às suas intuições próprias e originais, ele teria tocado numa questão perigosa, terrível, mas rica de perspectivas, qual seja, a justificação estética da existência. No último ano de produção filosófica, ele volta a enfatizar o valor da arte:

“A arte e nada mais que a arte! Ela é a grande possibilitadora da vida, a grande aliciadora da vida, o grande estimulante da vida.

A arte como a única força superior contraposta a toda vontade de negação da vida, como o anticristão, antibudista, antiniilista *par excellence*.

A arte como a *redenção do que conhece* – daquele que vê o caráter terrível e problemático da existência, que quer vê-lo, do conhecedor trágico.

A arte como a *redenção do que age* – daquele que não somente vê o caráter terrível e problemático da existência, mas o vive, quer vivê-lo, do guerreiro, do herói.

A arte como a *redenção do que sofre* – como via de acesso a estados onde o sofrimento é querido, transfigurado, divinizado, onde o sofrimento é uma forma de grande delícia”. (fragmento póstumo KSA XIII, 17(3) – maio-junho de 1888).

Compreendida como força suprema criadora- afirmadora da vida, a arte implica no rebaixamento da moral a uma ilusão hostil à vida (cf. *O nascimento da tragédia. Tentativa de autocrítica*, 5). Trata-se da vida natural, do mundo, dotada de onipotentes impulsos artísticos. O Deus Dioniso, na linguagem do jovem Nietzsche, é o artista que constrói e destrói no bem e no mal, para dar vazão ao seu prazer e autocracia; ele cria mundos para “desembaraçar-se da necessidade, da abundância e

superabundância, do sofrimento das contraposições nele apinhadas” (*id., ibid.*, 5). Para o Nietzsche tardio, Dioniso é ainda o Deus-Artista, mas somente enquanto símbolo da auto-afirmação e autodestruição do mundo. O filósofo se limita à força criativa do homem. O *homem dionisiaco* (*der dionysische Mensch*) é, desse modo, uma obra de arte; ele é atravessado pela força artística de toda a natureza, através da embriaguez.

Entretanto, se a arte trágica foi a *única* tentativa com êxito de superar o pessimismo, com a “morte trágica” da tragédia a ameaça pessimista retorna novamente. O otimismo teórico socrático ocupou o lugar da tragédia<sup>24</sup>. Com isso, o impulso à ciência, à lógica foram recursos empregados de modo a constituir uma nova visão de mundo e de homem, ‘mascarando’ o pessimismo de cunho dionisiaco. Dioniso e a arte trágica foram expulsos, obrigados a refugiarem-se em cultos secretos (orfismo, mistérios). O cristianismo representa para Nietzsche a continuação da tendência moral antinatural socrático-platônica, que, por sua ascese e atitude negadora da vida, prepara o terreno para o surgimento de tendências aparentemente díspares, como o Romantismo, (continuação da fuga ascética cristã diante da realidade)<sup>25</sup> e o ‘espírito científico moderno (radicalização da vontade incondicional de verdade da moral cristã).

---

<sup>24</sup> Cf. *Nascimento da tragédia*, 11-14.

<sup>25</sup> Nietzsche concordaria, nesse sentido, com a análise de Jean Paul acerca da origem da poesia romântica (e do movimento romântico como um todo) das fontes do Cristianismo ascético: “A origem e o caráter de toda a poesia recente podem ser facilmente derivados do cristianismo, de modo que bem se poderia chamar a poesia romântica de cristã. O cristianismo aniquilou, como um dia do Juízo Final, o mundo dos sentidos inteiro, com todas as suas excitações, comprimiu-o num monte de túmulos, como um degrau para o céu e colocou um novo mundo de espíritos no lugar. A demonologia se tornou a própria mitologia do mundo dos corpos (*Körperwelt*), e o demônio tentador entrou em homens e estátuas de deuses. Todo o presente terreno foi condenado em favor do futuro celestial. O que restou então do espírito poético depois dessa derrocada do mundo exterior? – Aquele mundo, em que ele se precipitou, o *mundo interior*.” JEAN PAUL. *As fontes da poesia romântica*. Apud UERLINGS, H.(org.). *Theorie der Romantik*, p. 122.

O pensador Nietzsche se propõe, diante disso, a investigar o recrudescimento de uma forma de pessimismo na época moderna – o *pessimismo da fraqueza*. Para ele, os românticos alemães já teriam percebido ou pressentido esse perigo. Em vez de procurar uma solução definitiva, eles se detiveram em soluções ilusórias, passageiras, tais como o misticismo, o idealismo ou a fuga na religião cristã. Entre os modernos, Schopenhauer teria sido o pensador (romântico tardio, segundo ele) que mais se preocupou em compreender o pessimismo em sua profundidade. Em todos os seus precursores faltaria a construção de um novo modelo de criação artística (que ele chamará de *pessimismo dionisíaco*).

A mera enumeração das dores e das misérias da existência, no sentido que ocorre em Schopenhauer, Leopardi e Byron, não seria suficiente para estabelecer o valor e o sentido do pessimismo. É como pessimista que demonstra “boa vontade ao pessimismo” que Nietzsche busca radicalizá-lo: “E assim encontrei o caminho para aquele pessimismo corajoso – oposto à mentira romântica”<sup>26</sup>. O pessimismo da época moderna é compreendido, assim, como sendo a expressão da atrofia dos instintos humanos fortes. O *pessimismo romântico*, como ele entende essa doença e suas manifestações (o pessimismo parisiense de 1850 em diante, o alcoolismo crescente na Europa), é uma conseqüência do cansaço da vida, do envelhecimento das formações culturais. Apesar de o pessimismo constituir “a grande paixão do espírito” para os europeus, ele nada mais é, nessas manifestações, senão a expressão do esgotamento dos impulsos.

A contraposição entre pessimismo dionisíaco (da força, da vida ascendente) e pessimismo romântico (da fraqueza) não esgota, a nosso ver, essa questão, nem põe fim a esse movimento. O próprio Nietzsche se debate, a nosso ver, com essas tendências contrapostas, sem atingir uma superação definitiva, em si mesmo, do Romantismo.

A nosso ver, Nietzsche desenvolve em seu pensamento temas que já foram abordados pelos românticos (como os temas do gênio e do dionisíaco), buscando construir, de modo próprio e original, ‘sua’

---

<sup>26</sup> *Humano, demasiado Humano II. O andarilho e sua sombra*. Prefácio, 4.

filosofia da criação. Ele permanece ainda enredado em questões que os românticos não conseguiram uma solução satisfatória. Dentre essas questões, enfatizamos a da transfiguração da situação efetiva do mundo moderno (decadente) através da arte. Se o romantismo *necessariamente* desemboca num pessimismo desiludido, resta tratar da sua superação.

É na questão da superação do pessimismo que encontramos um ponto em comum entre os Românticos e Nietzsche: somente os poderes criativo-artísticos do indivíduo podem transfigurar a realidade do mundo. Parece que também o solitário autor do *Zaratustra* foi atraído pela proposta romântica de que a criação a partir de si mesmo tem como condição o aniquilamento de si mesmo. Baudelaire, no crepúsculo do Romantismo, insiste em experimentar “o gosto do nada” (*le gout du néant*): numa espécie de invocação da morte, sem consideração por céu ou inferno, o poeta insiste decididamente em mergulhar no fundo do abismo: “Au fond de l’Inconnu pour trouver du nouveau!”<sup>27</sup>. Várias décadas antes, porém, o quase desconhecido Bonaventura (pseudônimo de E. A. F. Klingemann) expressa com furor, nas suas *Vigílias*, sua relação com o Nada: “quero fixar o olhar furiosamente no nada, e irmanar-me a ele; assim, não perceberei mais nenhum resquício humano em mim, quando ele, por fim, me agarrar!”<sup>28</sup> E assim, a tentativa romântica de E.T.A. Hoffmann, de fugir das misérias da pobre vida cotidiana, movido pela “ânsia por algo desconhecido”<sup>29</sup>, pela promessa de que o amor desvelaria o núcleo mais íntimo da natureza, a “harmonia oculta de todos os seres”, desde que o indivíduo vivesse na poesia<sup>30</sup> (enleado em suas figuras e idealizações), é ameaçada pelo desvanecimento dos impulsos artísticos interiores e pelas duras imposições das ordenações sociais e técnicas do mundo moderno.

Enquanto Zaratustra, ao modo do andarilho, perambulava por desertos, montes, matas, oásis, ainda em ‘nada devastados’, em busca das fontes originárias de criação, o Nietzsche tardio parece se mover mais por entre ruínas de sua existência muitas vezes atormentada e de

---

<sup>27</sup> BAUDELAIRE, Charles. *Les Fleurs du Mal*, p. 126.

<sup>28</sup> BONAVENTURA. *Nachtwachen*. 16, p. 141.

<sup>29</sup> HOFFMANN, E.T.A. *Der goldne Topf*. In: *Werke*, p. 23.

<sup>30</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 79.

sua obra filosófica inacabada. Refugiado nas belas paisagens montanhosas da Suíça, ele já percebe o avanço da devastação interior e exterior (da civilização técnica moderna), tentando transformar as ameaças em elementos necessários para o seu projeto de criação.

## Referências bibliográficas

- ANDLER, Charles. *Nietzsche, sa vie e sa pensée. La dernière philosophie de Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1931.
- BAUDELAIRE, Charles. *Les fleurs du mal*. Paris: Libro, 1994.
- BEHLER, Ernst. “Nietzsche und die Frühromantische Schule”. *Nietzsche-Studien*, 7 (1978). Berlim: de Gruyter, pp. 59-87.
- BONAVENTURA (E. A. F. KLINGEMANN). *Nachtwachen*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1990.
- HELLER, Peter. “Nietzsches Kampf mit dem romantischen Pessimismus”. In: *Nietzsche-Studien* 7 (1978). Berlim: de Gruyter, pp. 27-50.
- HOFFMANN, E.T.A. *Werke*. Munique: Verlag Kurt Desch, 1958.
- HOLLINRAKE, Roger. *Nietzsche, Wagner e a Filosofia do Pessimismo*. Trad. de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.
- JEAN PAUL. *Sämtliche Werke. Historisch-Kritische Ausgabe*. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1935.
- JOËL, Karl. *Nietzsche und die Romantik*. Jena/Leipzig: Eugen Diederichs, 1905.
- NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Briefe*. Kritische Studienausgabe (SB). 8 vols. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: de Gruyter, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA). 15 vols. Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: de Gruyter, 1988.
- \_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo*. Trad. de Jacó Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- SCHELLING, Friedrich von. *Filosofia da arte*. Trad. de Márcio Suzuki. São Paulo: EDUSP, 2001.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Werke in fünf Bänden*. Zúrique: Haffmans Verlag, 1999.

SUZUKI, Márcio. *O gênio romântico. Crítica e História da Filosofia em Friedrich Schlegel*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

UERLINGS, Herbert (org.). *Theorie der Romantik*. Stuttgart: Reclam, 2000.

VENTURELLI, Aldo. “Das Grablied. Zur Entwicklung des jungen Nietzsche”. In: *Nietzsche-Studien* 27 (1998). Berlin: de Gruyter, pp. 29-51.

# UM DIREITO DE NATUREZA ÉTICA E O MÉTODO ESPECULATIVO HEGELIANO<sup>1</sup>

**Agemir BAVARESCO**

*Universidade Católica de Pelotas*

Este trabalho versa sobre o artigo escrito por G. W. Hegel em 1802-1803 (Hegel, 1990), que entre nós ficou conhecido como *Das Maneyras científicas de tratar o Direito Natural*, do seu lugar na Filosofia Prática e da sua relação às ciências positivas do Direito, (cf. Müller, 2003, 41), isto apenas de maneira referencial, pois não se tem notícia da existência de uma versão traduzida para a língua portuguesa.

A abrangência e o interesse deste estudo se justificam, não só porque neste ensaio aparecem as primeiras concepções propriamente hegelianas, como também, o artigo se propõe a organizar programaticamente a elaboração racional das ciências do espírito em sua correspondência com a “razão prática” (Bourgeois, 1992, p. 65).

Para Bernard Bourgeois, que dedicou um profundo e detalhado comentário (Bourgeois, 1986) ao artigo *Das Maneyras científicas de tratar o Direito Natural*, este trabalho do jovem Hegel constitui uma espécie de “Discurso do Método” do hegelianismo.

Bobbio registra que, do ponto de vista da eficácia metodológica, o referido ensaio promoveu, a um só tempo, a dissolução e a suprassunção (*aufhebung*) de tudo o que era caro à doutrina do Direito Natural, desenvolvida de Hobbes até Fichte (Bobbio, 1991).

Ademais, crê-se que a importância do tema proposto pelo ensaio se deve ainda à sua atualidade, pois o cenário hegemônico político-econômico, em escala mundial, guarda em seu bojo, a supremacia do interesse individual sobre o interesse comum, justificando para tanto, até mesmo um verdadeiro estado de guerra

---

<sup>1</sup> Este artigo contou com a colaboração de Sérgio Batista Christino, advogado e pós-graduado em Filosofia pela Universidade Federal de Pelotas.

interna entre os nacionais, uma vez que, da exclusão social dele decorrente, acentua-se a divisão entre os pobres e os ricos. Neste sentido, surge a seguinte questão: Em que medida a Filosofia do Direito contribui para legitimar um direito que, unicamente, garante os direitos individuais? Ou seja, como superar o direito moderno de matriz subjetivista e, assim, incorporar o novo paradigma filosófico da intersubjetividade que fundamenta e assegura os direitos coletivos?

Além disso, em nível de cada Estado nacional, a massificação do indivíduo o conduz ao plano de uma experiência de vida atomizada e indiferente, o que nos países desenvolvidos decorre, ou se acontece, em função do alto padrão de vida que impinge aos homens a condição de meros consumidores, destituídos de um interesse político voltado para o universal.

O presente estudo visa contribuir para a diminuição da lacuna que se sabe existir em nosso meio acadêmico, em relação à Filosofia do Direito de Hegel. De fato, conforme indica Bobbio, o lugar que o direito ocupa no sistema da filosofia hegeliana é um tema que tem sido negligenciado ou pelo menos relegado ao segundo plano, se comparado com os estudos que avaliam a contribuição de Hegel à economia política, viés este quase obrigatório na tendência geral que retoma Hegel pela veia do pensamento de corte marxista.

Assim, alinhados alguns eixos de motivação para o estudo que se realizou, importa delimitar o problema de pesquisa, qual seja: Identificar os aspectos metodológicos usados por Hegel no ensaio: Das Maneiras científicas de tratar o Direito Natural, de modo a evidenciar a caracterização do método especulativo hegeliano nesta obra do período de Iena.

### **1. O sentido especulativo do *Ensaio*: a diferença e a identidade**

Hegel, nas suas *Lições sobre a História da Filosofia*, expressa bem aquilo que houvera já materializado em seus escritos ienenses, a saber, que a filosofia progride, carregando em seu percurso todo o essencial dos momentos precedentes. Assim, dizer que uma filosofia contradiz e refuta a outra, significa apenas que o que é refutável é o lugar que uma determinação filosófica ocupa, em um dado momento, no

desenvolvimento geral do espírito, passando este, que era o mais alto, à condição de subordinado, mas carregando consigo os princípios filosóficos que até então houvera engendrado.

É neste sentido que se deve entender o ensaio sobre o Direito Natural; a sedimentação teórica que a doutrina do Direito Natural acumulara até ao início do século XIX configurava um obstáculo que a razão iluminista houvera positivado e que precisava ser refutado. Refutação esta, no entanto, que deveria efetivar-se nos estritos termos de uma *aufhebung*, ou seja, obedecendo à determinação polissêmica que este vocábulo alemão encerra: *negar, conservar e elevar*, que têm sido reunidos, nas traduções para o português, no verbo *suprassumir* (cf. Meneses, 2002, p. 9; Bavaresco, 2001, p. 12).

De maneira que o ensaio, ao propor a suprassunção do Direito Natural, não significa outra coisa do que fazer a dissolução das teses apresentadas até então naquela doutrina, evidenciando suas inconsistências, suas inadequações aos *tempos modernos*, mas, simultaneamente, realizando aquelas tendências que devem ser conservadas como princípios, como conteúdo. Pois a negação meramente exterior mantém o negado em sua positividade, conforme ressalta Bourgeois, ao “[...] contrário, é a produção da verdade que dissipa o erro, pois ela objetiva o que se busca na transformação do espírito, da qual é o sinal” (Bourgeois, 2000, p. 49). Em síntese, a verdadeira refutação acontece pela apresentação do erro ao próprio erro, fazendo com que este realize o que lhe falta para chegar a verdade, ou seja, sua verdade é sua própria realização.

No ensaio sobre o Direito Natural, Hegel se empenhará em evidenciar que o erro das teorias precedentes ao método especulativo se traduz, pelo lado do *empirismo*, em tomar como idênticas as diferenças – não as reconhecendo enquanto tais – e, pelo lado do *formalismo*, por negar as diferenças em nome da identidade.

Hegel proporá, no ensaio, a adoção do método especulativo <sup>2</sup>, enquanto aquele refutará estas perspectivas do Direito Natural, desvelando todos os aspectos contraditórios daqueles discursos, mas através das próprias exigências colocadas, tanto por uma, quanto por outra daquelas abordagens. De maneira que o ensaio sobre o Direito Natural já o é, em si, a aplicação do método especulativo (cf. Christino, 2003).

## **2. A Filosofia do Direito e os momentos histórico-filosóficos de sua contradição**

O referido ensaio começa com a consideração de que a ciência do Direito Natural é, há algum tempo, reconhecida como uma ciência filosófica e que, dada à necessidade de que a Filosofia esteja composta de partes, o Direito Natural é uma parte essencial à Filosofia. No entanto, a esta constatação, contrapõe-se o fato de que, em geral, à época do escrito, as ciências particulares apartaram-se da Filosofia e passaram a tomar por princípio científico os dados da experiência, renunciando, com isso, para Hegel, ao estatuto de ciência verdadeira, contentando-se em ter por referência de identidade um conjunto de noções empíricas e de se servir de conceitos do *entendimento dualista e formal*, distanciando-se da possibilidade de afirmar qualquer coisa de objetivo.

---

<sup>2</sup> . Para uma exposição do método especulativo ver §§ 79-82 em G. W. F. HEGEL. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)*. I – A Ciência da Lógica, ( Trad. Paulo Meneses). São Paulo: Loyola,1995. Aqui, transcrevemos apenas o enunciado destes parágrafos:

§ 79: “A lógica tem, segundo a forma, três lados: a) o *lado abstrato* ou do *entendimento*; b) o *dialético* ou *negativamente-racional*; c) o *especulativo* ou *positivamente racional*.”

§ 80: “a) O pensar enquanto *entendimento* fica na determinação fixa e na diferenciação dela em relação a outra determinidade;

§ 81: “b) O momento dialético é o próprio supracumir-se de tais determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas.

§ 82: “c) O *especulativo* ou *positivamente racional* apreender a unidade das determinações em sua oposição: o afirmativo que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa]”.

De maneira que, no início do século, a doutrina do Direito Natural é um saber meramente científico, não filosófico. Hegel critica tal situação, trazendo a reflexão sobre o Direito Natural novamente para o campo filosófico, restaurando, assim, o método e os conteúdos que são próprios da Filosofia. Nesta perspectiva, a tarefa das diversas ciências é a de elaborar conceitos particulares de seu próprio âmbito de objetos, sua própria parcela da realidade. A ciência produz verdades parciais, porém reais, obtidas da atividade do pensamento sobre o material da experiência sensível. A Filosofia toma como suas todas as verdades da ciência, porém lhes adita algo mais: primeiro, o reconhecimento de que essas verdades são só uma parte da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) - tanto por sua negatividade quanto por sua incompletude; e, segundo, configura o sistema da ciência, construindo e reformando continuamente o arcabouço total, descobrindo a conexão existente entre as diversas verdades, ordenando-as e conectando-as entre si por meio de uma necessidade lógica.

Esta é a tarefa anunciada por Hegel: que a Filosofia do Direito há de criar o sistema da ciência jurídica, dando unidade lógica e necessidade interna aos conceitos que esta elabora.

A ciência do Direito Natural, em parte, tinha assumido aquela tarefa, porém Hegel considera que as doutrinas que compunham tal ciência – o empirismo e o formalismo – não o haviam feito com o método filosófico adequado, porque pressupunham a existência do indivíduo como sendo categórica e primacialmente a coisa suprema<sup>3</sup>, ou seja, ambas perspectivas refletem premissas atomísticas para conceberem a vida em sociedade. Nenhuma destas duas correntes conseguiu dar às ciências jurídicas positivas a unidade racional que estas demandavam e, com isso, o verdadeiro conceito do direito, apto para dotar todo o sistema jurídico de unidade e necessidade lógica, não fora alcançado.

Em sua crítica Hegel deixa transparecer, desde logo, que, para realmente compreender a sociedade, a doutrina do Direito Natural não deve proceder do indivíduo isolado, mas sim, da vida comunitária

---

<sup>3</sup> Hegel, 1990, pp. 29-30.

entendida como uma totalidade orgânica. Para tanto, propõe o método especulativo, o que, conforme Bourgeois, ao ser adotado importa em uma dupla justificação. Inicialmente, uma justificação filosófica: se em ambos os casos, as doutrinas criticadas, por tomarem como verdade às determinações produzidas pelo entendimento, tornam-se incapazes de conceberem a realidade com as suas diferenças, esta mesma abstração as submete à justificada necessidade de uma afirmação da identidade e da identidade da diferença; diz Bourgeois que esta necessidade se impõe como um *destino* àquelas abordagens pré-especulativas. Portanto, o método especulativo, neste terreno filosófico é uma imposição das próprias deficiências dos métodos anteriores e não lhes é estranho, externo.

Da mesma maneira, põe-se uma justificação histórica para a sobrevivência da ciência especulativa. Hegel faz de forma sucessiva a exposição das teorias mencionadas: primeiramente o empirismo, depois o formalismo e, por fim, o especulativo, enquanto momentos de um mesmo desenvolvimento contínuo, determinado pela necessidade racional da história do pensamento moderno do Direito Natural<sup>4</sup>. Veja-se como são desenvolvidos esses três momentos do movimento lógico de suprassunção da contradição posta no Direito Natural.

### **2.1 A maneira empírica ou a fixação nas diferenças dos fatos jurídicos**

O que Hegel denomina a *maneira empírica* de tratar cientificamente o Direito Natural, inclui, as teorias de Grotius, Hobbes, Locke, Puffendorf, Rousseau, bem como de juristas ligados à Escola Histórica.

Esses pensadores tomavam as coisas observáveis como objeto de estudo, e descobriam aí uma multivariabilidade de fatos: princípios jurídicos, leis, fins, deveres, direitos, etc<sup>5</sup>. Além desta variedade, tais fatos estão submetidos também à mobilidade e, assim, uns substituem os outros e os sucedem, segundo o que se nos apresente a experiência. Uma vez que o critério para dotar de unidade científica este material é

---

<sup>4</sup> Cf. BOURGEOIS, 1986, p. 76.

<sup>5</sup> Cf. HEGEL, 1990, p. 18.

só a própria experiência, resulta que todos estes fatos, tão variados e móveis têm, em si mesmos, igual valor e, portanto, uns não podem prevalecer sobre outros. Nenhum pode ser tomado como critério universal que fundamente e unifique os outros. Como a observação empírica não pode distinguir entre o acidental e o necessário, o empirismo elege, então um fato ao azar, que, em cada momento, parece-lhe mais importante, e o eleva a um princípio para constituir sobre este fundamento a unidade científica. Mas, para Hegel, justamente, esta atitude é preciso negar, por que ela deixa de atentar para a totalidade orgânica<sup>6</sup>. Assim, como anota Bourgeois, instaura-se uma primeira contradição, pois o empirismo, porque é guiado pelo *entendimento*, apresenta seu objeto de estudo como uma multivariabilidade segmentada, mas, porque se pretende *científico*, deve reunir esta diversidade para ter um princípio unificador.

Resulta daí, que o empirismo, ao tentar compreender o casamento, que é uma totalidade orgânica, tende a fixar-se em apenas uma das determinidades que compõe a união conjugal, por exemplo: a criação dos filhos, a comunhão dos bens etc.; o empirismo tomará uma destas determinidades *enquanto que o essencial, e a erigindo em lei*<sup>7</sup>, buscará submeter a esta a totalidade orgânica inteira que é o matrimônio. Da mesma maneira, o empirismo, ao tentar entender o instituto jurídico da pena, sonega-lhe a característica de totalidade orgânica que contempla determinidades, tais como a retratação moral do criminoso, o cunho de exemplaridade que a pena provoca sobre os outros membros de uma comunidade, bem como a representação que o criminoso tem da pena antes de perpetrar o crime, etc. Também aí, uma destas determinidades é elevada a essência do todo.

O mesmo acontecendo com a noção do estado de natureza, que, muitas vezes, tomado como elemento de unidade entre as demais determinidades, não servira para unificar a ciência do direito, pois cada autor tinha concebido as determinações do estado de natureza de maneira diferente. Para uns, o indivíduo humano é sociável, para outros não o é em absoluto; para uns, existe a justiça em tal estado, para

---

<sup>6</sup> *Idem*, p. 17.

<sup>7</sup> *Idem*, pp. 17-18.

outros, nele não há nem justiça nem injustiça, etc. A conclusão é que o próprio princípio racional que deveria unificar a multivariabilidade de fenômenos jurídicos, varia constantemente e, o que é pior, a ciência empírica põe a *posteriori* um princípio ao qual lhe atribui logo a função de unificar a *priori* a experiência.

Se por um lado, a perspectiva empirista não consegue dotar da unidade necessária as determinações da vida social, Hegel vislumbra, neste intuito, uma necessidade, experimentada pelo empirismo, de que uma determinação se sobreponha às demais determinações fenomênicas, *um destino*, na expressão de Bourgeois, um porvir que desaguará no formalismo. Vê-se aí, de fato, que foi posta uma necessidade para que, apresentando-se uma determinação como necessária em relação às demais, contenha em si algo que paire acima da empiria pura e simples.

A crítica tecida por Hegel, à maneira empírica de tratar o Direito Natural, tem sempre em perspectiva o desenvolvimento de uma filosofia política que dê conta de explicar teoricamente o que é uma totalidade orgânica. Esta preocupação é originária do período em que, juntamente com Schelling e Hölderlin, ele esboça o texto que ficou conhecido como o *Primeiro Programa do Idealismo Alemão*, em que transparece esta nota do pensamento de Hegel, segundo a qual, uma sociedade reconciliada somente pode corresponder a uma sociedade integrada eticamente por cidadãos livres. Portanto, o empirismo que Hegel critica, é o mesmo que se pretendia científico, ao conceber o Direito Natural, uma vez que era aquele que cindia a totalidade. Em contraposição, Hegel chega mesmo a manifestar preferência por uma *inconseqüência empírica*, fundada sobre uma intuição do todo, inobstante esta seja confusa ao entendimento do empirismo que se pretende científico, por ser este mutilador do todo vivo e orgânico que a intuição concebe.

Para B. Bourgeois, Hegel, retoma na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a crítica aos autores enquadrados na maneira empírica de tratar o Direito Natural, por não serem fiéis à intuição, sobre a qual pretendiam fundar-se. Isto porque a intuição, em sua forma primeira, apresenta a *mesma unidade de diferenças que a razão. A intuição antecipa a especulação racional; seu conteúdo exprime que a razão aparece necessariamente na*

*experiência*<sup>8</sup>. Lembra Bourgeois, que Hegel chega mesmo a elogiar a intuição por preservar a diversidade que a razão poderá ulteriormente compreender. *Desse modo, a empiria denuncia nas teorias do entendimento a negação da totalidade – da unidade da unidade e da multiplicidade – da razão, do pensamento*<sup>9</sup>.

No entanto, o entendimento é uma potência do que está aquém da intuição, um esforço no sentido da verdadeira filosofia especulativa, e, portanto, não deve ser desprezado, mesmo a despeito de ser ele desintegrador da totalidade, rejeitá-lo se afigura a um retorno.

## **2.2 A maneira formal ou a fixação na identidade dos fatos jurídicos**

Nesta perspectiva formalista se enquadram principalmente Kant e Fichte. Esta maneira tem sua inadequação, apontada pelo fato de que, em sentido oposto ao empirismo, parte de uma pura abstração e não, de um fato da realidade.

Se o empirismo tomava como ponto de partida as determinações finitas, sendo todas iguais e, para dar unidade à realidade jurídica, escolhia ao azar uma determinação e a colocava como fundamento racional de todo o sistema, por sua vez, o formalismo parte da infinitude pura (vazia de experiência) e, para dar unidade a este vazio, tem que tomar ao azar uma determinação finita qualquer, um dado empírico, e pô-lo como fundamento de dito vazio. No caso, esta determinação será a noção de coerção. A ciência formalista do direito natural não parte de uma pluralidade de leis, ou seja, de coisas e de fatos jurídicos. A única lei que reconhece, que é ademais seu ponto de partida, é a vontade pura, a qual não tem determinações ou matéria, já que é pura forma.

Kant engendra o direito da pureza da lei, da autonomia desta única lei que reconhece ser o imperativo categórico, não permitindo que qualquer afecção externa se sobreponha à vontade puramente moral. A crítica hegeliana ao formalismo começa por mostrar como

---

<sup>8</sup> BOURGEOIS, 1995, p. 405.

<sup>9</sup> *Idem*, p. 406.

esta lei é apenas um lado do movimento dialético que o espírito perfaz, constantemente, em sua objetivação. Trata-se, portanto, tal lei, de uma *abstração inferior*<sup>10</sup>, que visa preencher aquela necessidade própria do múltiplo, a que o empirismo já anunciara, a necessidade de que o finito, em sua diversidade, venha a ser superado por algo que paire acima de si, enquanto verdade absoluta, infinita. Entretanto, a *abstração inferior* que o formalismo apresenta, não logra tal intento, pois se limita a repetir a prática do empirismo, ou seja, enquanto este se fixava na multiplicidade posta, aquele se fixará no seu oposto, na abstração pura.

Ao entendimento, que procede pela fixação abstrata de um dos lados da oposição, não é possível pensar o absoluto, cuja essência é o puro movimento. *A passagem do absoluto ao seu oposto que é sua essência, e o desaparecimento de cada realidade em seu contrário, não podendo ser freada[...]*<sup>11</sup>. Isto implica o seguinte: quer um, quer outro lado da relação dialética contém já o seu oposto, como única forma de tornar-se possível o movimento, que é, em Hegel, a essência do absoluto. Assim, o formalismo, porque fixa apenas um lado da relação dialética, não pode conceber *o infinito como a passagem do absoluto ao seu oposto[...]* e *o desaparecimento de cada realidade em seu contrário*<sup>12</sup>.

Conforme Marcuse, segundo Hegel, para o entendimento:

“Cada coisa é uma entidade distinta limitada, e como tal relacionada a outras entidades igualmente limitadas.

[...] O entendimento concebe, pois, um mundo de entidades finitas, governado pelo princípio da identidade da oposição. Cada coisa é idêntica a si mesma e a nada mais”<sup>13</sup>.

O entendimento, na sua vertente formal, então, põe o imperativo categórico por lei, mas, como toda lei há de ter por força alguma matéria (se não, não poderia obrigar a nada concretamente),

---

<sup>10</sup> HEGEL, 1990, p. 29.

<sup>11</sup> *Idem*, p. 30.

<sup>12</sup> *Id. Ibidem*.

<sup>13</sup> MARCUSE, 1988, p. 54.

então qualquer material empírico vale para recheiar de conteúdo aquela lei universal. Há, portanto, a mesma arbitrariedade como no empirismo.

Dá-se, no formalismo, uma oposição entre a autoconsciência pura e a consciência real do sujeito, entre a liberdade universal de todos e a liberdade singular de cada um. E esta oposição se resolve, sistematicamente, com recurso à coerção (ao constrangimento), sendo esta quem fixará arbitrariamente em cada momento o que é ou não, de direito. Na teoria formalista de Kant, por exemplo, nos *Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*, define-se o direito como a faculdade de coagir, porque *direito e faculdade de coagir significam uma e a mesma coisa*<sup>14</sup>. Portanto, o requisito essencial que se lhe exige a uma norma, para que esta constitua direito em sentido estrito, é que a mesma inclua o recurso à coação com a garantia do próprio Estado.

Conforme Bourgeois, o Direito Natural de cunho formalista que Hegel, crítica em seu ensaio, configura uma universalização abstrata da realidade, que pode ser descrita em três níveis: *a)* a moralização do direito; *b)* a legalização do direito e *c)* a privatização do direito<sup>15</sup>.

a) A moralização do direito

Hegel condena as doutrinas pré-especulativas formalistas por reduzirem, *a priori*, o conteúdo do direito ao conteúdo da moral, para, com isso, conceber o sujeito do Direito Natural como um pensador solitário, que vai determinar o conteúdo *moralizado* do direito. Para Hegel, à razão prática, enquanto forma, se liberada do conteúdo empírico nela existente, não se pode atribuir o menor conteúdo, sem cair no niilismo, segundo o qual, escolhendo-se um conteúdo empírico totalmente contingente, e desta maneira, a existência normativa é reenviada à positividade arbitrária da vontade individual.

b) A legalização do direito

Num segundo nível, a crítica hegeliana sublinha bem que se as correntes pré-especulativas negavam autonomia ao direito quanto ao

---

<sup>14</sup> KANT, 2003, § E, p. 25.

<sup>15</sup> Cf. BOURGEOIS, 1992, p. 73

seu conteúdo, já quanto à forma aquelas não abrem mão de um direito *legal*.

Villey também destaca que a cega obediência à lei, na perspectiva kantiana, é um imperativo que redundará na *vitória total, frenética, do positivismo jurídico*, embora para este autor tal posição seja coerente com o conjunto do pensamento jusfilosófico de Kant<sup>16</sup>.

Nesta concepção, a justiça nada mais é do que a aplicação da lei e, com isso, esgota-se o direito. Para Hegel, tomado o direito como a mera aplicação da lei, está consagrado o fracasso absoluto do direito formalista, que se materializa na incapacidade da legislação em prever, através de conceitos jurídicos, os delitos e os casos reais em que se deva aplica-la. Embora goze da máxima precisão, por mais objetiva que venha a ser a lei, quando se propõe esta tarefa, jamais poderá alcançá-la, primeiro, porque se refere a pessoas, que não são coisas estáticas, que estão vivas, em desenvolvimento; jamais poderiam ser encapsuladas em descrições abstratas. Por outro lado, da mesma maneira, verifica-se a *incomensurabilidade* das situações a serem regradas, e assim, a legislação, de novo, estará tratando uma totalidade, a partir de abstrações que privilegiam um ou outro aspecto contingente da realidade. Desta maneira, a lei não pode – por sua incompletude e sua contradição – assegurar o fim do direito, que é o de identificar as diferenças.

Se o juiz, pois, pretende limitar seu trabalho à pura aplicação da lei, o caráter provisório e contingente desta alcançará a sentença a ser proferida e a justiça não se efetivará. Para julgar com equidade, o juiz deverá relativizar o que diz uma lei e passar a coteja-la com outras, sob pena de aplicar-se uma má lei apenas porque é lei.

Esta crítica formulada por Hegel não significa a rejeição absoluta à lei em geral, mas à noção da lei *como absoluta*. As leis são normas gerais e fixas que, por terem um conteúdo universal e estático, não podem adaptar-se perfeitamente a cada caso particular nem à mudança constante das circunstâncias produzida pelo transcurso do tempo. Por isto as leis não podem ser totalmente justas, como já dizia

---

<sup>16</sup> Cf. VILLEY, 1962.

Platão. A mudança contínua da legislação para adaptá-la ao concreto e ao variável tampouco resolve o problema.

c) A privatização do direito

Por último, em um terceiro nível que se interliga com o anterior, Bourgeois identifica a crítica articulada por Hegel à chamada privatização do direito praticada pelos *modernos*. Esta privatização será dada em relação a temas fundamentais do direito, a saber:

1 - A instrumentalização ou subordinação do direito público ao direito privado – pela qual o direito público passa à condição de instrumento para a realização do direito privado dos indivíduos;

2 – A fundação do Estado sobre um *contrato* – sendo o contrato um instituto eminentemente de natureza privado, nada é mais sintomático da sobreposição do privado sobre o público do que esta concepção. Norberto Bobbio, a propósito destaca:

“No ensaio sobre o direito natural, a lição extraída da dissolução do império alemão se transforma na crítica da doutrina do contrato social, que ousou introduzir o contrato, esta “relação subordinada” (naturalmente, subordinada ao direito público), “na majestade absoluta da totalidade ética”. Parece que, aos olhos de Hegel, não há nada mais deletério “no sistema universal da eticidade” do que o fato de “o princípio e o sistema do direito civil, que se refere à posse, à propriedade”, se elevarem acima de si mesmos a ponto de “se considerarem [...] uma totalidade em si, incondicionada e absoluta”<sup>17</sup>.

Aqui também, cabe esclarecer que, Hegel não combate o direito privado por si só, ao qual reconhece função específica, desde que nos limites traçados pelo direito público, o qual, por sua natureza, garante a possibilidade harmônica da existência do todo. A reprovação é quanto à posição doutrinária que “eleva o direito privado a categoria suprema do sistema do direito e que, por causa disto, não consegue

---

<sup>17</sup> BOBBIO, 1991, p. 70

explicar a realidade de uma totalidade que tem precedência sobre suas partes<sup>18</sup>.

Assim, como a grande maioria das normas jurídica elaboradas, trata de regular relações privadas, o modo como concebem o Direito Natural, tanto os empiristas quanto os formalistas, leva a uma mesma conclusão, que se pode resumir nesta fórmula: o direito positivo ocupa finalmente o lugar que em princípio estava assinado ao Direito Natural. Vale dizer, que a ciência filosófica do direito, que devia construir a unidade da ciência jurídica sobre a idéia do direito (o conceito concreto do mesmo), finalmente acaba sendo substituída pelas ciências jurídico-positivas, as quais se limitam, simplesmente, a expor em cada momento qual é o direito positivo vigente e continuamente variável. A razão jurídica, que é o objeto da filosofia, é assim substituída pela pura empiria das leis vigentes (empirismo, como no caso de Hobbes) ou pela pura formalidade da coerção, que está presente em todas as normas jurídicas (formalismo kantiano).

Por isto afirma Hegel que *a moderna definição do conceito do direito Natural... depende da oposição descrita*<sup>19</sup>, ou seja, da oposição entre a finitude e o absoluto. Isto significa que as doutrinas empiristas e formalistas do Direito Natural separam o conceito abstrato do direito, um conceito *a priori*, elaborado, exclusivamente, pela razão, sem conteúdo nem referência empírica (isto seria a finitude), do conceito real do direito, o que se determina constantemente e evolui na realidade jurídica (isto seria o absoluto). Ou seja, as doutrinas modernas do Direito Natural constroem o conceito do direito, chamado Direito Natural, à margem da racionalidade concreta e histórica do próprio direito, o que conhecemos como direito positivo. Ainda que, em realidade, o que elas apresentam como Direito Natural não é outra coisa que a abstração do direito positivo, vigente em sua época.

---

<sup>18</sup> *Idem*, pp. 70-71.

<sup>19</sup> HEGEL, 1990, p. 43.

### **2.3 O momento especulativo ou a identidade da identidade e da diferença**

Exaurido o exame das doutrinas empiristas e formalistas, Hegel apresenta sua própria visão de Ciência do Direito Natural. Conforme dito de início, esta ciência filosófica tem, por objeto, dar unidade e identificar a necessidade de todas as determinações do jurídico, ou seja, criar o sistema científico da realidade jurídica, o que não se consegue pondo uma pura forma *a priori*, desligada das determinações empíricas, nem tampouco tomando ao acaso uma determinação empírica qualquer e pondo-a como princípio unitário e necessário de todos os demais fatos jurídicos.

Entretanto, em conformidade com o método especulativo, a crítica hegeliana às concepções jurídico-políticas do entendimento não se reduz à mera recusa de suas abstrações, mas da integração concreta destas, como um momento da razão.

No entanto, se Hegel concebe a doutrina do Direito Natural como imediatamente relacionada com a eticidade, uma vez que esta é o *motor de todas as coisas humanas*<sup>20</sup>; este direito privado, egoísta, voltado para a propriedade do indivíduo, torna-se um obstáculo à plena participação ética na vida da comunidade. Trata-se, logo, de sintetizar em um terceiro tipo de teoria do Direito Natural que incorpore as vantagens de ambas às teorias anteriores, negando suas desvantagens. Isto implica, primeiro, estabelecer o que é o princípio básico, ou formal do Direito Natural ou da justiça. Segundo, mostrar como este princípio pode ser relacionado a um sistema objetivo de direitos e deveres. Terceiro, apresentar como são condicionados estes direitos e deveres, historicamente, pelos costumes e tradições que são peculiares à vida ética particular de um povo ou nação.

Hegel, em diversas passagens do ensaio, associa este terceiro tipo de teoria do Direito Natural ao pensamento político dos gregos

---

<sup>20</sup> *Idem*, p. 15.

antigos e, especialmente, com o pensamento político de Aristóteles<sup>21</sup>. É conexão necessária que Hegel estabelece entre o Direito Natural e uma comunidade ética, que, nos moldes do ensaio, vem espelhada na *polis* grega. Tal vinculação se traduz em que um princípio básico, de natureza formal, se conecta a um sistema de direitos e deveres, historicamente concreto – o que poderia ser dito que constitui o conteúdo objetivo ou racional, do Direito Natural. Haveria a observância da idéia da fusão entre *forma e conteúdo*.

Ora, isto constitui a eticidade: A fusão do infinito e do finito, do ideal e do real, enfim, do conceito e sua efetivação, desenvolvendo-se pela determinação lógica inserida na própria história dos fatos. Assim, a realidade do direito é infinita, numa fluidez múltipla, concretizando-se em diversos momentos. O resultado desta concretização são as figuras éticas. A eticidade consolida-se, gradualmente, em cada momento histórico em figuras concretas, que são os povos. Cada povo que existe, é uma figura da eticidade e nele está contida aquela múltipla fluidez dos fatos jurídicos. Portanto, o conceito ético de povo confere a todos estes fatos o sentido lógico e a unidade dialética.

O que primeiro caracteriza um povo, é sua unidade interna, que é a unidade dos diferentes indivíduos que o compõem, levando-os a uma coexistência pacífica:

“Esta relação de individualidade a individualidade é um vínculo, e por esta razão, um vínculo feito de duas relações; uma é a relação positiva, igual e calma, subsistindo uma [individualidade] ao lado da outra, em paz; a outra é a relação negativa, a exclusão de uma [individualidade] pela outra”<sup>22</sup>.

Logo, a segunda característica da existência ética de um povo será sua oposição a outros povos, que Hegel desenvolverá, detalhadamente, em sua *teoria da soberania*, na *Filosofia do Direito*; a soberania de um Estado em relação aos outros manifesta-se,

---

<sup>21</sup> *Idem*, pp. 63, 79 e 82.

<sup>22</sup> *Idem*, p. 55

especificamente, na guerra, contrariando, frontalmente, a tese da *paz perpétua* desenvolvida por Kant.

Outra característica marcante de um povo é sua economia e as necessidades físicas dos indivíduos as quais formam um sistema de dependências recíprocas: O sistema das necessidades, que é o objeto próprio da ciência da economia política em que aparecem questões como a posse, a propriedade e o comércio<sup>23</sup>. O desenvolvimento deste sistema não desconsidera sua relação com o todo e não se constitui em *um poder independente*; não estabelece por si só o que é, e o que não é, o direito de cada um: “[...] que em um povo, o universal deve cuidar que cada cidadão tenha como subsistir e para que seja garantido a cada um a plena segurança e comodidade de desenvolver a habilidade de trabalhar”<sup>24</sup>.

Neste sentido, a esfera jurídica, desenvolve-se, ao mesmo tempo, que a esfera econômica. Esta tese, de um lado, leva a uma conclusão: Não é possível conceber a existência de um Direito Natural em si, ou imutável, pois - diz Hegel - “na medida em que é em si, está vazio ou nele não há nada de absoluto, a não ser justamente a pura abstração, o pensamento completamente privado de conteúdo da unidade”<sup>25</sup>. Por outro lado, o verdadeiro caráter do direito positivo revela-se, também, naquela tese: Na vida ética de um povo, que é o verdadeiro objeto de uma filosofia do direito, as leis positivas constituem, apenas, o aspecto formal de tal vida. Elas são, somente, a forma das mudanças materiais que se produzem na vida do povo. Segundo as palavras de Hegel: A legislação “não possui nenhuma verdade, senão somente o formal de uma cultura em crescimento”<sup>26</sup>.

De maneira geral, o ensaio afirma, numa perspectiva ainda spinozista<sup>27</sup>, que a anterioridade do povo em relação aos indivíduos é substancial. Ou seja, o indivíduo só se expressa na vida ética do povo

---

<sup>23</sup> *Idem*, p. 56.

<sup>24</sup> *Idem*, p. 57.

<sup>25</sup> *Idem*, p. 60.

<sup>26</sup> *Id. Ibidem*.

<sup>27</sup> BOURGEOIS, 1986, p. 529.

pela negação: *toda determinação é negação*, afirma Spinoza. É, portanto, da auto-negação do absoluto que se dará vida aos povos, e, no interior destes aos *estamentos* e, por fim, no interior dos *estamentos*, aos indivíduos.

Sob o ponto de vista lógico, estes momentos acontecem da seguinte maneira: Primeiramente, a fase de diferenciação *universal*, que se refere aos diferentes Estados; depois, a diferenciação na *particularidade*, que se refere aos *estamentos* ou *ordens* dentro do Estado, e, por último, a diferenciação na singularidade, que se refere aos indivíduos dentro do Estado organizado.

Hegel descreve a diferenciação da totalidade ética em oposições, como sendo a tragédia da vida ética que, posteriormente, haverão de se reconciliar. Hegel usa o discurso estético para expressar o que é a diferenciação do absoluto ético. Para tanto, faz a interpretação da tragédia grega *Eumênides*:

“Isto não é senão a representação no ético da tragédia que o absoluto encena eternamente consigo mesmo – que ele se gera eternamente na objetividade, abandona-se com isto nesta sua figura ao sofrimento e à morte e se ergue de suas cinzas para a majestade”<sup>28</sup>.

A metáfora traduz o drama lógico-histórico em opostos, que o absoluto produz, dando origem a dois momentos que se enfrentam, para depois se reconhecerem em sua contradição, como suprassumidos.

“A imagem desta tragédia, determinada mais proximamente para o ético, é o desenlace daquele processo das Eumênides, como as forças do direito, o qual se encontra na diferença, e de Apolo, o deus da luz indiferente, sobre Orestes, perante a organização ética, o povo de Atenas”<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> HEGEL, 1990, p. 69.

<sup>29</sup> *Idem*, p. 70.

Hegel interpreta a intervenção da deusa Athena no sentido da reconciliação dos momentos da totalidade ética, que é o povo de Atenas: A força destrutiva das Erínias ou do Estado burguês é reapropriada pela substância ética no movimento de seu reconhecimento, tornando, as Erínias, de destrutivas em Eumênides, ou benevolentes.

Para completar sua visão da totalidade ética, concretizada na figura de um povo, Hegel analisa as relações entre os indivíduos e o povo ao qual pertencem. Cada indivíduo é uma realidade na qual se condensa a realidade do povo.

“Como, de fato, a vida ética absoluta real compreende nela a infinitude, ou o conceito absoluto – a singularidade pura – tomada sem reservas e em sua abstração suprema, ela é imediatamente vida do indivíduo singular, e, inversamente, a essência da via ética absoluta real e, por esta razão, universal; a vida ética do indivíduo singular é uma pulsação do sistema todo inteiro, e mesmo o sistema inteiro”<sup>30</sup>.

O indivíduo com suas virtudes particulares (valor, moderação, parcimônia, liberalidade, etc.) contribui para a formação da cultura ou da vida de seu próprio povo. As virtudes pertencem, de um lado, à esfera subjetiva dos indivíduos e compõem o domínio da moral. Por outro, as normas objetivas que todo indivíduo encontra como dadas e às quais se submete na comunidade, compõem o domínio do Direito Natural. Um direito que se chama natural, porque se encontra já, previamente, dado à sua experiência, antes que o indivíduo intervenha na sua elaboração. Assim, encontram-se, frente a frente e em relação dialética: A moralidade, que é subjetiva, com o Direito Natural, que é objetivo; a vida privada dos indivíduos com a vida pública etc. Estes fatos e relações as estudam, respectivamente, a ciência moral e a ciência do Direito Natural. A ciência moral, porém, não estuda somente a moralidade dos indivíduos, mas também as relações desta moralidade individual com o todo ético. Por um lado, a vida moral de cada

---

<sup>30</sup> *Idem*, p. 78.

indivíduo alimenta a vida de seu povo e, por outro, a eticidade do povo, da qual um dos componentes essenciais é o direito, que alimenta a moralidade dos indivíduos.

Este processo se realiza através da educação: Através dela, a moral individual se incorpora à vida ética do povo, e as normas do direito (Direito Natural em princípio) se incorporam à vida dos indivíduos, transformando-se em direito vigente. Por isso, o direito real de um povo é a fusão da moralidade e do Direito Natural, efetivamente, vividos. Assim, o direito real constitui a substância ética do povo. A propósito, sublinha Hegel, os antigos gregos expressavam que *o ético consiste em viver de acordo com os costumes éticos do próprio país*<sup>31</sup>. Em conclusão, a expressão máxima da eticidade é, para Hegel, o sistema de legislação, na medida em que as leis de um país reflitam, perfeitamente, a realidade ética do mesmo, isto é, os costumes éticos vigentes atualmente em tal sociedade.

Com isto, vislumbra-se qual é o sentido da filosofia do direito hegeliana: Esta é uma ciência filosófica que estuda o direito de um país como o sistema de leis vigentes em um momento dado, porém entendidas como leis vigentes, efetivamente assumidas e observadas, que expressam, por tanto, toda a cultura do povo, quer a moralidade subjetiva quer a legalidade objetiva realizada em cada indivíduo e, por conseguinte, na totalidade social. Por isso a eticidade (*Sittlichkeit*), os costumes (*Sitten*), plasmados nas leis e realmente vividos, são a fusão da moralidade e do direito abstrato, que no artigo Hegel chama, ainda, Direito Natural.

### **3. A eticidade do Direito**

Dito que *a totalidade ética absoluta nada mais é do que um povo*<sup>32</sup>, Hegel apresenta a realidade deste povo necessariamente como uma relação, uma vez que o método especulativo, ainda que não manifestasse a pujança característica das obras posteriores, já se encontrava delineado desde o escrito sobre *A Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e de Schelling*, que é de 1801. Assim, no viés

---

<sup>31</sup> *Idem*, p. 82.

<sup>32</sup> *Idem*, p. 54.

especulativo, rejeitada a fixação de qualquer oposição, a realidade só pode ser vista como uma relação, e esta comporta a necessidade física, a fruição e a posse de maneira bruta, pura; mas, diz Hegel, a relação contém também uma idealidade, *uma identidade relativa destas determinações opostas*, a qual, é uma identidade de sentido ético, através da qual a realidade pura começa seu movimento de universalização espiritual<sup>33</sup>. Esta identidade de determinações opostas é dita relativa, porque somente formal, ou seja, nela, as determinações opostas estão identificadas no plano empírico, o plano da subsistência do real, que é seu lado exterior; sendo assim, diz Hegel:

“Para a identidade na qual o real, no conjunto das relações, está colocado, a posse torna-se propriedade, e, de uma maneira geral, a particularidade, também a particularidade viva, é determinada ao mesmo tempo como um universal; é porque a esfera do direito é constituída”<sup>34</sup>.

No ensaio, Hegel não reserva, ainda, um papel propriamente ético ao direito, mas já o reconhece como uma mediação necessária à superação do caos que se coloca com a atividade humana social, a partir da luta para suprir as necessidades, na direção de uma vida verdadeiramente ética, conforme expressão de Bourgeois, como vida *no* e *para* o povo politicamente organizado<sup>35</sup>. Eis aqui, a primeira distinção fundamental entre a perspectiva da especulação e o formalismo. Hegel insere o direito como um momento relativo no todo hierarquizado, enquanto que o formalismo atribui a esta mesma eticidade relativa a conotação de eticidade absoluta.

Assim, destaca Bourgeois, que para Hegel, ao tempo dos escritos ienenses, o sentido do direito é o de afirmar a universalidade dos sujeitos particulares, ou seja, de fazer a mediação, para que seja realiado o reconhecimento recíproco nas inter-relações que se estabelecem entre as pessoas. Aqui, aparece uma outra diferença

---

<sup>33</sup> BOURGEOIS, 1986, p. 327.

<sup>34</sup> HEGEL, 1990, p. 58

<sup>35</sup> BOURGEOIS, 1986, p. 328.

fundamental em relação às perspectivas atomizadas e individualistas, as quais são criticadas no ensaio.

Hegel explica a propriedade, a começar pelo reconhecimento social. O caminho que perfaz o indivíduo desde a condição de possuidor até à de proprietário, não é aquele de uma individualidade em torno de si mesmo isolado.

A posição do direito no interior da vida ética é resumida por Hegel, no ensaio em exame, daquela maneira brevíssima que acima foi citada, na qual a constituição da esfera do direito permite à posse tornar-se propriedade. Neste texto, não aparece conceituada a posse, nem a propriedade e, quanto ao direito, vê-se que do mesmo é dito apenas da forma como este se constitui. Há, no entanto, um desvelamento da vida ética insinuado, que se explicitará no texto que segue ao do Direito Natural, a saber, o que se refere ao *Sistema da Vida Ética*.

Neste outro texto de Hegel, que, conforme Bourgeois em seu *Comentário*, foi escrito em seguimento àquele, é perfeitamente possível situar-se não só a posição do direito interno da vida ética do povo, como também é possível acompanhar o seu desenvolver-se desde o aspecto natural até a forma absoluta, que se manifesta no Estado organizado.

Da mesma maneira que no ensaio sobre o direito natural Hegel, aqui, apresenta a vida ética natural como portadora de dois momentos:

No primeiro deles, o conceito acha-se subsumido na intuição. Aqui não há diferenciação entre sujeito e objeto; o que se tem é a natureza propriamente dita. Aí a *eticidade é um impulso*, mediante o qual o absoluto se particulariza, realizando sua separação em face da natureza e tornando-se consciência;

Logo após, ao perceber-se separada, a particularidade da consciência experimenta um *sentimento*, que é a *necessidade*, busca, então, realizar um movimento de tentativa de reintegração à natureza pura (*intuição*), onde a sua subjetividade estava mergulhada. Esta reunião (ou re-ligação), dar-se-á pela negação da *necessidade*, que se opera através da

*fruição* dos objetos, ou seja, mediante a aniquilação destes, com isso buscando restabelecer a identidade primeira entre sujeito e objeto. Assim, neste segundo momento, o indivíduo subsume os objetos da natureza para re-ligar-se ao todo. Para que o indivíduo concretize esta negação da *necessidade* que é a *fruição*, entre ambas, interpõe-se o *trabalho*, como condição para que esta última seja alcançada, e, enquanto o *trabalho* não a realiza, a *fruição* é idealizada e, com isso, estabelece-se uma relação entre o sujeito e o objeto, que Hegel denomina *tomada de posse*. No entanto, esclarece o filósofo: *Não pode, aqui, tratar-se de um fundamento ou aspecto jurídico da posse*<sup>36</sup>. Aqui, ainda, a posse é apenas o ideal de uma *fruição*.

Mas o que é central para o nosso interesse é entender qual a relação que Hegel vai estabelecer entre a posse e a propriedade, uma vez que esta concretiza um aspecto jurídico.

Ocorre que, partindo daquela matriz original de relação sujeito X objeto, que implica na *necessidade-trabalho-tomada de posse-fruição*, Hegel constata que o *trabalho* e a *fruição* (ou aniquilação do *objeto*), estes perderam seus respectivos vínculos na sociedade burguesa, isto pelo parcelamento do *trabalho*, quando, então, o objeto total não é mais aniquilado (fruído) e o trabalho,

“que visa o objeto como um todo, reparte-se em si mesmo e torna-se um trabalhar singular [...] mais estranho à totalidade. Este gênero de trabalhar, que assim se reparte, pressupõe ao mesmo tempo que o resto das necessidades se preserve de um outro modo, já que elas devem ser elaboradas – mediante o trabalho de outros homens”<sup>37</sup>.

E diz Hegel mais adiante que a *posse* que daí decorre perdeu sua significação para o *sentimento prático do sujeito, já não é necessidade para o mesmo, mas excedente*<sup>38</sup>. Isto implica que o produto do trabalho passa a ser, em relação ao sujeito, uma abstração da necessidade em geral,

---

<sup>36</sup> HEGEL, 1991, p. 19.

<sup>37</sup> *Idem*, pp. 28-29.

<sup>38</sup> *Idem*, 29.

sendo que *tal abstração é uma possibilidade universal do uso, não do uso determinado, que ela exprime, pois este [uso] é separado do sujeito*<sup>39</sup>. Nesta perspectiva, constata Hegel, o sujeito não é mais determinado como possuidor, mas é inserido na universalidade de todos os potenciais usuários deste produto. Desta universalidade o sujeito possuidor emerge como aquele a quem esta universalidade o reconhece como tal; assim a posse se converte em propriedade, e a abstração da universalidade concreta na propriedade é o direito. Para Hegel,

“o indivíduo, em si e por si, não é absolutamente proprietário, possuidor por direito; a sua personalidade, ou a abstração da sua unidade e singularidade, é apenas uma abstração e uma coisa de pensamento. Também não é na individualidade que residem o direito e a propriedade [...]; mas o direito reside somente na relativa identidade da posse, enquanto esta identidade relativa tem a forma da universalidade [...] por outro lado, o particular, a posse subsiste”<sup>40</sup>.

Assim, retomando-se a linha de consideração, o papel reservado ao direito, ao tempo destes textos basilares do futuro sistema hegeliano, é o de assegurar demarcações, ainda dentro do campo econômico, com vistas a garantir a eticidade absoluta; a natureza do direito é, então, para Hegel, a de uma eticidade relativa, até porque abstrata, na qual os direitos da subjetividade estão garantidos, no entanto, de maneira reprimida, pois, senão, a atividade caótica da economia reduziria toda a realidade à esfera do privatizado, o que inviabilizaria a efetivação da totalidade ética, que decorrerá com a constituição da esfera público-política.

O comentário do artigo de Hegel sobre as Maneiras científicas de tratar o Direito Natural, do seu lugar na Filosofia Prática e da sua relação às ciências positivas do Direito, apresentou a crítica ao método empírico-formal do jusnaturalismo. Tanto a fixação nas diferenças

---

<sup>39</sup> *Idem*, pp. 28-29.

<sup>40</sup> *Idem*, pp. 29-30.

como a fixação na identidade dos fatos jurídicos, conduzem o direito a uma série de contradições.

O projeto jurídico hegeliano é o de um direito especulativo, ou seja, um direito de natureza ética. Aqui, a suprassunção das contradições concretiza-se no momento especulativo, isto é, a identidade da identidade e da diferença. Este projeto será, de fato, desenvolvido ao longo da trajetória filosófica hegeliana, consolidando-se, posteriormente, em todos os momentos de sua obra sistemática.

A Filosofia do Direito hegeliana, sem dúvida, não legitima um paradigma jurídico-filosófico que garanta, apenas os direitos individuais. Ao contrário, ela já antecipa a matriz filosófica da intersubjetividade, ao propor um direito de natureza ética.

## Referências bibliográficas

- BAVARESCO, Agemir. *A Teoria Hegeliana da Opinião Pública*. Porto Alegre: L&PM, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A Fenomenologia da Opinião Pública – a teoria hegeliana*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- BOBBIO, Norberto. *Estudos sobre Hegel. Direito, Sociedade Civil, Estado*. 2ªed., São Paulo: UNESP/Brasiliense, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Estado, Gobierno y Sociedad – Por una teoría general de la política*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- BOURGEOIS, Bernard. *Le Droit Naturel de Hegel (1802-1803)*. Commentaire. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna. Paris: Vrin, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Études Hégéliennes. Raison et Décision*. Paris: PUF, 1992.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento político de Hegel*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A Enciclopédia das Ciências Filosóficas de Hegel*. In: HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em compêndio: 1830*. São Paulo: Loyola, 1995, pp. 375-443..
- CHRISTINO, Sérgio Batista. *O método especulativo hegeliano no artigo: Das maneiras científicas de tratar o Direito Natural*. Por um direito de natureza ética. Monografia. Pelotas: UFPEL, 2003.
- HEGEL, G.W.F. *Des manières de traiter scientifiquement du Droit Naturel*. (Trad. Bernard Bourgeois). Paris: Vrin, 1990.
- \_\_\_\_\_. *O Sistema da Vida Ética*. Lisboa: Edições 70, 1991
- \_\_\_\_\_. *Principes de la philosophie du droit* (Trad. Jean-François Kervégan), Paris: PUF, 1998.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: 1830* (Trad. Paulo Meneses), São Paulo: Loyola, 1995.

- KANT, Immanuel, *Princípios Metafísicos da Doutrina do Direito*. (Trad. Joãozinho Beckenkamp). Prelo, 2003.
- MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução*, 4ª ed., São Paulo: Paz e Terra, 1988.
- MENESES, Paulo. Nota do Tradutor. In *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Universidade São Francisco, 2002.
- MONCADA, L. Cabral de. *Filosofia do Direito e do Estado*. Coimbra: Coimbra Editora, 1995.
- MÜLLER, Marcos Lutz. O Direito Natural de Hegel: pressupostos especulativos da crítica ao contratualismo. *Filosofia Política*. Rio de Janeiro, série III, n. 5, 2003, pp. 41-66.
- VILLEY, Michel. *Leçons d'Histoire de la Philosophie du Droit*. Paris: Dalloz, 1962.



## SOBRE O SABER IMEDIATO EM HEGEL E NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA

Hans-Georg BENSCH

Hannover Universität

O *saber imediato* é um teorema que aparece em Hegel em duas passagens bastante significativas. Antes de entrar em detalhes acerca das passagens por mim caracterizadas como *significativas*, gostaria de trazer rapidamente à memória como ele é concebido em suas diversas obras.

A primeira grande obra trabalhada de Hegel é a *Fenomenologia do Espírito*, de 1807. Essa *Fenomenologia do Espírito*, ou, de acordo com o título original, *Ciência da experiência da consciência*, deveria ser, segundo a informação de Hegel no *anúncio próprio*,<sup>1</sup> a primeira parte do sistema, a que deveria seguir-se uma segunda parte na forma de uma lógica e de uma filosofia real, como filosofia da natureza e filosofia do espírito. Mas nenhuma das obras em seguida publicadas por Hegel é chamada por ele a segunda parte anunciada do sistema. Bem mais, a *Ciência da Lógica*, de 1813 e 1816, é uma obra independente, que, segundo a informação de Hegel, pressupõe o resultado da *Fenomenologia do Espírito*, mas que mesmo assim não é a segunda parte anunciada do sistema. O sistema das ciências filosóficas, desde cedo exigido por Hegel, parece antes ter sido executado na *Enciclopédia* (Heidelberg, 1817). A *Enciclopédia* de Heidelberg começa, em seu primeiro volume, com a lógica, seguindo-se a filosofia da natureza e concluindo com a filosofia do espírito. E nessa filosofia do espírito, a terceira parte da *Enciclopédia*, encontra-se também uma seção intitulada Fenomenologia do espírito. Como obra independente, Hegel somente publicará ainda um livro, a saber, em 1821, a *Filosofia do direito*. Entretanto, a assim chamada filosofia do direito é a última obra publicada de Hegel apenas em termos, pois a segunda edição da *Enciclopédia*, de 1827, foi modificada substancialmente, contendo uma seção introdutória que já nos

---

<sup>1</sup> HEGEL, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, (doravante: *PhdG*), GW 9, ed. por W. Bonsiepen e R. Heede. Hamburg: Meiner, 1980, Apêndices, p. 446.

aproxima mais do tema *saber imediato*. Essa seção introdutória é conhecida sob o título de ‘Três posições do pensamento em relação à objetividade’. – Um título que se firmou apenas com a biografia de Hegel escrita por Rosenkranz.<sup>2</sup> O título ou os títulos que Hegel deu a esses parágrafos contêm sua dificuldade própria. Por ora, fico com esse título, não inteiramente correto, mas corriqueiro. Como dito, as ‘Três posições do pensamento ...’ ainda não se encontravam na *Enciclopédia* de Heidelberg. É certo que Hegel introduz também ali em seu sistema com parágrafos introdutórios, mas não com o mesmo rigor sistemático. Pode-se ter a impressão de que, mesmo para Hegel e até 1817, a *Fenomenologia do Espírito* deveria ser, enfim, o texto introdutório de seu sistema.

Uma introdução ou então um texto introdutório é, para Hegel, um problema central. Ninguém conhece e aponta tão claramente para o problemático de textos de introdução e quase ninguém escreve ao mesmo tempo tantas introduções, divisões, prefácios, propedêuticas, como Hegel. Por fim, existem dois textos – e na verdade dois textos diferentes – com o título Com o que deve ser feito o começo da ciência.<sup>3</sup> O problema da introdução decorre do próprio conceito do sistema. Assim, p. ex., expressamente em Fichte, com a exigência de um princípio que traz consigo sua certeza e não admite ou então não carece de uma demonstração.<sup>4</sup> Tão-somente com um tal princípio poderia começar um sistema.

O quanto Hegel procura inclusive em suas lições a introdução à filosofia, mostram as transcrições das lições de Lógica e Metafísica,

---

<sup>2</sup> K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, reimpressão, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998.

<sup>3</sup> HEGEL. *Wissenschaft der Logik, Das Sein*, (1812), GW 11, ed. por F. Hogemann e W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1978, p. 33 ss. e G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, GW 21, ed. de F. Hogemann e W. Jaeschke. Hamburg: Meiner, 1984, p. 53ss.

<sup>4</sup> Cf. FICHTE, J. G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, (1794) und *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*. In: Fichtes Werke, Bd. 1, edição de I. H. Fichte. Berlin: de Gruyter, 1971. Ver também F.W.J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, edição de R.-E. Schulz. Hamburg: Meiner, 1962.

proferidas regularmente por Hegel em seu período de Berlim. – Lógica e Metafísica, assim Hegel chamava suas lições que tinham por base a *Enciclopédia*. As transcrições de lições que foram legadas<sup>5</sup> mostram claramente como Hegel modifica a parte introdutória da *Enciclopédia* – que ainda era a *Enciclopédia* de Heidelberg. Mais e mais tornam-se distintos os contornos das Três posições do pensamento ... – do texto de introdução da *Enciclopédia* de 1827 –, ainda que – senão não seria Hegel – em sua multivocidade!

Em suma, eu gostaria de sustentar que as “Três posições do pensamento ...” substituem – esse é o propósito de Hegel – a *Fenomenologia do Espírito* de 1807 como texto introdutório de um sistema. Essa minha afirmação ainda não é particularmente original, sendo propriamente corrente desde Rosenkranz.

Mas agora a particularidade – e esta interpretação ainda não me apareceu na diversificada literatura secundária sobre Hegel: que função e que posição ocupa o *saber imediato* na *Fenomenologia do Espírito* e nas “Três posições do pensamento ...”?

Na *Fenomenologia do Espírito*, o saber imediato é o saber com que *nós* temos de começar primeira e imediatamente a apresentação da experiência da consciência. O saber imediato é a partida, com ele começa toda a *Fenomenologia do Espírito*, ele constitui o começo do primeiro capítulo sobre a *certeza sensível* e, assim, o começo da primeira seção – da seção sobre a consciência.

Nas “Três posições do pensamento ...”, a terceira e última posição é a do saber imediato.<sup>6</sup> Relembrando: a primeira posição é a metafísica e a segunda é (1) o empirismo e (2) a filosofia crítica.

---

<sup>5</sup> Tive a oportunidade de ler e discutir no “Colóquio sobre a filosofia alemã clássica”, do Arquivo Hegel em Bochum, transcrições de lições. Atualmente, essas transcrições estão sendo preparadas para a edição. Deverão ocupar o volume 23 dos *Gesammelte Werke*, como primeiro volume da segunda seção, sendo provavelmente lançadas, entretanto, apenas em 2005.

<sup>6</sup> HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, GW 20, edição de W. Bonsiepen e H.Chr. Lucas. Hamburg: Meiner, 1992, § 61.

Mesmo que a concepção de sistema de Hegel tenha sido modificada nos vinte anos entre ambos os textos, o significado da expressão não se alterou de tal maneira que a partida da *Fenomenologia do Espírito* já não tivesse nada a ver com a última posição do pensamento.

Antes de mais: o saber imediato conota, em Hegel, a fé, a revelação, a intuição intelectual, o saber que não admite nem carece de demonstração. Com isto, já se traçou o arco desde o irracionalismo até o racionalismo.

A interpretação detalhada da primeira proposição do capítulo Certeza sensível, levando em consideração o texto posterior sobre as “Três posições do pensamento em relação à objetividade”<sup>7</sup> deve abordar o problema de como Hegel pode, por um lado, pôr um começo não mediado e, por outro, reportar-se a seus precursores históricos. A imbricação de mediação histórica e imediatidade sistemática exigida expressa-se nas alusões ao conceito tradicional de verdade.<sup>8</sup>

Hegel começa a *Fenomenologia do Espírito*, depois do prefácio e da introdução, com a proposição: “O saber que é primeira e

---

<sup>7</sup> Apenas a segunda edição da *Enciclopédia*, de 1827, menciona “três posições do pensamento/pensar em relação à objetividade”. São apresentadas depois do conceito preliminar ou como desenvolvimentos do conceito preliminar – como “A. Primeira posição ... B. Segunda posição ... [e] C. Terceira posição ... O próprio Hegel não menciona o título abarcante “Três posições do pensamento em relação à objetividade”, hoje corrente! Porque nesta denominação perde-se a particularidade da terceira posição. Pois não é a “terceira posição do pensamento”, mas a “terceira posição do pensar”. Também isso pode ser tomado como indício de que esta terceira posição – “o saber imediato” – possui uma função bem particular! Tem de surpreender que Halbig, que interpreta detalhadamente as “Três posições ...”, passe sem cerimônia por cima da diferença entre “posição do pensamento” e “posição do pensar” e intitule seu oitavo capítulo “Crítica da imediatidade – a Terceira posição do pensamento em relação à objetividade”, como se fora uma citação de Hegel. Chr. Halbig, *Objektives Denken*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2002, p. 279.

<sup>8</sup> Ver abaixo nota 24.

imediatamente nosso objeto não pode ser outro senão aquele que é ele mesmo saber imediato, saber do imediato ou do ente.”<sup>9</sup>

Qualquer um deveria tropeçar na expressão de Hegel “saber imediato e saber do imediato”<sup>10</sup>, com a qual começa o texto principal da *Fenomenologia do Espírito*. Como pode existir saber imediato, se todo saber é relação a um objeto.<sup>11</sup> Teria de ser como tal imediatamente contraditório. E, no entanto, o pensamento de um “saber imediato” sempre de novo aparece em toda a tradição filosófica em formas variadas. Desde o começo da filosofia, há exemplos para a noção de que determinações centrais são reveladas. É revelado algo determinado a um ser humano, quer dizer, finito, por um ser que não é simplesmente finito, sejam deuses, sejam musas ou sacerdotisas. No poema didático de Parmênides, Dike, a deusa da justiça punitiva, saúda o homem Parmênides em um caminho que está bem longe dos caminhos dos homens e lhe indica o caminho da investigação.<sup>12</sup> Sócrates, no *Menon* de Platão, fica sabendo “de homens e mulheres, sábios em coisas divinas”<sup>13</sup> da imortalidade da alma e da recordação. O apelo a poderes divinos no quadro de histórias fantásticas é menos indício da adesão ao mito do que do conhecimento de que a elevação por sobre o empírico, tal como ocorre em todo conhecimento, não é possível a um ser completamente preso à finitude.

---

<sup>9</sup> HEGEL, *PhdG*, GW 9, p. 63.

<sup>10</sup> HEGEL, *PhdG*, GW 9, p. 63.

<sup>11</sup> HEGEL sabe, como Aristóteles, que a ciência tem de possuir um objeto, e qual a interpretação da contradição que somente pode preencher essa exigência.

<sup>12</sup> Parmênides, *Die Lehre vom Seienden* 1 fr.1. In: *Die Vorsokratiker*, edição de W. Capelle. Stuttgart: Kroener, 1968, p. 163 ss.

<sup>13</sup> PLATÃO, *Menon* 81 a f e *Symposion*, 201 d.

Com a formulação de Anselmo,<sup>14</sup> conhecida de Hegel, é uma negligência se o acreditado não é ao mesmo tempo entendido. Na Idade Média, torna-se programa, com o refortalecimento das ciências, mediar verdades reveladas da fé pela racionalidade científica. Em outros termos: o saber imediato tem de ser mediado pelo saber mediato. Por mais polidas que fossem as distinções com que a filosofia medieval argumentava, os lados “mediado” e “imediato” se reproduziam: o intelecto humano – i. é, justamente também finito – conhece as idéias ou ele conhece através das idéias? Essas idéias são resultado ou sempre já pressuposição da atividade intelectual?<sup>15</sup> Que tipo de intelecto pode investigar objetos tão remotos quanto o conhecimento de Cristo?<sup>16</sup> Se Cristo é todo Deus e todo homem, tendo de dispor de um saber correspondente? Nem o intelecto apenas ativo nem o intelecto apenas iluminado é capaz de conhecimento. Ainda na diferença entre saber e sabedoria aparece um momento imediato insuperável, pois, mesmo se a sabedoria não pode existir sem o saber, todo o saber que se pode aprender e, assim, mediar não é suficiente para ser sábio.

Com o nominalismo, a diferença entre o saber mediato e o saber imediato torna-se expressamente um tema. Com o resultado de que a diferença entre seres finitos e infinitos é transferida para o próprio sujeito que conhece. O mais tardar desde a justificada crítica ao realismo dos universais pelo nominalismo, tem de ser admitido algo que, em termos objetivos, já é saber imediato de um ser finito. A crítica de Ockham ao realismo dos universais corre paralela à sua afirmação da

---

<sup>14</sup> Para Anselmo é de imediato apenas uma “negligência, se nós, após termos sido reforçados na fé, não nos esforçamos para compreender aquilo que cremos”. Hegel, *Enzyklopädie*, Theorie Werkausgabe (TW) Bd. 8, edição de M. Michel u. E. Moldenhauer. Frankfurt/M., Suhrkamp: 1970, § 78, p. 167, cf. Hegel, *Enzyklopädie*, GW 20, § 78, 117.

<sup>15</sup> MENSCHING, G. *Zur konstitutiven und regulativen Funktion der Ideen bei Thomas von Aquin*, palestra inédita, Hannover 2002.

<sup>16</sup> BONAVENTURA. *Vom Wissen Christi*, lateinisch – deutsch, traduzido e comentado, com uma introdução de A. Speer. Hamburg: Meiner, 1992.

*notitia intuitiva*.<sup>17</sup> Se as determinações das substâncias consideradas existentes se dissolvem em produções do espírito humano, então apenas a *notitia intuitiva* ainda está em condições de garantir a objetividade do saber. Sem uma *notitia intuitiva*, toda relação a objetos desapareceria e tudo estaria posto na arbitrariedade de um sujeito singular possuidor de representações.<sup>18</sup> Desde então, parece que tão-somente a exigência de consistência lógica está em condições de colocar limites ao mero arbítrio. A exigência da não-contradição, entretanto, como sabia Aristóteles, só pode ser colocada com base na pressuposição de objetos existentes de forma determinada.<sup>19</sup> Sem nenhuma relação a objetos existentes de forma determinada não há ciência nem crítica a representações falsas. A virulenta crítica de Ockham a seus predecessores Duns Scotus e Tomás de Aquino seria, no sentido mais rigoroso, sem objeto. A suposição de uma *notitia intuitiva* – saber imediato em sua forma primitiva – já é resultado de uma crítica a representações que não atingem seu objeto. Mas determinações dos objetos só podem ser caracterizadas como inadequadas, se o objeto é pressuposto. Ao contrário, se o ser do próprio objeto fosse problemático, resultaria, ou um ceticismo mudo, cujo exemplo histórico é, já na Antigüidade, o Crátiles conscientemente mudo, apenas apontando,<sup>20</sup> ou a decisão<sup>21</sup> de um Descartes à dúvida metódica.<sup>22</sup>

---

<sup>17</sup> OCKHAM. *Sentenzenkommentar*, Prolog 1,1 (p. 151) e R. Imbach. “Einleitung”. In: Ockham, *Sentenzenkommentar*, Prolog. Stuttgart: Reclam, 1996, p. 122 ss.

<sup>18</sup> Mesmo um tal idealismo subjetivo ainda é criticável, pois emprega a distinção entre consciência e conteúdo da consciência, sem contudo desenvolvê-la.

<sup>19</sup> Se é ignorada a fundamentação ontológica do princípio da não-contradição nos livros 4 e 7 da *Metafísica* de Aristóteles, como acontece em tratados sobre a pura ausência de contradição, então resultam posições que em geral reproduzem um lado da querela dos fundamentos na matemática, entre os construtivistas e os intuicionistas. Cf. O. Becker, *Grundlagen der Mathematik in geschichtlicher Entwicklung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1987, p. 317 ss. e particularmente p. 387.

<sup>20</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1010a.

Quaisquer que fossem os títulos com que o “saber imediato” tenha se apresentado, falando em termos modernos se trata da diferença entre conhecimento discursivo e intuitivo, presente desde o começo da filosofia.<sup>23</sup>

Como já citado, a primeira proposição da *Fenomenologia do Espírito* diz: “O saber que é primeira e imediatamente nosso objeto não pode ser outro senão aquele que é ele mesmo saber imediato, saber do imediato ou do ente.”<sup>24</sup>

O saber é objeto; e, na verdade, não somente no capítulo sobre a certeza sensível, mas em toda a *Fenomenologia do Espírito*, encontrando, nesta medida, a partida hegeliana na tradição de Fichte, para quem se trata expressamente do saber do saber. Mas, como o próprio saber que deve ser objeto tem em cada caso um objeto, o saber que é “nosso objeto” é o da relação entre saber e objeto. Desta maneira, Hegel consegue incorporar já na primeira proposição a determinação tradicional da verdade como correspondência entre pensamento e objeto. Pois, se o saber – que como tal sempre tem de possuir um objeto, sendo, em caso contrário, sem objeto e, portanto, nenhum saber – é objeto do saber, então saber e objeto se correspondem em um sentido, pois o próprio saber é objeto do saber. Em outro sentido eles não se correspondem, pois o objeto que o saber tem por objeto, e que é objeto “para nós”, não é “nosso objeto”, não lhe correspondendo “nosso” saber. Colocar a filosofia como ciência poderia ter o preço de

---

<sup>21</sup> “A completa *ausência de pressupostos* [...] é propriamente realizada pela liberdade na decisão de *querer pensar puramente*, a qual abstrai de tudo e apreende sua pura abstração, a simplicidade do pensamento.” Hegel, *Enzyklopädie*, GW 20, § 78, p. 118.

<sup>22</sup> O cartesianismo, com seu dualismo e seu primado do método, antes encobriu este lado de Descartes; assim, Fichte e Hegel acentuam o pôr como ato, a vontade na decisão de duvidar de tudo, e através desta interpretação oposta ao cartesianismo podem pela primeira vez colocar Descartes no início da filosofia moderna.

<sup>23</sup> Ver no *Menon* de Platão a distinção entre o que pode ser ensinado e a “representação correta” não ensinável (97b ss.).

<sup>24</sup> HEGEL. *PhdG*, GW 9, p. 63.

conceder um abismo intransponível na relação com as ciências particulares.<sup>25</sup>

Sempre de novo, a mencionada primeira proposição foi tomada na literatura,<sup>26</sup> quando de todo abordada em detalhe, como a justificação para o começar com a certeza sensível como a forma sem espírito do espírito. Heidegger pertence às exceções, ao enfatizar que esta partida está para o começo com o “saber absoluto”.<sup>27</sup> Com todos os problemas resultantes do subtítulo da obra, pelo qual seria a primeira parte do sistema das ciências, para a qual, entretanto, nunca existiu expressamente uma segunda parte, Hegel tem de pretender, ainda assim, ter posto um começo absoluto. A posição de um começo absoluto é resultado da reflexão de que um começo não-absoluto, um começo relativo, seria um começo mediado, o qual, como mediado, teria de ser justificado para algo diferente dele mesmo. Seguir-se-ia o regresso infinito ou a exigência do começo absoluto. O objeto cujo desenvolvimento conceitual deve ser apresentado é o saber. Se o saber é objeto e o começo da apresentação desse objeto tem de ser absoluto, então o saber que é nosso objeto é e não pode “ser outro senão aquele que é ele mesmo saber imediato, saber do imediato ou do ente.”<sup>28</sup>

---

<sup>25</sup> Na *Enciclopédia* Hegel determina a diferença entre filosofia e ciência particulares (positivas). Cf. Hegel, *Enzyklopädie*, GW 20, (§.16.), p. 57.

<sup>26</sup> Z. B. L. SIEP. *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000; W. WIELAND, “Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit”. In: *Materialien zu Hegels ‚Phänomenologie des Geistes‘*; organizado por FULDA, H. F. e HENRICH, D. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998; E. FINK, *Hegel*, editado por J. Holl. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977; O. PÖGGELER, “Hegels Kritik der sinnlichen Gewißheit”. In: *Sinnlichkeit und Verstand*, organizado por WAGNER, H.. Bonn: Bouvier, 1976; A. GRAESER, “Zu Hegels Portrait der sinnlichen Gewißheit”. In: G.W.F. *Hegel, Phänomenologie des Geistes*, editado por D. Köhler e O. Pöggeler. Berlin: Akademie Verlag, 1998.

<sup>27</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. In: Gesamt-Ausgabe [GA] II. Abt.: Vorlesungen 1923-1944, Bd. 32, editado por I. Görland, Frankfurt/M.: Klostermann, 1988: “§ 5. Die Voraussetzung der ‘phänomenologie’ ihr absoluter Beginn mit dem Absoluten”, p. 47 ss. e p. 66.

<sup>28</sup> HEGEL. *PhdG*, GW 9, p. 63.

Com o “saber imediato” ou o “saber absoluto” Hegel recorre diretamente à discussão da época sobre a forma de uma primeira filosofia.<sup>29</sup> Para Jacobi, e também para Fichte e Schelling, saber imediato e saber absoluto são tópicos de sua filosofia.<sup>30</sup> A tarefa para Hegel consistirá em mostrar a legitimidade e os limites destes projetos. Se, no entanto, como dito acima, o próprio começo absoluto é resultado, podendo ser suposto que Hegel tem consciência disso, então constituiria uma deficiência do começo absoluto de Fichte<sup>31</sup> e de Schelling<sup>32</sup> o fato de compreenderem o começo absoluto, o começo imediato, apenas como negação do começo relativo ou mediado. Pois um tal começo absoluto sempre ainda pressuporia o outro – mesmo que como algo a ser negado: ou, então, no começo é pressuposto o que deve ser demonstrado – assim a crítica de Hegel a Schelling. A essa deficiência Hegel só pode fazer frente com a execução de seu (ou melhor, do) sistema no conjunto, no qual, então, teria de estar exposto que esse outro é a pré-história do espírito como sua pré-história, sempre já atacado pelo espírito. Mas isso significaria que Hegel tem de

---

<sup>29</sup> Vgl. *Der Streit um die Gestalt der einer Ersten Philosophie*, editado por W. Jaeschke, Hamburg, Meiner, 1999.

<sup>30</sup> Quando Fichte, em *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, e Schelling, em *System des transzendentalen Idealismus*, argumentam com a intuição intelectual, ele tematizam ao mesmo tempo o ‘conhecimento imediato’ ou o ‘saber absoluto’. Cf. Heidegger: “O saber ‘do’ absoluto é ambíguo.” *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, editado por H. Feick. Tübingen: Niemeyer, 1995, p. 61 ou ainda: „... saber absoluto é saber ‘do’ absoluto no duplo sentido de que o absoluto é o que sabe e o que é sabido, nem apenas um, nem apenas o outro, mas tanto um quanto o outro numa unidade originária de ambos.” Heidegger, *Schellings Abhandlung*, p. 57.

<sup>31</sup> “Temos de *procurar* o princípio absolutamente primeiro e simplesmente incondicional de todo o conhecimento humano. Se ele tem de ser o princípio absolutamente primeiro, não pode ser *demonstrado* ou *determinado*.” Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, p. 91.

<sup>32</sup> “Todo saber se apóia na concordância de um objetivo com um subjetivo. – Pois *sabe-se* tão-somente o verdadeiro: mas a verdade é em geral posta na concordância das representações com seus objetos.” Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg: Meiner, 1962, § 1, p. 7 [341].

pretender tornar todo o saber , todo o saber que aparece – ao menos na forma universal – seu objeto. Mas, se todo o saber que aparece é objeto, tanto o teórico quanto o prático, tanto o puro quanto o aplicado, tanto o religioso quanto o estético, tanto o científico quanto o comum, tanto o mediado quanto o imediato, então o saber que é nosso objeto “não pode ser outro senão aquele que é ele mesmo saber imediato, saber do imediato ou do ente.”<sup>33</sup>

Independentemente do idealismo íngreme, segundo o qual para Hegel o outro do espírito ainda é o seu outro, e da crítica a ser realizada desse idealismo,<sup>34</sup> a elucidação daquilo que, até a *Fenomenologia do Espírito*, foi entendido por saber imediato lança uma luz sobre a atualidade de Hegel. Se hoje em dia são mantidas discussões sobre o problema corpo-alma, voltando-se a falar da ilusão da liberdade da vontade e da crença na realidade das coisas fora de nós,<sup>35</sup> trata-se dos temas dominantes do fim do século XVIII, aos quais responderam o idealismo alemão e, particularmente, Hegel. O dualismo de “mediado” e “imediato” reproduz as frações de idealistas (espiritualistas) e realistas (materialistas), que hoje se reúnem sob os títulos de mentalismo e naturalismo.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> HEGEL. *PhdG*, GW 9, S. 63.

<sup>34</sup> Procurei fornecer esta crítica em: Bensch, Der Bewußtseinsabschnitt der *Phänomenologie des Geistes* – Voraussetzungen und Konsequenzen, Habilitationsschrift, Hannover, 2003.

<sup>35</sup> Mesmo quando a fé é inabalável, ela continua sendo fé e individual. Cf. W.V.O. Quine, *Theorien und Dinge*, traduzido por J. Schulte. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1991: “Não há nada de que possamos estar mais certos do que das coisas externas – ao menos de algumas delas: outros homens, paus, pedras.” P. 11 e p. 34: “Mas expressei no início também minha fé inabalável em coisas externas – homens, terminações nervosas, paus, pedras. Faço valer aqui essa convicção. Além disto, acredito em átomos, elétrons e classes (ainda que não de maneira tão firme).”

<sup>36</sup> Cf. *Naturalismus*, editado por H. Schnädelbach. Frankfurt/M., Suhrkamp: 1999. Na coletânea *Materialismus und Spiritualismus*, organizada por A. Arndt e W. Jaeschke, são caracterizadas as frações oponentes na filosofia pós-idealista

Acabei falando mais sobre o saber imediato na *Fenomenologia do Espírito* do que sobre a terceira posição do pensamento em relação à objetividade. E ainda assim só me foi possível mostrar com base no saber imediato da *Enciclopédia* de 1827 que o saber imediato na *Fenomenologia do Espírito* não é apenas “certeza sensível”. No saber imediato da *Enciclopédia*, enquanto terceira e última posição do pensamento em relação à objetividade, Hegel consegue juntar os antípodas Schelling e Jacobi, como resultado da história da filosofia e como seus predecessores diretos, sob o título único de “saber imediato”.

Hegel diz, quase no fim das “Três posições do pensamento ...”, no § 75: “O *juízo* desta terceira posição que é dada ao pensamento em relação à verdade só pode ser empreendido de um modo que indica e concede este ponto de vista imediatamente em si mesmo. Mostrou-se com isto como *de fato* falso que *haja* um saber imediato, um saber que fosse sem nenhuma mediação, seja com outro, seja nele mesmo consigo mesmo. Igualmente mostrou-se como de fato não sendo verdadeiro que o pensamento *apenas* prossegue em determinações – finitas e condicionadas – *mediadas por outra coisa*, e que nesta mediação esta mesma mediação se supera. Mas, do *fato* de um conhecimento tal que prossegue nem em imediatidade unilateral nem em mediação unilateral, a própria *Lógica* e o *todo da filosofia* fornece o *exemplo*.”

Tão-somente com esta remissão mútua de imediatidade e mediação, apresentadas por Hegel de forma exaustiva e em diversas variantes, pode ser julgada a discussão atual na filosofia. Sou da seguinte opinião: a discussão atual, que acredita poder dispensar Hegel, apenas reproduz em cada caso ou o lado da mediação ou o lado da imediatidade.

**Tradução:** *Joãosinho Beckenkamp* (UFPeL)

---

do século XIX, e ainda assim ficam claras as semelhanças com frações da atualidade, o que não é casual nem inintencional.

# SOBRE O CONCEITO DE FILOSOFIA ALEMÃ CLÁSSICA

Walter JAESCHKE

*Ruhr Universität Bochum*

## 1. Considerações metodológicas

Filosofia é a autoconsciência do homem metodicamente desenvolvida – não deste ou daquele em particular, mas do homem em geral. A tentativa de articular esta autoconsciência em forma científica descobre – mesmo que apenas após dois milênios – uma estrutura que Hegel formulou de maneira significativa assim: “o que *nós* somos, somos sempre ao mesmo tempo historicamente”.<sup>1</sup> Mas então a filosofia não pode expressar aquilo “que *nós* somos” sem expressá-lo “ao mesmo tempo” como algo histórico. A filosofia perderia uma de suas dimensões constitutivas, caso se quisesse formar seu conceito recusando sua história. Vale para a história da filosofia o mesmo que para a filosofia em geral: ela é uma figura que – com Kant – explicita “a natureza da razão”,<sup>2</sup> ou – com Hegel – uma figura do autoconhecimento do espírito.

A forma especial da história da filosofia, entretanto, não está firmada ainda com estas observações. Um historiografia da filosofia que se vê menos comprometida com a tradição hermenêutica do esclarecimento do sentido de uma única obra ou de uma obra conjunta de um pensador, mas muito mais com a tradição da história dos problemas, interrompida no início do século XX, tem de fazer frente inicialmente à tarefa da constituição de seu objeto – seja de um problema em detalhe, que irrompeu na filosofia em um determinado tempo e cujas condições de origem e posterior desenvolvimento cabe

---

<sup>1</sup> HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Fragment einer Einleitung (1823). In: Hegel: *Gesammelte Werke*. Vol. 18. Edição de Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner, 1995. p. 100.

<sup>2</sup> KANT, I. *Lossen Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*. Akademische-Ausgabe. Vol. XX. Berlin: Reimer, 1942, p. 341.

esclarecer, seja do complexo de problemas de uma das épocas da história da filosofia ou, finalmente, da constituição da própria filosofia.

Entre estes conceitos, a serem cunhados primeiramente pelo trabalho da história da filosofia, encontra-se também o conceito da filosofia alemã clássica. Ele é – desde sua formulação por Friedrich Engels<sup>3</sup> – um conceito problemático da historiografia da filosofia. O que seja *filosofia alemã* não está em disputa – mas, certamente, qual filosofia alemã deve valer como *clássica*: a filosofia de Leibniz até Heidegger ou apenas uma época determinada desta longa história. No primeiro caso, o conceito já não se caracterizaria por uma diferença específica, ficando, assim, indeterminado; no segundo caso, seria determinado, mas de forma arbitrária. O conceito de *filosofia alemã clássica* deve sua relativa expressividade tão-somente a uma decisão bem questionável: a saber, à decisão de atribuir o predicado do “clássico” ou à totalidade ou a uma determinada época da filosofia alemã. E mesmo esta decisão deixa em aberto a importante questão se *filosofia alemã clássica* é empregado como conceito de época ou como um conceito material, designando uma determinada linha filosófica dentro de uma época.

Não se pode contornar esta dificuldade, falando – em vez de *filosofia alemã clássica* – do *Idealismo Alemão*. Por várias razões, a expressão “idealismo alemão” é imprópria como conceito de época; ela se aplica apenas a uma pequena parte das iniciativas daquela época, em geral colocada sob este título, e ofusca aquelas iniciativas contemporâneas que não podem ser classificadas como “idealistas”, mas que foram igualmente constitutivas para o desenvolvimento da filosofia de então, como os impulsos imanentes às filosofias idealistas em sentido específico. Com isto, esta fórmula é em boa medida responsável pela deficiência de nossa imagem da filosofia desta época.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> ENGELS, F. “Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie” (1886/88). *Marx-Engels-Werke*. Vol. 21. Berlin: Dietz, 1973.

<sup>4</sup> JAESCHKE, W, “Zur Genealogie des Deutschen Idealismus. Konstitutionsgeschichtliche Bemerkungen in methodologischer Absicht”. In: 296

Esta observação poderia indicar que as épocas da história da filosofia talvez *não* possam ser compreendidas em geral por intermédio de *um* conceito de filosofia. Mas esta objeção é afastada, quando se compreende um conceito de época, não por uma unidade indiferenciada, mas por uma unidade que se medeia por sobre quebras e rejeições. Conceitos de época da história da filosofia não teriam então certamente *o* grau de expressividade que parece poder ser alcançado pela história da ciência, apesar de muitas dúvidas. Mas o trabalho com tais conceitos teria – ao lado da função da periodização da história da filosofia – ao mesmo tempo a função de poder delinear de maneira mais contrastante e plástica a imagem de uma época por meio dos contrastes característicos de um tal conceito. Entretanto não se pode pressupor tais conceitos de época como dados, mas apenas como resultado do trabalho da história da filosofia. O parâmetro para seu julgamento não se encontra em sua adequação a objetos reais, mas tão-somente em sua fecundidade para a nossa compreensão dos problemas.

Com a expressão *filosofia alemã clássica*, portanto, ligo-me – por falta de uma designação melhor – a um uso lingüístico dado, ainda que não dominante na Alemanha de hoje. Designo com ela aquela filosofia que, no fim do século XVIII, substituiu a filosofia racionalista de escola: portanto a filosofia transcendental de Kant, bem como suas transformações, incluindo a veemente crítica que ela sofreu por vários de seus contemporâneos. Na consciência dos contemporâneos, bem como na da geração seguinte, até a historiografia filosófica que precede a 1848, este contexto de discussão constitui uma unidade de pensamento. Trata-se para mim de examinar esta pressuposição e, eventualmente, compreendê-la de forma mais significativa. Fora de questão está nisto pelo menos uma coisa: *caso* se trate na filosofia alemã clássica de uma unidade de pensamento, então essa não se encontra na concordância de princípio entre os filosofantes, mas na complexa ligação entre acordo e desacordo. Em sua fase final, Schelling disse – decerto com a paixão de um dos atores principais, mas não sem razão:

---

*Materialismus und Spiritualismus. Philosophie und Wissenschaften nach 1848.* Organizado por Andreas Arndt e Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner, 2000. P. 219-234.

“nunca se combateu um combate externo e interno tão grande em torno dos tesouros mais elevados do espírito humano”.<sup>5</sup>

## 2. Filosofia da subjetividade

Esta disputa é feita em torno ao estabelecimento ou destruição de uma filosofia que é interpelada pelos contemporâneos preferencialmente como “filosofia da subjetividade” ou como “filosofia da razão”. Estas duas características certamente não são idênticas, mas também não designam conteúdos conceituais completamente diferentes. Alguns dos contemporâneos, certamente influentes, puseram, entretanto, como simplesmente idênticos o “sistema do Eu” e o “sistema da razão” – para destruir com um ao mesmo tempo o outro e, assim, todo este ciclo da filosofia.<sup>6</sup>

Uma das grandes rupturas na história da filosofia moderna consiste em fazer da função da subjetividade, não apenas passiva e mediadora, mas constitutiva do conhecimento, o momento organizador do conceito de filosofia. Nesta compreensão, não se trata de um achado como que casual, ainda que feliz. Ela se justifica por parecer a única capaz de nos tirar da situação aporética da explicação da possibilidade do conhecimento. Sob a condição do dualismo de pensamento e extensão, era inevitável, para o cartesianismo e para a metafísica que se ligou a ele, o recurso ao conceito de Deus, a um *Deus ex machina*, para a harmonização de princípio entre ambos os domínios substancialmente separados ou para a intervenção ocasional por mediação pontual.

Esta salvação da origem e da validade de nosso conhecimento é considerada, entretanto, desde o primeiro documento da filosofia alemã clássica, a carta de Kant a Marcus Herz de 21 de fevereiro de 1772, como a mais absurda que se poderia ter escolhido.<sup>7</sup> A

---

<sup>5</sup> SCHELLING. *Sämtliche Werke*. Edição de Karl Friedrich August Schelling. Stuttgart und Augsburg: Cotta, 1861. Vol. 10, p. 73.

<sup>6</sup> SCHLEGEL, F. “Über Jacobi” (1822). In: Friedrich Schlegel: *Kritische Ausgabe*. Vol. VIII. Edição de Ernst Behler e Ursula Struc-Oppenber. München/Paderborn/Wien/Zürich: Schöningh/Thomas, 1975, p. 594.

<sup>7</sup> Kant a Marcus Herz, 21 de fevereiro de 1772, Akademie-Ausgabe, vol. X, pp. 129-135.

possibilidade do conhecimento, tornada problemática em vista de uma suposta constituição dual da realidade, já não se deixa garantir, no final do Iluminismo, por um recurso ao pensamento de Deus e de seu sábio governo do mundo. Mas, se a oposição de ambas as substâncias já não pode ser superada pelo pensamento de Deus, parece permanecer em aberto apenas *uma* saída: a retirada da ontologia e a redução da oposição entre pensamento e ser, antes substancial, a uma diferença dentro da subjetividade.

Qual o significado, em termos da história dos problemas, do fato de Kant atribuir ao sujeito esta posição-chave, que ele também não tinha *naquela* filosofia que se associa comumente com o termo “autoconsciência”, a saber, na filosofia cartesiana? Acreditou-se poder encontrar as raízes para tanto fora da filosofia: na história das religiões ou das confissões – a saber, em um agostinismo tradicionalmente cristão e renovado pela Reforma – ou também na história social, na suposta descoberta do sujeito da emancipação burguesa na base do sujeito cognitivo. Por mais atrativas e marcantes que possam parecer à primeira vista tais genealogias, elas todas se prestam na verdade para retirar do pensamento moderno e crítico da subjetividade sua seriedade filosófica. Elas o relativizam na base de uma situação condicionada culturalmente ou em termos de uma história confessional ou social, em relação à qual nos reconhecemos hoje distantes ou da qual nos podemos distanciar facilmente. O menos chamativo é também aqui o mais profundo: a persistência na fundamentação filosófica imanente e – com Ernst Cassirer – a ênfase em que este conceito da subjetividade provém da investigação dos fundamentos conceituais “objetivos” do saber exato e ao mesmo tempo do saber empírico.<sup>8</sup> Mas há que conceder – negativamente – que esta solução só parece convincente em uma situação da história da consciência, na qual a fundamentação teológica da possibilidade do conhecimento, antes em vigor, perdeu sua força persuasiva. Nesta medida, a solução transcendental-filosófica ainda se encontra sob uma condição externa da história da teologia,

---

<sup>8</sup> CASSIRER, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Vol. II. <sup>3</sup>1922, reimpressão. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974. P. 659.

apesar de sua pretensão de validade filosófica imanente: tão-somente quando a saída teológica está bloqueada, o problema filosófico adquire a seriedade que conduz a uma solução conceitual, deixando-a aparecer também como aceitável ou mesmo convincente.

Por isto, esta compreensão, que introduziu o conceito do sujeito – ao menos pelo lado da subjetivação generalizada da relação humana ao mundo – na problemática fundamental da filosofia, já não é contornável, desde que foi alcançada. Além disto, ela é independente do julgamento da capacidade de realização de um conceito de razão que se pode ligar ao conceito do sujeito. Certamente se pode voltar para trás desta compreensão, mas já não se pode fazer com que não tenha acontecido – a não ser que queiramos nos engajar em um realismo ingênuo ou até mesmo voltar a empenhar o deus-máquina como preenchedor das lacunas de uma teoria do conhecimento inconsistente, na base de um crasso dualismo ontológico. Uma vez tornada expressa a refração de nossa relação ao mundo pela subjetividade, seria necessária, para voltar atrás, a demonstração de que a subjetividade não tem nenhuma importância para o ato do conhecimento. Mas certamente seria em vão que se procuraria uma demonstração deste tipo. Até mesmo a suposta dispensa do paradigma da subjetividade em nossos dias e sua substituição pelo discurso da “intersubjetividade” ou “razão comunicativa” não trouxeram de forma alguma uma tal demonstração.

Em sua valorização da história da vida, esta virada para o sujeito se mostra ambivalente de um modo semelhante à virada copernicana, cujo análogo ela constitui – de acordo com sua autocompreensão. Quem, no entanto, a ataca como expressão da *hybris* do sujeito moderno, não escamoteia somente sua inevitabilidade. O patos emancipatório na reflexão do sujeito sobre sua função constitutiva do conhecimento, que ressoa, por vezes de forma arrogante, no retorno à “subjetividade”, apenas compensa os traços resignantes que se originam do abandono da ingênua suposição de uma relação imediata ao mundo. Pois a virada kantiana foi ocasionada, não por um suposto interesse desmedido do sujeito no gozo desimpedido de si mesmo, mas pela compreensão, tão fundamental quanto banal, de que e por que o mundo é acessível tão-somente na refração pela subjetividade – como quer que se avalie a extensão deste fator de

refração. No nível da conduta humana da vida e de sua articulação emocional, esta reorientação provoca um eco um tanto abafado, que se refrata também nas reações críticas daqueles contemporâneos que procuram se ater ao realismo em termos de teoria do conhecimento: eles não atacam uma auto-relação triunfal do sujeito, mas trazem à consciência as conseqüências que a perda da imediatidade do acesso ao mundo, de origem transcendental-filosófica, acarreta para o sentimento vital do homem: a dissolução da realidade que nos parece familiar em representações de algo desconhecido que não podemos nem devemos compreender *como* realidade. A realidade das próprias representações é apenas um substituto imperfeito do perdido. Mas o esconjuro de tais conseqüências permanece, outrora como hoje, necessariamente sem conseqüências para o estado de coisas que a filosofia transcendental expõe como a historiografia pragmática do espírito humano.<sup>9</sup>

A compreensão da refratividade na relação ao mundo, formulada no conceito de sujeito da filosofia alemã clássica, não pode ser suprimida – e certamente não com *os* meios de que ocasionalmente se *valeram* ou ainda pretendem se valer *mais adiante*. Ela não seria colocada fora de ação nem sequer pela demonstração do caráter absoluto do espaço – ainda que em sua refutação se encontre um dos pilares mais fortes da filosofia transcendental. O conceito do sujeito é inicialmente, no contexto de Kant, um conceito lógico-cognitivo, designando a condição incondicional do conhecimento em geral, ou, algo mais preciso, a condição lógico-transcendental da apercepção originária. Mais tarde, em Hegel, ele se torna um conceito ontológico, no qual é pensada a constituição da realidade em geral, mas ele nunca é o conceito de um objeto existente. Todas as notícias de sucesso dos filósofos que vêem o progresso cognitivo do século XX na circunstância de que finalmente o sujeito foi eliminado, sobretudo graças à aplicação da psicanálise, baseiam-se no fato de que ainda não vislumbraram este sujeito tematizado pela filosofia transcendental – anunciando, por isto, com tanto mais convicção a sua morte.

---

<sup>9</sup> FICHTE, J. G. *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* (1794). In: Fichte: *Gesamtausgabe*. Edição de Reinhard Lauth e Hans Jacob. Parte II, vol. 2. Stuttgart: Frommann, 1965. P. 147.

Já o conceito de subjetividade é, por isto, um candidato para a unidade do conceito de filosofia da filosofia alemã clássica. Em seu favor fala não só sua importância fundamental para a filosofia transcendental, a qual – isto não é supérfluo que seja hoje em dia acrescentado – não contestou de maneira alguma a interpersonalidade, que se redescobriu atualmente sob o título de “intersubjetividade”, sendo reivindicada com grande patos contra seu real descobridor, a saber, a filosofia alemã clássica. Também as objeções dos críticos contemporâneos não ficaram intocadas por este conceito. Penso aqui particularmente na distorção consistente em que o mais intenso crítico do idealismo transcendental, Friedrich Heinrich Jacobi, rejeita o princípio da subjetividade em nome de um realismo em teoria do conhecimento, enquanto lhe atribui em perspectiva religiosa um significado que ultrapassa aquele que o idealismo transcendental lhe atribui: o crítico do trabalho da subjetividade em termos de teoria do conhecimento é ao mesmo tempo o filósofo da interioridade. E também a crítica cética da época – por exemplo, de um Enesidemo-Schulze<sup>10</sup> – não escapa de maneira alguma da atração do princípio da subjetividade: ela o reforça mesmo lá onde se opõe à filosofia transcendental.

Mesmo assim o conceito de subjetividade *não* basta para expressar a unidade da filosofia alemã clássica – ou de forma mais incisiva: ele apenas abrange a filosofia transcendental, com a exclusão da filosofia da identidade de Schelling e de Hegel. Sem dúvida, *pode-se* conferir à filosofia transcendental como uma filosofia do sujeito a dignidade de uma época (então certamente bem delimitada) e entendê-la como a “filosofia alemã clássica”. Mas as motivações atuantes nesta filosofia ultrapassam o período da filosofia transcendental e continuam atuantes nas filosofias de Schelling e de Hegel, com o abandono do

---

<sup>10</sup> [Gottlob Ernst Schulze] *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*. [Helmstädt] 1792; o mesmo: *Die Hauptmomente der skeptischen Denkart über die menschliche Erkenntnis* (1805). In: *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*. Organizado por Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner, 1993 (Philosophisch-literarische Streitsachen. Vol. 2/1). P. 356-383.

conceito de sujeito transcendental-filosófico – e isso fala em favor de uma periodização mais abrangente. Também em Hegel se fala certamente com frequência de „sujeito“ ou „subjetividade“ – mas tão-somente porque estas duas palavras pertencem àquelas que são empregadas de forma diversificada (o que em conceitos filosóficos costuma desde sempre ser o caso, como Aristóteles não deixou escapar). O desenvolvimento do conceito de sujeito por Hegel ocorre exatamente como crítica à filosofia da reflexão da subjetividade, como dispensa do sujeito absoluto no sentido de Kant e Fichte. Mas ele preserva a herança transcendental-filosófica, na medida em que pensa em geral a constituição interna de uma subjetividade já não pensada apenas em termos lógico-transcendentais, a auto-relação ciente como constituição de realidade.<sup>11</sup>

### **3. Filosofia da razão**

Como conceito de época, portanto, o conceito de sujeito ou seria demasiado estreito ou se valeria de mera homonímia. Mesmo assim a pista seguida até aqui não conduz simplesmente a nada. Por ela se pode chegar ao objetivo, se voltamos a perguntar pelos conteúdos que seriam pensados sob o termo “sujeito”. Pois ele não designa de maneira alguma uma amorfa “interioridade”, mas tampouco a subjetivação teórico-cognitiva de nosso acesso ao mundo, considerada até aqui. Pode-se ressaltar nele o lado da constituição do conhecimento pela espontaneidade do eu, portanto pela razão.

O que significa entender a filosofia alemã clássica como filosofia, não do sujeito, mas especificamente da razão? Sem dúvida, esta predicação é em todo caso justificada, se vamos além de um conceito de razão estrito, se não a limitamos a seu uso material, como posição de um número limitado de conceitos do entendimento e da razão, ou mesmo a seu uso formal na formação de silogismos, e tampouco à conexão de ambos, mas se a entendemos, não obstante todas as possíveis diferenciações internas do conceito de razão, como título para as realizações cognitivas e os atos volitivos do sujeito em

---

<sup>11</sup> JAESCHKE, W. Substanz und Subjekt. In: *Tijdschrift voor Filosofie* 62 (2000), pp. 439-458.

conjunto, sejam entendidos como espontâneos ou isolados, sejam entendidos no sentido de um conceito de razão correspondista. É este sentido amplo de “razão” que Hegel tem em mente, quando diz da filosofia de Kant: “este conhecimento da absolutidade da razão em si mesma, que provocou a virada da filosofia nos tempos atuais, este ponto de partida absoluto, [...] deve ser reconhecido e não refutado.”<sup>12</sup>

No que se segue, gostaria de concretizar este conceito de razão em cinco passos.

(1) Como filosofia da razão, a filosofia alemã clássica é – em primeiro lugar – *explicação* da razão como fundamento *a priori* do conjunto de nossa relação teórica ao mundo – uma vez que a razão, neste sentido amplo que inclui as funções do entendimento, também é constitutiva da experiência, sendo-lhe atribuída, aliás, *expressis verbis* a sistematização de nosso conhecimento empírico.

Mas nela se fundamenta também a totalidade de nossa orientação ética. Em seu uso prático, ela é a origem, e na verdade a única origem e o único princípio de legitimação de normas éticas. A proclamação de uma tal autonomia da razão prática volta-se contra as potências até então legisladoras no domínio da ética: não só contra uma moral religiosa heterônoma, mas também contra um direito natural dado previamente à razão como algo pronto e não como seu próprio resultado. Não obstante a pluralidade e a difícil execução dos programas éticos atuais, deve-se enfatizar que não há nenhuma alternativa para tal autonomia. Não se lhe pode contrapor, nem sequer como uma possível alternativa de pensamento, a heteronomia – como se uma *ou* a outra pudesse determinar a decisão moral. Na perspectiva de um pensamento radical da liberdade, a heteronomia é uma mera renúncia à autonomia. A possibilidade de um deixar-se determinar de forma heterônoma nasce tão-somente da deficiente compreensão de que mesmo um deixar-se determinar por uma autoridade exterior ao sujeito ou por um bem que lhe é anterior se deve sempre já à autonomia, mesmo que a uma forma falha de autonomia. Heteronomia

---

<sup>12</sup> HEGEL. *Vorlesungen über die Ästhetik I*. Theorie-Werkausgabe. Vol. 13. Frankfurt am Main, Suhrkamp: 1970. P. 84.

moral somente é possível com base na autonomia do homem, com base na precedente renúncia à autonomia, ainda que talvez não seja tematizada em particular. Nesta medida, toda heteronomia moral constitui uma minoridade de que o sujeito é culpado. Ela surge simplesmente da renúncia do sujeito em si mesmo racional ao exercício de sua autonomia, que sempre já e imutavelmente lhe pertence enquanto sujeito racional, mesmo que esta renúncia não chegue sequer à consciência, devido a fatores externos. Todo apelo à autoridade, a um bem dado de maneira independente da autodeterminação deste sujeito, constitui meramente uma forma de encobrimento, da fuga inconsciente ou talvez também consciente de tal autonomia.

E, uma vez que “razão” é inicialmente apenas uma palavra para os atos espontâneos do sujeito cognitivo e volitivo, o designado por ela também é mais primitivo do que a linguagem. Excetuando-se a instância contrária que foi Johann Georg Hamann, a relação entre razão e linguagem permanece, para a filosofia alemã clássica, sob o primado do pensamento – até mesmo em um pensador como Herder, que figura mais como filósofo da linguagem do que como filósofo da razão: o homem fala, porque é um ser pensante.<sup>13</sup> A inversão desta relação de fundamentação ficou reservada para o século que acaba de chegar ao fim. Em vista da disputa pela prioridade entre razão e linguagem, pode-se estar inclinado a procurar refúgio no bem conhecido dito de Fichte: a filosofia que se tem depende do homem que se é.<sup>14</sup> Mas é igualmente conhecido que esta afirmação não reproduz a opinião de Fichte.

(2) A filosofia alemã clássica é – em segundo lugar – filosofia da razão, não no sentido unidimensional da *explicação* da razão como um de seus objetos, mas como *auto-explicação* da razão. Essa se apresenta sempre duplamente, como já no título *Crítica da razão pura*: como objeto e ao mesmo tempo como sujeito da crítica. Pois quem senão a razão poderia ser o sujeito da crítica à razão? A obra de Kant é

---

<sup>13</sup> HERDER, J. G. *Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*. Leipzig, 1799 (Suphan-Ausgabe, vol. XXI).

<sup>14</sup> FICHTE. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*. In: Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Edição de Reinhard Lauth et al. Parte I, vol. 4. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1970. P. 195.

crítica da razão primeiramente no sentido de um *genitivus objectivus*: ela visa a limitação da pretensão cognitiva de uma razão tomada em sentido estrito, a advertência sobre a dialética que lhe é imanente (real ou supostamente), sobre a ilusão de uma sub-repção que se apresenta aqui de forma muito natural: a saber, da confusão de conceitos necessários da razão com alto existente para lá dela. Mas isto é apenas a metade da verdade, inicialmente vislumbrada. Sua segunda metade mostra-se apenas com a pergunta pelo sujeito de uma tal crítica da razão. Pois a crítica da razão, no sentido de um *genitivus objectivus*, não é executada de maneira a que a razão fosse submetida a uma instância estranha – para incômodo de alguns críticos de então. A crítica da razão, no sentido de um *genitivus objectivus*, somente é possível na forma de crítica da razão no sentido de um *genitivus subjectivus* – e assim também a explicação da razão nada mais é do que sua auto-explicação.

Enquanto na formulação “crítica da razão” predomina, ao menos em primeiro plano, o significado do *genitivus objectivus*, o *genitivus subjectivus* põe-se em evidência na metáfora jurídica do “tribunal da razão”. Aqui a tônica recai sem dúvida sobre o aspecto de que o tribunal é mantido *perante* a razão. Ela também pode ser convocada a este tribunal como acusada – mas certamente sempre apenas por ela mesma. Este tribunal tem sua legitimação na obrigatoriedade universal de sua sentença: não há ninguém que não lhe estivesse submetido e ninguém que não entendesse sua sentença, e, na verdade, tão-somente devido a sua subjetividade, não obstante todas as suas demais relações vitais e eventuais protestos em contrário, apresentados com grande empenho teórico. O que deve valer tem de “se *justificar* perante a *compreensão* e o *pensamento*”.<sup>15</sup> Mas compreensão e pensamento são, em sua forma institucionalizada, a filosofia – e assim o tribunal da razão é constituído finalmente pela própria filosofia.

Tornou-se moda há algum tempo expressar a suspeita de que a razão, uma vez que tenha estabelecido seu tribunal, procura submeter tudo o que lhe é estranho, não apenas à sua jurisdição, mas também ao seu domínio absoluto. Kant pensava diferente a este respeito. Ele

---

<sup>15</sup> “Hegel, Berliner Antrittsrede”. In: Hegel: *Gesammelte Werke*. Vol. 18. Edição de Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner, 1995. P. 12.

caracterizou o assim chamado domínio da razão – inicialmente – como domínio conforme à lei: ele não significa simplesmente arbítrio e aleatoriedade, mas subordinação da razão às leis que ela mesma se dá.<sup>16</sup> Além disto, ele é *mais* do que um mero domínio conforme à lei, a saber, um domínio republicano. O tribunal da razão não é ocupado por um único juiz, dotado de competências irrestritas: “Mas com que e com quanta correção nós haveríamos de *pensar*, se não pensássemos como que em comunidade com outros, aos quais *comunicamos* nossos pensamentos, e os quais nos *comunicam* os seus!”<sup>17</sup> Por isto, o uso público da razão é uma pressuposição, embora não para que se pense em geral, certamente para que o uso da razão leve a resultados confiáveis. A sentença proferida pela razão em seu tribunal “nada mais é em todo caso do que a concordância de cidadãos livres”.<sup>18</sup> Mais próximo do que o domínio coercitivo encontra-se, por isto, o contrário: pois a razão é, como Kant concede ironicamente, em comparação com outras autoridades palpáveis, uma coisa invisível – e por isto reinaria, em um povo filosofante que reconhecesse apenas a razão como seu senhor, inevitavelmente a anarquia.<sup>19</sup>

(3) Como explicação e auto-explicação da razão, a filosofia alemã clássica se põe a tarefa de mensurar completamente esta razão. Para tanto ela tem de ser – em terceiro lugar – um todo ordenado por princípios, uma ciência e, *por conseguinte*, uma explicação *na forma de sistema* do pensamento relacionando-se a si mesmo e, nesta auto-relação, certo de si mesmo. Esta nova ciência, como se anuncia inicialmente na idéia de uma filosofia transcendental, é expressa da forma mais certa como “sistema de todos os princípios da razão pura”.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> “Kant: Was heißt: Sich im Denken orientiren?” In: Kant: Akademie-Ausgabe. Vol. VIII. Berlin, Reimer, 1923, p. 145.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>18</sup> KANT. *Kritik der reinen Vernunft*, B 766.

<sup>19</sup> KANT. “Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll” (1790). In: Kant: Akademie-Ausgabe. Vol. VIII, p. 247.

<sup>20</sup> KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 27.

Nesta fórmula programática – “sistema de todos os princípios da razão pura” – encontra-se a chave para a unidade da filosofia alemã clássica. Ela não só serve para a designação programática do projeto kantiano, mas marca ao mesmo tempo o ponto de partida para suas modificações posteriores, com base nas respostas divergentes para a questão da amplitude da esfera destes princípios. Por isto, esta fórmula é apropriada como conceito da filosofia alemã clássica: proponho tomá-la como aquela filosofia cujo núcleo central é constituído pela elaboração de um sistema de todos os princípios da razão. Como conceito de época, por outro lado, esta fórmula só é apropriada na medida em que inclui a disputa em torno à sua possibilidade interna e à forma de sua realização – disputa não eliminável do processo do desdobramento deste programa.

(4) Também o programa da exposição de todos os princípios da razão é formulado inicialmente no horizonte de uma filosofia da subjetividade. Ele o ultrapassa, entretanto, na exata medida em que há razões para separar do conceito de sujeito transcendental-filosófico a razão, introduzida como realização da subjetividade, e tematizá-la em um horizonte mais abrangente.

Já o sujeito cognitivo e volitivo é a existência autoconsciente da razão apenas na medida em que essa – e este é o quarto passo – vai além da singularidade do sujeito: ela é, falando com Hegel, algo produzido pelo sujeito, mas com o sentido de ser, não produzido, mas em si mesmo. Não é preciso ir nisso tão longe como Kant, que se refere à razão no *Opus postumum* como *deus in nobis*;<sup>21</sup> pode-se também expressá-lo com a distinção certa entre razão substantiva e adjetiva, feita por Jacobi: embora seja certo que o homem possui razão, é igualmente certo que a razão possui o homem.<sup>22</sup> E essa razão, que possui mais o homem do que esse a possui, tem de ser atribuída a uma

---

<sup>21</sup> KANT. *Opus postumum*. In: Kant: Akademie-Ausgabe. Vol. XXII. Berlin, Reimer, 1938. P. 130.

<sup>22</sup> JACOBI. *Werke. Gesamtausgabe*. Edição de Klaus Hammacher e Walter Jaeschke. Vol. 1. Hamburg/Stuttgart: Meiner/Frommann, 1998. P. 259. – Para a interpretação, ver Birgit Sandkaulen: *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*. München: Fink, 2000. P. 229-263.

forma da realidade e a uma objetividade que precedem a subjetividade e a fundam. Um indício para tanto é o fato de que suas determinações, os princípios da razão pura, não podem ser obtidas de forma alguma por análise do conceito de subjetividade, ou ao menos tornadas plausíveis. Em contrapartida, elas se deixam desdobrar, abstraindo-se da circunstância de serem determinações do pensamento produzidas pelo sujeito, em uma lógica, a qual então já não se entende como lógica *transcendental*, mas como a disciplina que a sucede.

(5) Se, porém, é possível atribuir à razão uma forma de realidade própria para lá do horizonte da subjetividade, então é natural que esta forma não determina apenas a esfera do pensamento, mas se estende também à realidade além do pensamento. Com este – quinto – passo do pensamento, não é abandonado, entretanto, o programa do “sistema de todos os princípios da razão pura”; bem mais é ele complementado por um “sistema de todos os princípios da razão demonstráveis na realidade” – por uma lógica da realidade. A filosofia como razão subjetiva procura os vestígios de uma razão objetiva na realidade e os compreende como o propriamente real em toda realidade. Através disso, a filosofia se torna, para lá do sistema dos princípios *puros* da razão, a “filosofia real” ou ciência da realidade – mesmo se esses princípios jamais podem ser senão pensados.

Também esta nova virada para a realidade, ligada ao nome de Hegel, não significa uma ruptura com os começos da filosofia alemã clássica – apesar do abandono da restrição transcendental-filosófica em vista do conhecimento da realidade. A filosofia transcendental sempre elaborou os princípios *a priori*, não apenas para si, mas igualmente na natureza e no mundo dos costumes. E mesmo o sistema hegeliano não estende o domínio dos “costumes” a uma filosofia abrangente do espírito para deduzir a totalidade do real a partir do conceito, mas para conhecer nas diversas esferas deste todo em cada caso os princípios metafísicos.

Para a extensão da “metafísica dos costumes” a uma filosofia abrangente do espírito – pela inclusão de uma enorme quantidade de novo conhecimento, também apoiado na experiência – como a história, a arte e a religião, cujos princípios metafísicos são elaborados igualmente por Kant, mas separadamente – para essa extensão, Hegel

apela sobretudo a uma compreensão: o mundo espiritual não é um objeto do conhecimento originalmente estranho à espontaneidade do sujeito, mas ele tem essa subjetividade como sua base. A liberdade é o mais íntimo, e a partir dela soergue-se toda a árvore do mundo espiritual.<sup>23</sup> Por isto, também, o mundo espiritual não deve ser pensado jamais como separado de seu princípio, da razão inicialmente acessível no sujeito. Um sistema completo de todos os princípios da razão tem de abranger, por isto, toda a esfera do real: ele tem de constituir – ao lado da lógica propriamente dita – uma lógica das ciências ordenadas de forma enciclopédica, que incluem, então, ao lado das ciências da natureza e dos costumes, também uma ciência da história, da arte e da religião, sim, até mesmo um retorno a si mesmo na forma de uma filosofia da filosofia como uma “história da filosofia”.

#### **4. Crítica da razão**

Procurei, com estas curtas e necessariamente abstratas considerações, realçar dois traços característicos da filosofia alemã clássica. Ela começa de imediato como filosofia transcendental, mas, por elaborar como tal os fundamentos *a priori* de todo conhecimento e toda ação, encontrados na razão, transforma-se, de uma “filosofia da subjetividade”, na “filosofia da razão” em geral, e, do “sistema de todos os princípios da razão pura” kantiano, no sistema hegeliano tanto da razão pura quanto também da razão real na realidade, constituindo-se, assim, a razão primeiramente como realidade.

A importância histórica da filosofia alemã clássica, e também sua duradoura e sempre renovada atratividade para a discussão dos conceitos da subjetividade, da razão e da realidade, nasce não por último da circunstância de que a filosofia alemã clássica se compreende como sistema de todos os princípios da razão pura e, além disto, como sistema da razão presente nos diversos domínios da razão. Com isto ela atribui ao conceito da razão uma função sistemática simplesmente dominante – é bem verdade que em um sentido bem mais complexo do

---

<sup>23</sup> HEGEL. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831*. Edição e comentário em seis volumes por Karl-Heinz Ilting (lançados só quatro volumes). Vol. 4. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1974. P. 925.

que parece aos olhos dos críticos recentes. Ao expor e explicitar os mencionados temas, a filosofia alemã clássica constitui o antípoda de uma filosofia que perdeu a crença em si mesma e põe sua honra em minimizar o quanto possível o poder do espírito, que substitui a compreensão da lógica da realidade pela demonstração finalmente lograda da incompreensão mútua, que transforma a hermenêutica na doutrina do não-se-poder-compreender e que se deixa tapar os ouvidos diante do *sapere aude*, como diante do canto das sereias.

A moderna crítica da razão faz esquecer seguidamente que já a filosofia alemã clássica – como uma crítica imanente da razão<sup>24</sup> – foi perseguida desde o começo pela sombra de uma crítica externa da razão. Uma tal crítica não se volta pela primeira vez contra a filosofia da razão em sua forma hegeliana, como acusação contra uma exploração hipertrofiada do conceito da razão. A oposição contra a filosofia da razão se forma imediatamente após o lançamento da *Crítica da razão pura*, visando, em parte, uma passagem da filosofia para uma não-filosofia, em parte (em nome de uma suposta filosofia correta), a destruição da filosofia da razão – no que se trata, entretanto, da mesma tendência, a ponto de se poder perguntar se aquela filosofia, então, em cujo nome é formulada uma tal crítica, possui ela mesma um direito legítimo a este título. Não se trata nesta disputa de uma dialética do esclarecimento, a qual seria liberada por esse e lhe seguiria no tempo, mas da opção sempre presente daqueles que consideram a filosofia, justamente por causa de seus conceitos-chave “subjetividade” ou “razão” ou mesmo “liberdade”, um desvio pernicioso do justo caminho e a querem destruir por isto, em nome da imediatidade ou de uma restituição de ordens constituídas e compromissos tradicionais.

Apenas poucos anos após o lançamento da *Crítica da razão pura*, Kant se viu forçado a tomar posição frente a uma primeira forma de uma tal crítica externa da razão – decerto também porque viu sendo entendida mal sua própria crítica da razão, como se ele quisesse

---

<sup>24</sup> Na qual conto também a crítica da razão que Friedrich Heinrich Jacobi exerceu por toda a sua vida – desde sua primeira crítica ao iluminismo tardio, passando por sua discussão com Espinosa e Leibniz, até a discussão com Kant, Fichte e, finalmente, Schelling e Hegel.

recomendar que se renunciasse de todo a tal razão, devido à sua inevitável dialética, e como se ele quisesse, com sua crítica imanente da razão, tornar-se cúmplice da crítica externa da filosofia da razão ou da filosofia em geral. Contra uma tal transgressão ou subversão do conceito de razão ele exclama por isto: “Amigos do gênero humano e daquilo que lhe é mais sagrado! Adotai o que vos parece mais fidedigno após cuidadosa e honesta prova, sejam fatos, sejam fundamentos racionais; só não recuseis à razão aquilo que a torna o sumo bem sobre a terra, a saber, a prerrogativa de ser a pedra de toque última da verdade.”<sup>25</sup> E ainda: “Homens de aptidões espirituais e de mentalidade aberta! [...] refletistes bem sobre o que fazeis e para onde tendem vossos ataques à razão?”<sup>26</sup>

Essas palavras, proferidas com patos quase apostólico, Kant voltou contra o culto da genialidade e o devaneio, dos quais temia o comprometimento de uma sólida aliança entre uma filosofia orientada pelos conceitos-chave de liberdade e razão e o Estado esclarecido – mesmo se nem sempre com razão. Mas também em outras condições históricas suas palavras não perdem nada de sua atualidade – e sobretudo então, quando a própria filosofia se põe a aceitar de bom grado a posição da minoridade como lhe competindo propriamente. Também hoje ela não se deve deixar persuadir, da parte de interessados, de que ela seria predestinada a permanecer nos nichos que lhe são deixados por outras instâncias – até que ela, em obediência antecipatória, deixa de ocupar até mesmo esses nichos. Desta maneira, a razão retornaria ao estado de minoridade culposa, cuja superação ela tinha compreendido como sua tarefa no começo da filosofia alemã clássica.

**Tradução:** *Joãosinbo Beckenkamp* (UFPeL)

---

<sup>25</sup> ‘Kant, Was heißt: sich im Denken orientieren?’ In: Kant: Akademie-Ausgabe. Vol. VIII, p.146.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 144.

# THE SOCIAL CONSTRUCTION OF SOCIAL REALITY

Peter BAUMANN

*University of Aberdeen*

## 1. What the little word "social" can do

The Title of John Searle's important book *The Construction of Social Reality*<sup>1</sup> reminds one of certain other books, e.g., of Peter Berger's and Thomas Luckmann's *The Social Construction of Reality*<sup>2</sup> However, the slightly different syntactical position of the little word "social" makes a big difference. Whereas Berger and Luckmann -- and many other authors in the phenomenological tradition like Harold Garfinkel<sup>3</sup> (and, with reservations, like, e.g., Alfred Schütz<sup>4</sup>) -- hold that all reality is somehow "constructed", Searle thinks this is true only of social reality. He is a straight realist and would oppose nothing more than the thesis that reality *tout court* is constructed.

Social reality, however, is special, also according to Searle: the existence of the institutions and relationships that make up social reality is clearly dependent on what human beings do, think and say. Without humans no social reality. Take the example of language. Human language is a social art.<sup>5</sup> The existence of language does not depend on the existence of any particular human being but it depends on the existence of some human beings. On the other hand, it is supposed to have objective existence. The same is true of social reality in general. Hence, the question arises what kind of ontological status social reality has.

Searle's answer is alluded to with the second word of his book's title: "construction". Social reality is constructed. One could and should add, also according to Searle: it is socially constructed. Hence, an even

---

<sup>1</sup> Cf. as some reviews: NELSON, 1997; BALTZER, 1997; BETZLER, 1996.

<sup>2</sup> Cf. BERGER/LUCKMANN, 1966.

<sup>3</sup> Cf. GARFINKEL, 1966.

<sup>4</sup> Cf. SCHÜTZ, 1974.

<sup>5</sup> Cf. among many others: QUINE, 1960, ix.

better title would be “The Social Construction of Social Reality”. This sounds a bit odd but it is more adequate than “The Social Construction of Reality” and better than “The Construction of Social Reality”.

What exactly does all this mean? Let us take a closer look at what Searle says. Thus, we will find out that Searle says some important things but also leaves out many other important things. On the one hand, I will argue that Searle does not explain what he purports to explain (II). On the other hand, even apart from that, he only gives a very incomplete account of social reality (III). The critique of Searle's view will be supplemented by a short sketch of a less one-sided, alternative picture of social reality, -- a picture that stems from Max Weber (IV).

## **2. *Counting as and Functioning as:* on right answers to unasked questions**

What Searle has in mind when he talks about social reality are social institutions like money. This is, indeed, his major example. So, let us stick with it. What is money? According to Searle, money (in its basic form) is some material stuff that counts as something else in a certain context. This 1-dollar bill is a piece of paper which counts as something else and more than just paper, i.e., as money, at least in the US (if not in many other countries, too). Searle's general formula is:

X counts as Y in context C.

He also uses the concept of constitutive rules here:

There is a constitutive rule according to which X is a Y in C.

Searle explains this by the “imposition of function” by “collective intentionality”.<sup>6</sup> He insists that collective intentionality cannot be reduced to individual intentionality, -- even though it is only “in the heads” of individual persons.<sup>7</sup> If A counts as B, then because we use A as B, that is, because we let A function as B. In former times people

---

<sup>6</sup> Cf. SEARLE, 1995, 13ff., 23ff., 27ff.

<sup>7</sup> Cf. SEARLE, 1995, 23ff.; SEARLE, 1997a, 427. It is interesting that some critics see Searle as committed to methodological individualism (cf. RUBEN, 1997, 443), whereas others see him as committed to non-individualism (cf. HORNSBY, 1997; cf. against Hornsby: SEARLE, 1997b).

used to let gold fulfill the function of money; later on it has been paper. To be sure, we cannot let just anything function as anything. We cannot let elephants function as tea pots. But we might be able to use elephants, at least well-educated elephants, as chess-pieces ("horses" for instance) on a huge chessboard. If we go back to our 1-dollar bill, we can replace "X" by "this 1-dollar bill" and "C" by "the US" (the context need not be indicated completely; so we can leave out all the other dollar-economies). But what can we put in for "Y"? What is it that my 1-dollar bill "counts as"? It is, of course, money.

Let us consider another example which is also dear to Searle: the game of chess. Suppose you and I want to play chess. We already have a chess board but we lack the rest of the equipment. Since we are clever, we decide to use different and unusual things as king, queen, etc. We agree to use the little white saltshaker as the white king, the little black peppershaker as the black queen, etc. The little white saltshaker then counts as the king in our game of chess. This is the paradigm case of something counting as something else in a given context.

Isn't the case of our salt and peppershakers the same as the case of money? In a sense yes: this piece of paper counts as money (as a 1-dollar bill) in this country. This is what we really mean when we say "This is a 1-dollar bill" to somebody who does not know what the currency of this country looks like. However, this does not explain at all what money is. Imagine a little kid asking an adult "What is money?" -- it would not help if the adult would show her a 1-dollar bill and say "This is a 1-dollar bill" or "This is used as money in this country".

In other words, Searle's talk about the counting-as relation answers the wrong question: it tells us, for example, what kind of stuff is used as money but it does not tell us what money is. Searle's aim, however, is to explain how the institution of money is constructed. What he explains instead is how it comes about that we use certain pieces of paper as money. This presupposes that we already understand what money is and how it is (socially) constructed. Searle does not explain what he intends to explain but rather explains what he does not want to explain and all that by silently presupposing a prior understanding of what he wants to explain. So, we have not gotten that much smarter yet.

One more remark on the assignment of functions: sometimes we deliberately decide to use A as B -- like in the above salt and pepper-example -- but very often the social institution is not due to a (conscious) decision. More precisely: at least the genesis of the institution is not. It is rather that we can look at it *as if* it had been established by a collective decision. I guess that Searle agrees with this even though he does not say very much about how social institutions come into being in this “quasi-intentional” way. More important: he does not tell us why we can attribute collective intentionality to social institutions even though social institutions (at least often) do not arise by acts of collective intentionality. This is an important question and Searle unfortunately does not give us an answer, at least not yet.

### **3. More problems, more questions**

Hence, my first critical point against Searle is that he misses his own question: he does not explain the concept of a social institution but rather explains how some objects can play certain functional roles in the context of given social institutions. He tells us how paper can count as money but he does not tell us what money is. If we do not know in advance what we want to know, i.e., what money is, then Searle's explanation is of no big use. If we do not know in advance what a social institution is, then his account does not tell us very much.

There is an explanation for this drawback of Searle's account: he is using the model of speech acts for his analysis of social institutions. In certain contexts the utterance of the words “I hereby promise to deliver the elephants tomorrow” counts as a promise to deliver the elephants tomorrow. Performativity however, is not a good model for analyzing social institutions like money. There is no possible speech act that enables us to use paper as money. We do not usually say anything like “I hereby use this paper as a 1-dollar bill!”; and even if we should happen to say a thing like that it would not explain the fact that this kind of paper is money. Since there is no performativity without (implicit or explicit) speech acts<sup>8</sup>, performativity has nothing to do with the social institution of money. This leads to a more systematic point. Some

---

<sup>8</sup> Cf. SEARLE, 1969.

institutions -- like the institution of promises -- are closely related to language and bear the mark of performativity. However, not all social institutions are like that: money, for instance, is different. In other words, this critique of Searle's account suggests the distinction between two types of social institutions: performative ones and non-performative ones.<sup>9</sup> It seems to me that this is of some importance.

There are more problems with Searle's account, -- even if my first point would be no problem. One might object that not only is there a "performativist" bias in Searle's account but also a "consensualist" one.<sup>10</sup> The objection would be the following one. Searle does not really acknowledge that social institutions are very often not based on collective intentions but rather on differences of power and on social conflict. Searle explicitly says that power is important for social institutions<sup>11</sup> -- but he only means the powers that are established by social institutions. He does not talk about the power relationships that establish social institutions. Think of the institution of slavery: slavery surely is not constituted by the collective intentions of slaves and masters. But perhaps Searle would reply that slavery does not even count as an institution in the context of his theory. But then his theory would not cover social reality in general but only a special fragment of social reality. I am not sure whether this objection fully hits its target. Raimo Tuomela has made a related objection<sup>12</sup> and Searle has replied that all this is no problem for his account.<sup>13</sup> Be it as it may be, -- at least one can, I think, say that Searle could and should say a much more about power and conflict as bases of social institutions.

All this leads to a further point. We only have the institution of money because people are used to accept money for goods and can expect that other people will accept money for goods. These mutual

---

<sup>9</sup> Cf. SEARLE, 1995, p. 34, on the fundamental role of performativity for all kinds of social institutions. Later, he rather talks of the linguistic character of "many" institutional facts (cf. *ibid.*, p. 37).

<sup>10</sup> Cf. SEARLE, 1995, p. 111ff.

<sup>11</sup> Cf. SEARLE, 1995, p. 94ff.

<sup>12</sup> Cf. TUOMELA, 1997, p. 440.

<sup>13</sup> Cf. SEARLE, 1997b, p. 453f.

expectations are essential for money. They would immediately break down if they were not supported by the State, that is, by other institutions. Hence, one institution is backed up by another institution and the “last” institution in the institutional hierarchy is, very often, supported by physical force or certain normative beliefs of a sufficient number of individual persons. This seems true in particular for State-institutions: they would collapse without the state monopoly of the means of physical power on the one hand and -- as we know from Max Weber -- without the beliefs of at least many citizens that the State is somehow “legitimate”.<sup>14</sup> Searle does neither analyze the “material” nor the “epistemological” basis of social institutions. One might say that his consensualist bias goes hand in hand with an “idealist” one.

One final point (which is the most important one in this section). Even if Searle's account of social institutions would be correct or adequate, it would only cover a small part of social reality. If he does not want to claim more, then it is o.k. And some things he says sound as if he only wants to explain (certain) social institutions, not social reality in general.<sup>15</sup> In this case, the title of his book would not be modest enough.<sup>16</sup> But perhaps he really wants to claim more. We do not have to decide upon that; let us just suppose the title of his book is the correct title for his project. What then about the non-institutional aspects of social reality? Think of the crash of the stock market in 1929. This was an important social fact with immense social effects. However, it was everything but a social institution. And it surely was not caused by or expressive of collective intentionality in any of the different senses of the word “intentionality”: neither was it intended nor did it bear the mark of “aboutness”.<sup>17</sup> A big part of social reality is due to the unintended consequences of individual actions -- as Robert K. Merton used to stress.<sup>18</sup> Furthermore, Searle's account does not allow us to

---

<sup>14</sup> Cf. WEBER, 1976, p. 122.

<sup>15</sup> Cf. SEARLE, 1995, p. 120ff.; SEARLE, 1997b, p. 452.

<sup>16</sup> Cf. HORNSBY, 1997, p. 431, fn.3 who suggests the title “The Construction of Institutional Reality”.

<sup>17</sup> Cf. SEARLE, 1983, ch.1.

<sup>18</sup> Cf. MERTON, 1936.

deal with other social phenomena like falling in and out of love, entertaining a work relationship, etc. Should we hope for another book of Searle's dealing with non-institutional social facts? If not, why not?

#### **4. A weberian alternative**

What does all this tell us? My first critical point was that Searle does not explain what he intends to explain. My second point says that even apart from that Searle's conception of social institutions does not explain enough and is essentially incomplete. Furthermore, it is not the concept of a social institution that is basic for an analysis of social reality -- and not the concepts Searle uses. But what then? Let us try to be more positive and think of sociological action theory in the Weberian tradition; I can only give a very brief sketch here.<sup>19</sup> I want to make at least plausible that a Weberian alternative has better chances a.) to explain what a social institution is and how it works, and b.) to give a less incomplete picture of social reality.

Weber's basic concept is the concept of “meaningful” social action. A piece of behavior constitutes “meaningful” action iff the person behaves with an intention.<sup>20</sup> For a Weberian enlightened by Searle's (or other authors') conception of “collective intentionality”, intentions need not only be I-intentions. My arm-movement constitutes the meaningful action of opening the window because I “give” a certain meaning to it: I perform it with the intention of opening the window. An action is a social action iff the action's intention refers to other people's behavior.<sup>21</sup> An economic exchange of goods is a case of social action because both of the two involved parties do what they do with the intention that the other party does a certain thing: “do ut des”, as the Romans used to say.

Weber uses this concept of social action as a basis for his individualist account of social relationships, institutions and structures. Two or more persons entertain a social relationship iff there is a certain

---

<sup>19</sup> Cf. WEBER, 1976, 1ff.

<sup>20</sup> -- whatever this means in more detail. Cf. Weber, 1976, p. 1 (§1) and, e.g., Anscombe, 1958.

<sup>21</sup> Cf. WEBER, 1976, p. 1 (§1), p. 11f. (§1.II).

chance that they would under certain circumstances perform certain social actions with regard to each other.<sup>22</sup> For instance: There is an economic market iff there is a remarkable chance during a certain amount of time that specific persons perform exchange actions under certain circumstances. The main point of Weber's individualist action theory is that social interactions, relations and institutions as well as whole social systems -- like modern western societies -- can be analyzed in terms of actions and dispositions to act.<sup>23</sup>

So, my proposal is that Searle should "go Weber". Action theory is more basic for an analysis of social reality *tout court* than the theory of social institutions. And as a Weberian, Searle could draw a less one-sided and incomplete picture of social reality. He could even bring important conceptions of his own -- like the conception of collective intentionality -- into the marriage. Both sides could profit from the union. Finally, one of the big advantages of Weberians is their ontological parsimony: you only need actions and dispositions to act.<sup>24</sup> Analytical philosophy has a lot to say about actions as well as about dispositions, so there are big hopes for a successful cooperation with sociological action theory. Why not give it a try?<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> Cf. WEBER, 1976, p. 3 (§3).

<sup>23</sup> Cf. WEBER, 1976, p. 26ff. (§§12ff.), p. 29f. (§17). Weberian individualist accounts are still the main alternative to holist accounts like Talcott Parsons' theories of the 50s and 60s which start with the concept of systems of action (cf., e.g., Parsons, 1951, p. 5ff).

<sup>24</sup> If Davidson is right, we only need events and dispositions (cf. Davidson, 1980, p. 105ff).

<sup>25</sup> Many thanks go to Ann Vogel for extensive and very helpful comments.

## Referências bibliográficas

- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret. *Intention*. Oxford: Blackwell, 1958.
- Baltzer, Ulrich. Review of Searle (1995). *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 22, 1997, pp. 303-308.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City/NY: Doubleday, 1966.
- Betzler, Monika. Review of Searle et al. *Philosophische Rundschau* 43, 1996, pp. 325-333.
- Davidson, Donald. The Logical Form of Action Sentences. In: *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon, 1980, pp. 105-122.
- Garfinkel, Harold. *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs/NJ: Prentice Hall, 1967.
- Hornsby, Jennifer 1997, Collectives and Intentionality. *Philosophy and Phenomenological Research* 57, 1997, pp. 429-434.
- Merton, Robert K. The Unanticipated Consequences of Social Action. *American Sociological Review* 1, 1936, pp. 894-904.
- Nelson, Alan. Review of Searle (1995). *Ethics* 108, pp. 208-210.
- Parsons, Talcott. *The Social System*. Glencoe/IL: The Free Press, 1997.
- Quine, Willard Van Orman. *Word and Object*. Cambridge/MA: The MIT Press, 1960.
- Ruben, David-Hillel. John Searle's The Construction of Social Reality. *Philosophy and Phenomenological Research* 57, 1997, pp. 443-447.
- Schütz, Alfred. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. 2. ed. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974.
- Searle, John R. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
- Searle, John R. *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- \_\_\_\_\_. *The Construction of Social Reality*. New York etc.: The Free Press, 1995.

- \_\_\_\_\_. Précis of The Construction of Social Reality. *Philosophy and Phenomenological Research* 57, 1997a, pp. 427-428.
- \_\_\_\_\_. Responses to Critics of The Construction of Social Reality. *Philosophy and Phenomenological Research* 57, 1997b, pp. 449-458.
- Tuomela, Raimo. Searle on Social Institutions. *Philosophy and Phenomenological Research* 57, 1997, pp. 435-441.
- Weber, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft* (ed. Johannes Winckelmann). 5<sup>a</sup> ed. Tübingen: Mohr, 1976.

## DIREITO, PODER E VIOLÊNCIA: HABERMAS x DERRIDA

**Delamar José Volpato DUTRA**

*Universidade Federal de Santa Catarina/CNPq<sup>1</sup>*

"Todo direito é poder mascarado"<sup>2</sup>.

Derrida<sup>3</sup>, fazendo uso da obra de Benjamin *Sobre a crítica da violência*, afirma que a violência não pode ser criticada a não ser já na esfera do direito e da justiça. Conseqüentemente, não existe o que se poderia chamar de violência física ou natural: "o conceito de violência pertence à ordem simbólica do direito, da política e da moral"<sup>4</sup>. Por isso, Derrida concebe o performativo fundador do direito como uma fundação mística, pois há um silêncio na estrutura violenta do ato fundador. É "místico no sentido que como silêncio, entretanto, reitera e propaga o direito, diz a lei repetidas vezes, existe na origem do direito e nas suas condições"<sup>5</sup>.

De fato, nesse diapasão, o próprio direito natural já tinha uma consideração sobre a violência, pois, para ele, sendo justos os fins, pareceria que a violência, como meio, estaria justificada. É de se registrar que não há como não ver em uma afirmação como essa, uma

---

<sup>1</sup> O presente trabalho foi realizado com o apoio do CNPq, uma entidade do Governo Brasileiro voltada ao desenvolvimento científico e tecnológico, através de uma bolsa de pós-doutorado na Columbia University, para o projeto *A racionalidade da jurisdição na teoria do direito de Dworkin e sua recepção crítica na filosofia do direito de Habermas*, no período de 09/2003 a 08/2004.

<sup>2</sup> FISS, Owen M. "Objectivity and Interpretation". *Stanford Law Review*. V. 34, 1982. p. 741.

<sup>3</sup> Cf. DERRIDA, Jacques. "Force de loi: le 'fondement mystique de l'autorité'". *Cardozo Law Review*. New York: v. 11, n. 5-6, Jul.-Aug 1990. pp. 919-1045.

<sup>4</sup> DERRIDA, *op. cit.*, p. 982.

<sup>5</sup> BUONAMANO, Roberto. "The Economy of Violence: Derrida on Law and Justice". *Ratio Juris*. V. 11, n. 2, 1998. p. 170.

tese de filosofia da história. Em uma tal visão, opostos não se destroem, podendo advir do mal o bem, pois o mal seria apenas uma manifestação temporário do bem ainda oculto. De fato, ainda hoje se pensa que o castigo torne as crianças boas e que a prisão emende o ser humano. Assim, o jusnaturalismo justifica os meios violentos a partir de fins justos<sup>6</sup>. Já o positivismo só pode justificar os meios a partir de um direito que se institui e não de fins a-históricos<sup>7</sup>. Nesse sentido, os fins justos dependem de meios justos, considerados a partir do que o direito institui ele mesmo, já que não pode contar com um externo. Em síntese, ambas as tradições não conseguem resolver a antinomia entre fins e meios, pois o segundo restaria cego aos fins, já o primeiro, à condicionalidade dos meios.

O que Derrida retira de Benjamim é a consideração que o direito quer o monopólio da violência não para proteger fins justos, mas para proteger-se a si mesmo. Essa interconexão entre direito e violência tem seu lugar deítico na pena de morte, onde a violência é absoluta, pois toca na vida absolutamente. Por isso, o Estado tem medo da violência fundadora, capaz de legitimar, ou seja, instituir uma ordem de direitos. É essa violência que está em questão, pois nela há uma ameaça ao direito, já que a violência constitui o direito, visto ser o que dá direito ao direito. Na verdade, o direito é uma manifestação possível da violência. Daí o interesse do direito em monopolizar a violência: preservar-se<sup>8</sup>. Assim, a lei é um performativo absoluto, ela está sempre por vir, é sempre uma promessa. E ela advém por um ato de violência fundante por oposição a uma violência conservante, já dentro da ordem do direito. Enfim, para Derrida, "de uma parte parece *mais fácil* criticar a violência fundante, pois ela não pode se justificar por qualquer legalidade pré-existente e parece, então, selvagem. Mas, de outra parte

---

<sup>6</sup> Isso pode ser visto no percurso de encontro "da legitimidade do estabelecimento de um móbil não ético para o arbítrio dos seres humanos" [BECKENKAMP, J. "Direito como exterioridade na legislação prática em Kant". *Ethic@*, (2) 2, 2003. p. 158. [http://www.cfh.ufsc.br/ethic@]].

<sup>7</sup> Cfr. BENJAMIN, Walter. "Critique of Violence". In BENJAMIN, W. *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writing*. [Trad. E. Jephcott]. New York: Schocken Books, 1986. pp. 278-9.

<sup>8</sup> Cfr. BENJAMIN, Walter. "Critique of Violence", pp. 280-1.

[...] *é mais difícil*, mais ilegítimo criticar a mesma violência fundante, pois não a podemos fazer comparecer diante da instituição de algum direito pré-existente: ela não reconhece o direito existente no momento em que ela funda um outro”<sup>9</sup>.

Derrida<sup>10</sup> apela à formulação de Montaigne [1533-1592], retomada por Pascal [1623-1662], segundo a qual, a justiça tem um fundamento místico de sua autoridade: “a autoridade das leis não está no fato de serem justas e sim no de serem leis. Nisso reside o mistério de seu poder [le fondement mystique de leur autorité]; não têm outra base e essa lhes basta”<sup>11</sup>. À parte essa afirmação que atinge o caráter normativo do direito, que é o que está aqui em questão, Montaigne descreve a problemática envolvida na aplicação da lei, retirando dessa problematicidade a corroboração das conseqüências céticas que apresenta. Nas palavras de Pascal, “um diz que a essência da justiça é a autoridade do legislador; outro, a comodidade do soberano; outro, o costume presente, e é o mais certo: nada, segundo a sua razão, é justo em si; tudo se abala com o tempo. O costume faz toda a equidade, unicamente por ser admitido; é o fundamento místico de sua autoridade [le fondement mystique de son autorité]”<sup>12</sup>. Para Derrida, é em relação ao poder performativo absoluto de a lei se criar, em razão da violência, que se pode falar de algo místico<sup>13</sup>: a “origem da autoridade, a fundação ou o fundamento, a posição da lei não pode se apoiar, enfim, senão sobre si mesmas, elas são em si mesmas uma violência sem fundamento”<sup>14</sup>. O último fundamento do direito não é, portanto, fundamentado.

Montaigne, na verdade, desconfia da eficácia da leis, como da Bíblia, para coibir a discricionariedade das interpretações: “nosso

---

<sup>9</sup> DERRIDA, *op. cit.*, p. 1002.

<sup>10</sup> *Idem*, pp. 936-8.

<sup>11</sup> MONTAIGNE, Michel. *Ensaïos*. [S. Milliet: Essais]. 2. ed., São Paulo: Abril, 1980. Ensaio III, cap. XIII, p. 481.

<sup>12</sup> PASCAL, Blaise. *Pensées*. [Pléiade, Oeuvres complètes]. Paris: Gallimard, 1954. Pens. 230.

<sup>13</sup> Cf. DERRIDA, *op. cit.*, p. 942.

<sup>14</sup> DERRIDA, *op. cit.*, p. 942.

espírito descobre tantas razões para criticar a interpretação alheia quanto para defender a nossa”<sup>15</sup>. Ele se pergunta, ao final: “o que ganharam nossos legisladores com selecionar cem mil espécies e fatos específicos e provê-los de cem mil leis? Esse número não está em proporção com a diversidade infinita dos atos humanos, nem a nossa invenção alcançará jamais a variedade dos exemplos”<sup>16</sup>. Por isso, segundo ele, a lei sempre exigirá ponderação e juízo diferentes, porque “pouca relação existe entre nossos atos, sempre em perpétua transformação, e as leis que são fixas e estáticas”<sup>17</sup>. Criticando a jurisprudência ele afirma: “multiplicando-se as sutilezas, ensina-se aos homens a aumentarem as dúvidas, a estenderem e diversificarem as dificuldades [...] a pluralidade de interpretações dissipa e desagrega a verdade”<sup>18</sup>. Na relação entre lei e fato não há identidade possível, mas tão somente semelhança, tornando a aplicação da lei imperfeita: é o que ocorre com a leis que, mediante interpretações sutis, forçadas e indiretas, adaptamos aos casos que se vão apresentando.

A dificuldade envolvida nessa operação é que “nenhuma regra pode regular sua própria aplicação”<sup>19</sup>. Ou seja, nas palavras de Habermas, trata-se da indeterminação do direito. Essa formulação pode levar a posições céticas com relação à aplicação do direito, as quais negam que a discursividade tenha a faculdade de gravitar a vontade, determinando o julgamento. Ao contrário, a decisão tomada é que buscaria argumentos favoráveis a si.

No que concerne à aplicação, Derrida enumera três aporias. A primeira é aquela da *époqué* da regra, segundo a qual, a decisão

---

<sup>15</sup> MONTAIGNE, Michel. *Ensaio*. [S. Milliet: Essais]. 2. ed., São Paulo: Abril, 1980. Ensaio III, cap. XIII, p. 477.

<sup>16</sup> *Idem*, p. 478.

<sup>17</sup> *Idem*.

<sup>18</sup> *Idem*.

<sup>19</sup> TrFG1 p. 247 [FG p. 244]. “Nenhuma norma contém as regras de sua própria aplicação” [“Keine Norm enthält die Regeln ihrer Anwendung”] [HABERMAS, J. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991. p. 24]. [HABERMAS, Jürgen. *Comentários à ética do discurso*. [Trad. G. L. Encarnação]. Lisboa: Instituto Piaget, s/d. p. 26].

“é regradada e sem regra, conservadora da lei e suficientemente destruidora ou suspensiva da lei para poder a cada caso reinventá-la, rejustificá-la; reinventá-la ao menos na reafirmação e na confirmação nova e livre de seu princípio. Cada caso é outro, cada decisão é diferente e requer uma interpretação absolutamente única que nenhuma regra existente e codificada não pode, nem deve absolutamente garantir. Se ela a garante de forma segura, então o juiz é uma máquina de calcular”<sup>20</sup>.

Ou seja, espera-se que a decisão "siga a lei e confirme e reafirme-a por meio de uma livre adoção"<sup>21</sup>. Desse modo, nenhuma decisão ou ação pode ser justa, pois parece haver uma incongruência entre seguir o direito e ter que decidir.

A segunda aporia é aquela do fantasma da indecidibilidade: ela "não é somente a oscilação entre duas significações ou duas regras contraditórias e bem determinadas, igualmente imperativas (por exemplo, o respeito do direito universal e da equidade mas, também, da singularidade sempre heterogênea e única do exemplo não subsumível) [...] é a experiência do que é estrangeiro, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, devendo, no entanto [...] se entregar à decisão impossível tendo em conta o direito e a regra"<sup>22</sup>. Uma decisão que não experiencie a indecidibilidade seria mecânica. A noção de fantasma reflete essa dupla relação com o presente: o fantasma existe só na relação com o presente e, ao mesmo tempo, é uma memória que não se pode cumprir no presente<sup>23</sup>.

A terceira aporia é aquela da urgência que obstrui o horizonte do conhecimento<sup>24</sup>. Derrida tem reservas quanto à noção de horizonte, envolvida em concepções tais quais a idéia reguladora de justiça ou a

---

<sup>20</sup> DERRIDA, *op. cit.*, *Cardozo Law Review*. New York: v. 11, n. 5-6, Jul.-Aug 1990. p. 960.

<sup>21</sup> BUONAMANO, *op. cit.*, p. 171.

<sup>22</sup> DERRIDA, *op. cit.*, p. 962.

<sup>23</sup> Cfr. BUONAMANO, *op. cit.*, p. 172.

<sup>24</sup> Cfr. DERRIDA, *op. cit.*, p. 966 s.

idéia messiânica de justiça. A reserva dele se dá precisamente pela noção de horizonte envolvida nessas concepções, visto que horizonte é sempre uma abertura que define um progresso infinito ou uma espera. Ora, a justiça é o que não pode esperar, pois uma decisão justa é sempre requerida imediatamente [right away]. Ela não pode contar com um saber ilimitado ou se dar informações infinitas: "o momento da *decisão, enquanto tal*, permanece sempre um momento finito de urgência e de precipitação"<sup>25</sup>, determinando um elemento absoluto de irreflexão e inconsciência. É essa dimensão de precipitação e urgência que faz com que a justiça não tenha horizonte de espera, seja regulador ou messiânico. Por isso, "a justiça está sempre *por vir*, ela tem, ela é por vir, a dimensão mesma dos eventos irreduzivelmente por vir. Ela terá sempre este por vir e sempre teve"<sup>26</sup>. O por vir faz com que a justiça permaneça presente no direito apenas como possibilidade, não como idéia reguladora<sup>27</sup>. Por essa razão, a justiça é um conceito que transcende a sua concepção jurídica ou política, rementendo à transformação, reforma ou refundação do direito e da política. Assim, só pode haver justiça enquanto ela ultrapassar o cálculo, as regras, as antecipações. Trata-se do excesso da justiça sobre o direito, as regras, o cálculo.

### **1. Arendt: poder ou violência**

Habermas, logo no *Prefácio* de seu livro sobre filosofia do direito, cita o nome de Derrida, filiando-o a uma concepção estetizante dos fundamentos do direito: "o sentido normativo próprio da teoria do discurso procura reconstruir essa autocompreensão [prático-moral da modernidade] de maneira a afirmar-se contra reduções cientificistas e contra assimilações estéticas"<sup>28</sup>. A partir disso, podemos formular duas hipóteses: a) se a pós-modernidade implicar em ceticismo, Habermas é um não cético e b) se a pós-modernidade implicar no deslocamento da validade da razão prática para a razão estética, então, Habermas não faz tal deslocamento e, nesse sentido, critica Derrida.

---

<sup>25</sup> DERRIDA, *op. cit.*, p. 966.

<sup>26</sup> DERRIDA, *op. cit.*, p. 970.

<sup>27</sup> Cfr. BUONAMANO, *op. cit.*, p. 173.

<sup>28</sup> TrFG1 p. 11 [FG p. 11].

O ataque de Habermas a Derrida pode ser reconstruído em duas etapas. Na primeira ele recepciona o conceito de poder de Arendt, claramente diferente daquele de Weber e de Derrida, embora sem deixar de considerar aquilo a que o poder sempre esteve relacionado, a saber, à violência ou à racionalidade estratégica. Na segunda, ele critica a dissolução das diferenças de gênero entre estética e filosofia.

Habermas acolhe, em sua teoria discursiva da política, o conceito de poder comunicativo, cuja formulação básica, segundo ele, encontra-se em Hannah Arendt<sup>29</sup>. Ora, é desde *O conceito de poder de Hannah Arendt*<sup>30</sup> que Habermas assume a distinção entre poder e violência, recusando identificar a violência como a forma própria do poder:

“para Hannah Arendt, o fenômeno básico do poder não é, como para Max Weber, a chance de impor, no âmbito de uma relação social, a sua própria vontade contra vontade opostas, e sim, o potencial de uma *vontade comum* formada numa comunidade não coagida. Ela instaura um confronto entre 'poder' e 'violência', isto é, entre o poder de uma comunicação voltada ao entendimento e a instrumentalização de uma vontade estranha em proveito próprio: 'o poder nasce da capacidade humana de agir ou de fazer algo, de se associar com outros e de agir em afinção com eles' [...] para Hannah Arendt, o poder político não é um potencial para a imposição de interesses próprios ou a realização de fins coletivos, nem um poder administrativo capaz de tomar decisões obrigatórias coletivamente; ele é, ao

---

<sup>29</sup> Cfr. TrFG1 p. 185 [FG p. 182].

<sup>30</sup> HABERMAS, J. “Hannah Arendts Begriff der macht”. *Merkur*. n. 371, dez. 1976. p. 946-60. Tradução portuguesa: HABERMAS, J. “O conceito de poder de Hannah Arendt”. In: HABERMAS, J. *Habermas: sociologia*. [Coleção grandes cientistas sociais, org. e trad. S.P. Rouanet e B. Freitag]. São Paulo: Ática, 1980. pp. 100-118. Ver, também, sobre essa problemática, FERRY, Jean-Marc. “Habermas critique de Hannah Arendt”. *Esprit*. Juin 1980. p. 109-124.

invés disso, uma força *autorizadora* que se manifesta na criação do direito legítimo e na fundação de instituições<sup>31</sup>.

Nessa formulação, o poder não surge do monopólio da violência, mas da opinião sobre a qual muitos concordam. Nesse sentido, ainda, direito e poder comunicativo são co-originários<sup>32</sup>, o que desloca a problemática do poder da relação com a violência para uma relação intersubjetiva.

O percurso nesse caminho segue a trilha de Arendt, a qual, ao invés de filiar a política ao juízo determinante, como fez Kant, pensa ser mais adequado ao objeto em questão, qual seja, os juízos propriamente políticos, filia-lo ao juízo reflexionante, pois o mesmo não só não possui o universal, como o busca a partir do particular, da mesma forma que o juízo estético busca o acordo do outro. Ora, o poder é definido por Arendt como um acordo ao redor de uma opinião comum, determinando, assim, a busca da concordância do juízo do outro.

Para compreender a terminologia de Arendt, é necessário esclarecer e distinguir os seguintes conceitos: poder: agir em acordo; vigor: força individual; força: força da natureza; autoridade: investida em pessoas, supõe o reconhecimento inquestionável por parte dos que obedecem, tendo como inimigos mortais o desprezo e o riso; por fim, a violência: tem caráter instrumental e aproxima-se do vigor.

Não é sem dificuldade que Arendt busca desvincular poder de violência. De fato, ela constata a desproporção entre o potencial de violência posto à disposição pela tecnologia e o que se pode extrair da violência em termos políticos. Arendt reflete, nesse ponto, a partir dos meios tecnológicos postos à disposição do homem, principalmente pelas armas de guerra, como a bomba atômica. Nesse sentido, ao potencial de destruição da violência não pode mais corresponder nenhum objetivo político.

---

<sup>31</sup> TrFG1 p. 187 [FG p. 183-4].

<sup>32</sup> Cfr. TrFG1 p. 186 [FG p. 182-3].

A violência, em função de sua própria especificidade, necessita de instrumentos. Como um meio para fins políticos, ela, como meio, tende a suplantar o fim que a justifica. Tal formulação pode ser fundamentada, precisamente, porque nos assuntos humanos, os fins são incertos, o que ocasiona uma grande consideração e importância dos meios, na medida em que são, exatamente, palpáveis e certos. Essa passagem remete àquilo que Arendt chama de "intrusão do totalmente inesperado", cuja fecundidade, nas palavras de Proudhon, excede em muito a prudência do estadista.

Sartre, prefaciando Fanon, afirma que pela violência o homem se cria a si mesmo, indo muito além dos limites do humanismo, o qual se determina por essa idéia. Segundo Sartre, a violência é o rebelar-se contra o próprio fato da condição humana. Porém, apesar dessa divinização da violência, as experiências do século XX determinaram a completa inadequação daquilo que o senso comum deixa inquestionado. Ou seja, os nossos conceitos tornaram-se inadequados para uma compreensão apropriada do que o século XX produziu em termos de possibilidade de violência. Assim, binômios transmutáveis outrora, como poder e violência, perderam a seu chão. Logo, dadas as possibilidades destrutivas dos meios da violência no séc. XX, a violência perde a proximidade com o poder, bem como o lado criativo do ser humano. O totalmente inesperado "bate à porta" e pede novas categorias que possibilitem uma melhor compreensão do que se passa. Arendt tem presente, até em demasia, os ganhos de uma revolução estudantil quase que inspirada tão só em considerações morais, bem como o inusitado de Gandhi e sua proposta de pacifismo.

Arendt busca distinguir dois conceitos que a tradição uniu de forma acrítica. Nessa perspectiva, o poder e a violência são tratados como duas faces da mesma moeda, sendo que esta última seria tão somente a manifestação mais flagrante daquele. Uma tal perspectiva vem desde Maquiavel, no mínimo, com ecos no conceito de monopólio legítimo da violência de Weber. Essa identificação entre poder e violência deve-se à idéia de que a essência do poder seja a efetividade do comando, o que equivaleria a dizer, para Hannah, que o cano de uma arma produziria o maior poder. Essa noção de poder advém de uma história absolutista do mesmo, bem como de uma concepção

teológica dele, entendido como mandamento. Porém, há que se construir um conceito de poder, cuja base não seja a relação de mando/obediência. A noção grega de democracia ou a *civitas* romana implicavam na concepção de que a lei resultava do consentimento do cidadão, sendo este a causa que dava existência à própria lei.

Uma das mais óbvias distinções entre poder e violência é que, segundo Arendt, o primeiro depende de números, já que tem por base o vigor da opinião; já o segundo depende de implementos. É claro que um governo da maioria pode virar um império contra as minorias, sufocando o dissenso por outros meios que não a violência. Assim, a forma extrema de poder seria, para Arendt, *Todos contra Um* e a forma extrema de violência seria *Um contra Todos*, o que nunca será possível sem instrumentos<sup>33</sup>. Nada será mais comum do que encontrarmos o poder e a violência juntos e nada é menos incomum do que encontrá-los em sua forma pura e isolados. Disso não segue, contudo, que esses conceitos não se distingam entre si.

Pensar o poder como comando, portanto, a partir da violência é redutor, pois mostra ser apenas um tipo de poder, a saber, aquele do poder de governo. Ao transformar isso na essência do poder pareceria que este seria apenas uma luva de pelica para a mão de ferro da violência. Essa concepção, para Arendt, não é plausível. Tal implausibilidade mede-se pela história das revoluções, já que, apesar da desproporção entre a violência dos governos, a partir dos seus poderosos instrumentos e o poder desarmado da população, nunca foi motivo para evitá-las. Assim, a revolução vai da discordância à conspiração, da resistência ao levante: "onde os comandos não são mais obedecidos, os meios da violência são inúteis; e a questão dessa obediência não é decidida pela relação de mando e obediência, mas pela opinião e, por certo, pelo número daqueles que a compartilham"<sup>34</sup>. A obediência civil, nesse sentido, nada mais é do que a manifestação externa do apoio e do consentimento. A sua origem não reside, em

---

<sup>33</sup> "A forma extrema de poder é o Todos contra Um, a forma extrema da violência é o Um contra Todos" [ARENDDT, Hannah. *Sobre a violência*. [A. Duarte: On violence]. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. p. 35].

<sup>34</sup> ARENDT, Hannah, *op. cit.*, p. 39.

hipótese alguma, na violência. Assim, a revolução instaura-se onde o poder se desintegra e a violência, então, aparece.

A substituição do poder pela violência ocorre quando aquele está sendo perdido. Por isso, a violência tem uma implicação negativa para todos, também para quem a aplica; esse efeito negativo se dá em termos do próprio poder daquele que é autor da violência, pois esta sempre acaba por destruir aquele. Nesse caso, o preço da vitória pela violência é muito alto, pois mede-se em termos da própria perda do poder. Assim, toda perda de poder implica na tentativa do apelo à violência, tornando-se esta necessária quando o terror se torna a única opção em vista, advindo, então, o totalitarismo. A diferença entre terror e violência é que o primeiro investe também contra seus amigos e apoiadores, pois teme todo o poder. Assim, Robespierre de executante passou a vítima. Na verdade, o apelo à violência é o último recurso do poder contra criminosos ou rebeldes, os quais se recusam a serem subjulgados pelo consenso da maioria. Que o poder seja a essência do governo e não a violência se pôde ver, segundo a autora, na guerra do Vietnã.

Segundo ela, como a violência é sempre meio para algo, ela nunca pode ser a essência de nada, pois necessita de justificação por outra coisa. Assim, o fim da guerra é a paz ou a vitória, mas, não se pode perguntar, com sentido, qual o fim da paz ou da vitória.

Arendt distingue, por fim, legitimidade de justificação. A primeira noção remete sempre a um ato no passado, no momento em que houve um estar-juntos consensual, de tal forma que, quando desafiada, a legitimidade remete a um ato passado, ao passo que a justificação remete a um ato futuro. E ela conclui: "a violência pode ser justificável, mas nunca será legítima. Sua justificação perde em plausibilidade quanto mais o fim almejado distancia-se no futuro. Ninguém questiona o uso da violência em defesa própria porque o perigo é não apenas claro, mas também presente, e o fim que justifica os meios é imediato"<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> *Idem*, p. 41.

A violência não depende de números ou opiniões, mas de instrumentos, os quais multiplicam o vigor da ação humana: do cano de uma arma nasce o mais efetivo comando, resultando em uma obediência instantânea, mas jamais emergirá daí o poder. A violência, porém, não é nem bestial e nem irracional. Ela advém do ódio, mas este não é de modo algum uma reação automática à miséria e ao sofrimento. Ninguém reage com ódio a um terremoto ou ao câncer: "o ódio aparece apenas onde há razão para supor que as condições poderiam ser mudadas, mas não o são. Reagimos com ódio apenas quando nosso senso de justiça é ofendido"<sup>36</sup>. Nesse contexto, às vezes, a ação violenta, a qual se define por ser não argumentativa e não discursiva, se transforma no único meio capaz de reequilibrar a balança da justiça. É a transformação dos *engagés* nos *enragés*. Essa solução violenta, posta por Sorel, Pareto e Fanon, se motiva num ódio radical contra a máscara da hipocrisia na face do inimigo. A dissimulação da hipocrisia não pode ser enfrentada pelo assim chamado comportamento racional normal, mas por essa racionalidade do ódio, cujos *enragés* estatuem uma forma possível da não irracionalidade desse ódio: "a violência, sendo instrumental por natureza, é racional à medida que é eficaz em alcançar o fim que deve justificá-la"<sup>37</sup>. Assim, ela "pode servir para dramatizar queixas e trazê-las à atenção pública"<sup>38</sup>. Ela visa, nesse sentido, à reforma e não à revolução. O problema é que a mudança que a violência causa, normalmente, é para um mundo mais violento.

## **2. Habermas: poder e violência**

Habermas, como herdeiro da teoria da racionalização social de Weber e da teoria crítica dos frankfurtianos, embora compartilhe com a idéia de poder de Arendt, não pode fazê-lo totalmente. Ele discorda da não consideração da razão estratégica conectada com o direito, ou do aspecto da violência, bem como do modo como esse acordo é gestado, a saber, a partir de uma perspectiva estética e não de um ponto de vista racional ou argumentativo.

---

<sup>36</sup> *Idem*, p. 48.

<sup>37</sup> *Idem*, p. 57.

<sup>38</sup> *Idem*, p. 58.

Essas formulações sobre a violência como estando fora do âmbito do poder fazem com que Habermas não possa desconsiderar a violência. Por isso, Habermas tem que distinguir entre poder comunicativo e poder administrativo, pois é o primeiro que opera a partir do código da legitimidade, enquanto o segundo opera pelo código próprio ao poder. Assim, a formação de um consenso ao redor de atos de fala gera um potencial de poder, o qual somente determina o nascimento do poder político, mas não o seu uso administrativo, ou seja, "com o conceito de poder comunicativo atingimos apenas o *surgimento* do poder político, não a utilização administrativa do poder já constituído, portanto o processo do exercício do poder"<sup>39</sup>. Habermas, no texto *Hannah Arendts Begriff der macht*, critica a Hannah Arendt precisamente por não ter feito uma distinção entre a dominação, o *exercício* do poder e a *gestação* do poder. Nesse sentido, o pensamento político de Arendt, na perspectiva de Habermas, desconsidera um elemento importante na *aquisição* e *exercício* do poder, a saber, a ação estratégica ou o poder administrativo<sup>40</sup>.

Ora, é desde *O conceito de poder de Hannah Arendt*<sup>41</sup> que Habermas assume a distinção entre poder e violência. A recusa da violência como forma própria do poder leva Habermas à seguinte formulação: "se for verdade, como eu penso, seguindo Durkheim e Parsons, que complexos de interação não se estabilizam apenas através da influência recíproca de atores orientados pelo sucesso, então a sociedade tem que ser integrada, *em última instância*, através do agir comunicativo"<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> TrFG1 p. 189 [FG p. 185-6].

<sup>40</sup> Essa idéia é retomada em FG: "com o conceito de poder comunicativo atingimos apenas o *surgimento* do poder político, não a utilização administrativa do poder já constituído, portanto o processo do exercício do poder" [TrFG1 p. 189] [FG p. 185-6].

<sup>41</sup> HABERMAS, J. "Hannah Arendts Begriff der macht". *Merkur*. n. 371, dez. 1976. p. 946-60. Ver, também, sobre essa problemática, FERRY, Jean-Marc. Habermas critique de Hannah Arendt. *Esprit*. Juin 1980. p. 109-124.

<sup>42</sup> TrFG1 p. 45 [FG p. 43].

O ponto central de Habermas é, bem entendido, a questão da legitimação, ou da justificação do direito. Já que, para ele, "o embate contingente de interesses não é capaz de produzir uma ordem social"<sup>43</sup>. Porém, diferentemente de Arendt, a questão da violência, ou como Habermas prefere chamar, a questão da ação estratégica orientada em função de interesses, deverá estar incluída, por uma questão fatural, histórica, e de realismo político, no tratamento da questão da legitimidade do direito.

Portanto, a recepção do pensamento de Arendt serve como contra-ponto ao pensamento de Derrida da violência travestida de direito, sem prejuízo do elemento da violência e sua correlação com o poder e sem o viés estetizante do pensamento de Arendt que remetia o juízo político a um juízo reflexionante.

O outro foco de crítica a Derrida se dá na dissolução da diferença entre filosofia e literatura que seu pensamento opera. Derrida tenta fazer isso pela demonstração de que todo texto filosófico, jurídico ou científico, em razão de seus problemas de interpretação, mutantes segundo o contexto, é um exemplar de um texto literário, mesmo que aparentemente não queira ser. Habermas, fiel à tradição de Austin, tende a considerar o texto literário stricto sensu, como parasitário do texto não literário.

A rigor, a crítica pós-moderna mostra a real força do assim chamado trilema de Münchhausen<sup>44</sup>, pois uma de suas possibilidades, justamente aquela seguida por Habermas, consiste em uma parada em certo ponto tomado como auto-evidente. Ora, esse é o ponto da crítica pós-moderna, pois as posições consideradas auto-evidentes são de fato criticáveis. Eis porque Derrida pode reduzir todos os textos a casos do gênero literatura.

---

<sup>43</sup> TrFG1 p. 95 [FG p. 91].

<sup>44</sup> Ver a esse respeito DUTRA, Delamar José Volpato. "O Argumento da Auto-Contradição Performativa: Alcance e Limites". In DUTRA, D. J. V., FRANGIOTTI, M. A. [orgs]. *Argumentos Filosóficos*. Florianópolis, EdUFSC, 2001. p. 93-120.

Derrida quer desconstruir as armações ontológicas que a Filosofia construiu a partir de uma razão centrada no sujeito. Ele busca nos aspectos literários de todo texto, mesmo daqueles que não pretendem ser literários, elementos do texto que desmentem seus conteúdos manifestos. Ele trata o texto como ele não quer ser tratado, a saber, como um texto literário. Se o texto de Filosofia for um texto literário, então não há uma *diferença de gênero entre Filosofia e literatura*, de tal forma que a retórica se transforma no elemento geral de todo discurso e a própria lógica se transforma em mais um discurso particular<sup>45</sup>. Isso permite a Derrida, na leitura que Habermas faz dele, defender que: aaa] a crítica literária não é científica, mas retórica; bbb] filosofia e literatura são do mesmo gênero e podem ser tratados como crítica literária; ccc] não há diferenças de gênero em qualquer discurso<sup>46</sup>. Isso implica em tratar um texto filosófico como um constructo de ficção, fazendo com que a literatura não fique mais restrita à ficção, mas seja alavancada em crítica da metafísica. Se, no dizer de Nietzsche, *as verdades são ficções que se esqueceram que são ficções*, então a literatura não é um caso parasitário de uso da linguagem, mas ao contrário, os outros textos é que são parasitários dos textos literários<sup>47</sup>.

Não se pode negar que todo texto escrito tenha não só um caráter simbólico, mas um caráter fictício, por jamais permitir a repetição do que imita, aquilo que é dinâmico e completo no falado. Também não se pode negar que uma das características de nossa linguagem é poder ser descontextualizada. Essas características de fato parecem relativizar o significado <sup>48</sup>. No entanto, mesmo esses elementos não são suficientes para abolir as diferenças entre literatura e filosofia.

As respostas que Habermas ensaia a Derrida defende a tese de que o mundo vivido, com suas certezas pré-reflexivas completam o

---

<sup>45</sup> Cfr. HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. (Trad. M. J. Redondo: Der Philosophische Diskurs der Moderne). Madrid: Taurus, 1989. p. 230.

<sup>46</sup> *Idem*, p. 231.

<sup>47</sup> *Idem*, pp. 233-4.

<sup>48</sup> *Idem*, p. 236-7.

significado, dando-lhe uma âncora. Portanto, evita-se o relativismo semântico que Derrida quer introduzir<sup>49</sup>. Depois, da idéia hermenêutica de que os contextos sejam mutáveis e possam se expandir em qualquer direção, levando a que um mesmo texto possa estar aberto a muitas leituras distintas não se segue a afirmação de Derrida de que toda interpretação inevitavelmente seja uma falsa interpretação; no dizer de Culler: “every reading ist a misreading”. Contra isso Gadamer, ao pressupor uma fusão de horizontes, teria tornado claro a possibilidade de um acordo entre duas tradições<sup>50</sup>.

Todavia, o ponto central da crítica concerne à não distinção entre filosofia e literatura. Segundo Habermas elas não podem ser confundidos, pois

“as pretensões de validade que surgem no interior do texto literário só possuem a mesma força ligadora para as pessoas que aparecem nele, mas não para o autor e o leitor. A transferência da validade é interrompida nas fronteiras do texto, não continua através da referência comunicativa até atingir o leitor. Neste sentido, as ações de fala literárias são ilocucionariamente despotencializadas. O nexos interno entre o significado e a validade do que é dito permanece intacto apenas para as figuras do romance, para as terceiras pessoas, ou para as segundas pessoas transformadas em terceiras – para o leitor representado – não para o real”<sup>51</sup>.

Isso acontece “porque o leitor não tem nenhuma possibilidade de ‘dominar a função do autor’. Somente ele determina o que vale e o que não vale”<sup>52</sup>, de tal forma que quando o leitor sair da clausura do texto ele estará terminando com a ficção. Ao contrário do

---

<sup>49</sup> *Idem*, p. 238.

<sup>50</sup> *Idem*, p. 239.

<sup>51</sup> HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. (Trad. F.B. Siebeneichler: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. p. 253.

<sup>52</sup> *Idem*.

enclausuramento, os textos filosóficos - e científicos - desafiam “para uma crítica, a qual se dirige às pretensões de validade levantadas no interior do texto. Sua crítica não se refere ao texto e à operação de exploração de mundos, realizada por ele, como acontece na crítica estética, mas àquilo que no texto é dito sobre algo no mundo”<sup>53</sup>. Ou seja, no texto filosófico ou científico, “o distanciamento em relação à prática do cotidiano acontece, ao contrário dos textos literários, *sem prender a transferência de validade às suas margens*, sem privar o leitor do papel de destinatário das pretensões de validade levantadas no próprio texto”<sup>54</sup>. Nesse sentido, os padrões de avaliação da validade de uma proposição não estão adstritos às margens do texto literário, mas são abertos à crítica generalizada. O texto não é o padrão último. Já, o texto literário, “consiste nesta dependência do autor literário em relação à força de uma linguagem capaz de “abrir os olhos”, a qual não está à sua disposição, à qual ele precisa se entregar no contato com o extraordinário”<sup>55</sup>. Em suma, “um texto filosófico pode *criticar* um outro”<sup>56</sup> e um texto literário não pode tecer crítica a um outro texto literário.

No caso da filosofia há um referente externo à linguagem; linguagem de ficção tem uma relação só consigo: “a referência ao objeto, o conteúdo informativo, e o valor de verdade, quer dizer, as condições de validade em geral resultam externas à linguagem poética”<sup>57</sup>. Ela fica restrita à sua própria manifestação. Com essa operação ocorre o que Habermas chama de neutralização das forças ilocucionárias, tornando virtuais as relações com o mundo. Esses atos não sofrem mais a pressão de terem que decidir problemas, como o fazem os atos de fala na vida cotidiana; eles não precisam criar vínculos de aceitabilidade<sup>58</sup>. Em suma, a função criadora de mundo da

---

<sup>53</sup> *Idem.*

<sup>54</sup> *Idem*, p. 253.

<sup>55</sup> *Idem*, p. 254.

<sup>56</sup> *Idem.*

<sup>57</sup> HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. (Trad. M. J. Redondo: Der Philosophische Diskurs der Moderne). Madrid: Taurus, 1989. p. 241.

<sup>58</sup> *Idem*, p. 243.

linguagem e seus elementos metafóricos e retóricos, não ganham autonomia frente à sua função expressiva, regulativa e informativa. Tais elementos estão domesticados e postos a serviço da resolução de problemas, com o fito de criar vínculos ilocucionários entre as pessoas<sup>59</sup>.

Em conclusão, o conceito de poder não pode ser facilmente desvinculado do conceito de violência, como pretendeu Arendt. No entanto, se o poder for compreendido a partir de sua legitimidade, explicá-lo tão somente por sua relação à violência se torna manifestamente insuficiente. Assim, Habermas reconcilia o binômico direito e violência, nem ao modo de Derrida - de forma cética e mística -, nem ao modo de Arendt - de forma estética - e nem de modo empírico como em Weber, mas a partir de sua própria teoria discursiva aplicada ao direito e à política, de tal forma que ele pode distinguir a produção do direito legítimo sob o ponto de vista democrático de sua implementação por meio do direito positivo e por meio do poder administrativo do Estado. No que concerne a não distinção de gênero entre literatura e filosofia Habermas vai defender que a ligação do discurso filosófico às pretensões de validade e o caráter necessariamente aberto do discurso que dará razões para o sucesso ilocucionário de tais pretensões, desmente o caráter recursivamente fechado do texto filosófico, característica esta própria do texto literário, enclausurado em seus próprios limites.

Quanto às aporias céticas de Derrida concernentes à aplicação do direito, as respostas de Habermas ficam para uma outra ocasião. Basta, por ora, recordar que os capítulos V e VI de FG tratam exatamente desse assunto.

---

<sup>59</sup> *Idem*, p. 243 e 252.

## Referência bibliográficas

- ARENDDT, Hannah. *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará/ Ed. da UFRJ, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: Chicago University Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. São Paulo: Relume Dumará, 1993.
- \_\_\_\_\_. *On Revolution*. New York: Penguin, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. [A. Duarte: On violence]. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Vita Activa*. Stuttgart: Kohlhammer, 1960.
- BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. [L. Guidicini, A.B. Contessa: Dei delitti e delle pene]. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BENJAMIN, Walter. Critique of Violence. In BENJAMIN, Walter. *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writing*. [Trad. E. Jephcott]. New York: Schocken Books, 1986.
- BUONAMANO, Roberto. The Economy of Violence: Derrida on Law and Justice. *Ratio Juris*. V. 11, n. 2, 1998. p. 168-79.
- DERRIDA, Jacques. Force de loi: le "fondement mystique de l'autorité". *Cardozo Law Review*. New York: v. 11, n. 5-6, Jul.-Aug 1990. p. 920-1045.
- DUTRA, Delamar José Volpato. O Argumento da Auto-Contradição Performativa: Alcance e Limites. In DUTRA, Delamar José Volpato, FRANGIOTTI, Marco Antonio [orgs]. *Argumentos Filosóficos*. Florianópolis, EdUFSC, 2001. p. 93-120.
- HABERMAS, J. *El discurso filosófico de la modernidad*. (Trad. M. J. Redondo: Der Philosophische Diskurs der Moderne). Madrid: Taurus, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [2 v.]. [Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

- \_\_\_\_\_. Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- \_\_\_\_\_. Hannah Arendts Begriff der macht. *Merkur*. n. 371, dez. 1976. p. 946-60.
- \_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. (Trad. F.B. Siebeneichler: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HÖFFE, Otfried. *Principes du droit*. [Trad. Jean-Christophe Merle (revisada pelo autor): Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne]. Paris: Cerf, 1993
- MONTAIGNE, Michel. *Ensaïos*. [S. Milliet: Essais]. 2. ed., São Paulo: Abril, 1980.
- PASCAL, Blaise. *Pensées*. [Pléiade, Oeuvres complètes]. Paris: Gallimard, 1954.
- SOREL, Georges. *Réflexions sur la violence*. Paris: M. Rivière, 1946. [1a. Estado de direito. 1908].
- THUCYDIDES. *History of the Peloponnesian War*. New York: Modern Library, 1951
- VERONESE, Josiane Rose Petry. *Entre violentados e violentadores*. São Paulo: Cidade Nova, 1998.

## ENTRE O RELATIVO E O TRANSCENDENTE: PLURALIDADE DE INTERPRETAÇÕES E AUSÊNCIA DE CRITÉRIOS

Scarlett MARTON

*Universidade de São Paulo*

Muito se fala hoje em pós-modernidade. Ao que consta, o termo “pós-moderno” surgiu no mundo hispânico na década de 30. Cunhado por Federico de Onís, que era amigo de Ortega e Unamuno, ele pretendia designar um movimento de refluxo no interior do modernismo. Conservador, o movimento pós-moderno primou pelo seu detalhismo e perfeccionismo, contrapondo-se ao ultramoderno, que, radical, impulsionava o aparecimento de novas vanguardas. Mas a idéia de um estilo pós-moderno não ultrapassou o quadro da crítica literária de fala espanhola. É o que nos esclarece Perry Anderson em seu livro *As Origens da pós-modernidade*<sup>1</sup>.

Foi apenas no final da década de 50 que o vocábulo “pós-moderno” apareceu no mundo de fala inglesa. De categoria estética, tornava-se agora marca de uma época; passou a assinalar o que se achava aquém da modernidade e não além dela. Na sociologia, Wright Mills lançou mão do termo para caracterizar a sociedade conformista e vazia, que surgia com a falência dos ideais liberais e socialistas modernos. Na crítica literária, Irving Howe a ele recorreu para evidenciar a literatura, que não se mantinha mais em tensão com uma sociedade de amorfas segmentações de classe.

Na década de 60, o vocábulo sofreu nova apropriação. Se antes era empregado com sentido negativo, agora tornava-se elogioso. Passou a referir ao período, que surgiu com o fim da Segunda Grande Guerra, marcado pelo declínio do poder das grandes empresas e das elites estabelecidas. E passou a remeter à produção literária, que, valendo-se da mistura de gêneros, traduziria uma nova sensibilidade. Por fim, no iní-

---

<sup>1</sup> ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

cio dos anos 70, a Revista de Literatura e Cultura Pós-modernas, recém-lançada, revisou a poesia norte-americana. Então, o termo converteu-se em referência coletiva; começou a nomear um fazer artístico e cultural, que estaria presente nas artes visuais, na música, na arquitetura, numa palavra, na sensibilidade em geral.

Em 1979, apareceu o primeiro trabalho de caráter filosófico a adotar a noção de pós-modernidade. Escrito de circunstância, *A condição pós-moderna* resultou de uma exposição sobre o saber nas sociedades mais desenvolvidas encomendada pelo Conselho das Universidades do governo do Quebec. Nas primeiras linhas do livro, Lyotard afirmava que a palavra pós-moderno “designa o estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX”<sup>2</sup>. Ele partia da tese de que esta nova condição fora gerada pela incredulidade face às narrativas grandiosas, que visavam a explicar a situação histórica do homem ocidental nos seus mais diversos aspectos. Dado o descrédito dos grandes discursos legitimadores do bom, do justo e do verdadeiro, a questão central que se impunha era a de como legitimar o saber na nova ordem mundial.

Por propor-se a examinar o estatuto do saber nas sociedades mais desenvolvidas optando pelo viés da informática, Lyotard não se demorou em discutir as distintas manifestações culturais e políticas nem as implicações sócio-econômicas da pós-modernidade. Foi então que Fredric Jameson se voltou para essas questões. De início, ele entendera o pós-moderno como sinal de degenerescência interna do modernismo; restringira-se a pensá-lo como uma ruptura estética no contexto da literatura e das artes. Mas, em 1984, o crítico literário publica na *New Left Review* o ensaio intitulado “Pós-modernidade ou a lógica cultural do capitalismo tardio”<sup>3</sup>. Defende, então, a idéia de que o pós-moderno se acha estreitamente vinculado à nova fase do capitalismo, agora multinacional e de consumo; e sustenta que a maneira pela qual ele se apre-

---

<sup>2</sup> LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1998, p.XV.

<sup>3</sup> JAMESON, Henry. “Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism”. *New Left Review* 146 (July-august 1984), p.53-92.

senta reitera a lógica mais profunda do próprio sistema social. Refletindo alterações objetivas do próprio capital, a pós-modernidade seria a cultura mesma da sociedade de consumo. Cúmplice da lógica do mercado e do espetáculo, ela transformaria a realidade em imagens e fragmentaria o tempo em uma série de presentes perpétuos. Alguns anos depois, ao lançar o livro que leva o mesmo título que o ensaio de 1984, Jameson sublinhará seu caráter hegemônico; “pode-se dizer que a pós-modernidade é o primeiro estilo global especificamente norteamericano”<sup>4</sup>.

Deste mapeamento, depreende-se que se entende a pós-modernidade de distintas maneiras; tida por categoria estética, põe-se hoje como condição histórica. Depreende-se, também, que, desde a década de 30, se emprega o termo “pós-moderno” em diferentes sentidos e acepções; ora negativo ora elogioso, assume hoje viés crítico. Não constitui, porém, um privilégio receber tal tratamento. Usos e apropriações diversos de termos, idéias, questões, em geral, ocorrem; tornam-se flagrantes nos trabalhos que lidam com a recepção de determinada obra ou autor. Mais problemático, porém, é quando se depara com apropriações e usos inteiramente indevidos de concepções, de teses e até de toda uma filosofia.

Complexa, a concepção de pós-modernidade está longe de encontrar formulação definitiva. Há quem distinga modernidade e modernismo e, de igual modo, pós-modernidade e pós-modernismo; há quem discuta se o pós-moderno surgiu no final dos anos sessenta ou apenas nos meados dos setenta. Uns enfatizam como características suas as mudanças comportamentais (tribalismo, nomadismo, bissexualidade); outros ressaltam suas implicações sócio-políticas (descentramento, micropoderes capilares, pluralidade de ações e práticas); outros ainda sublinham as transformações nos modos pelos quais experimentamos o tempo e o espaço (a “compressão do tempo-espaço”)<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> *PostModernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: 1991, p. 20.

<sup>5</sup> Cf. respectivamente MAFFESOLI, Michel. *O Tempo das Tribos*. São Paulo: Forense Universitária, 1987; CHAUÍ, Marilena. “Público, privado, despotis-

Dentre os seus diversos traços, importa notar que o pensamento pós-moderno entende os conceitos como construtos e, por isso, pode proceder, quando lhe convém, à sua desconstrução. Recusando-se a trabalhar com os modelos teóricos modernos, insiste na perda de seu poder eficiente. Assim é que se empenha em desconstruir as dicotomias instauradas pela modernidade: Estado e sociedade civil, público e privado, totalidade e individualidade, natureza e cultura, sujeito e objeto, signo e significação. Em vez, por exemplo, de pensar a linguagem como rede de significantes e significados, julga que a comunicação se faz através de séries de textos em intersecção. Promove assim a idéia de espaço interdiscursivo; fomenta a noção de intertextualidade privada de centro narrativo e desprovida de núcleo de significações. Nesse contexto, ganha destaque a idéia de interpretação.

É meu propósito aqui discutir a noção de interpretação no quadro dos pensamentos de Foucault e de Nietzsche. Partindo do exame de textos específicos em que Foucault trata diretamente da filosofia nietzschiana<sup>6</sup>, conto investigar, num primeiro momento, como sua leitura ilumina idéias do filósofo, para depois avaliar em que medida as distorce. Pretendo, então, fazer ver que, ao lidar com a noção nietzschiana de interpretação da maneira como o faz, Foucault permite, ainda que malgré lui, interpretações que hoje tomam Nietzsche por um dos precursores da pós-modernidade.

Em 1964, na comunicação que apresenta no Colóquio de Royaumont, Foucault sustenta que Marx, Nietzsche e Freud constituem os pontos de referência e os parâmetros da reflexão filosófica em nosso tempo. Aproximando os três pensadores, justifica a afirmação, fazendo ver que, no século XIX, em vez de multiplicarem os signos, modificaram sua natureza e criaram outra possibilidade de interpretá-los. Se na hermenêutica do século XVI os signos se dispunham de modo homogêneo em espaço homogêneo, remetendo-se uns aos

---

mo”. In: NOVAES, Adauto (org.). *Ética*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992; HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

<sup>6</sup> Refiro-me a “Nietzsche, Marx, Freud”, comunicação no Colóquio *Nietzsche* realizado em Royaumont em 1964, e “Nietzsche, a genealogia, a história”, artigo no volume em *Hommage à Jean Hyppolite* de 1971.

outros, no século XIX aparecem de modo muito mais diferenciado, segundo a dimensão da profundidade, entendida como exterioridade. Se antes o que dava lugar à interpretação era a semelhança, que enquanto tal só podia ser limitada, agora a interpretação torna-se tarefa infinita. Nessa medida, a filosofia de Nietzsche seria “uma espécie de filologia sempre em suspenso, uma filologia sem termo, que se desenrolaria sempre mais, uma filologia que nunca estaria fixada de forma absoluta”<sup>7</sup>.

Em outros textos Foucault traz essa mesma idéia. No prefácio ao *Nascimento da Clínica*, ele afirma que Nietzsche, filólogo, comprova que à existência da linguagem se vinculam a possibilidade e necessidade de uma crítica<sup>8</sup>. Em *As Palavras e as Coisas*, declara que Nietzsche, filólogo, foi o primeiro a aproximar a tarefa filosófica de uma reflexão radical sobre a linguagem<sup>9</sup>. E, ao tratar da renovação das técnicas de interpretação do século XIX, sustenta que a filologia se tornou a forma moderna da crítica e recorre, para ilustrar essa tese, à análise de uma passagem do *Crepúsculo dos Ídolos*: “Temo que não nos desvencilharemos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática...”<sup>10</sup> Deus estaria antes num aquém da linguagem do que num além do saber<sup>11</sup>.

Vendo a interpretação como tarefa infinita, no Colóquio de Royauumont, Foucault liga seu caráter sempre inacabado a dois outros princípios: se ela não pode acabar, é porque não há nada a ser

---

<sup>7</sup> “Nietzsche, Freud, Marx”. *Nietzsche*, Cahiers de Royauumont. Paris: Minuit, 1967.

<sup>8</sup> *La Naissance de la Clinique*. Paris: Presses universitaires de France, 2<sup>a</sup> ed. 1972, prefácio, p. XVII.

<sup>9</sup> *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard, 1966, p.316.

<sup>10</sup> *Crepúsculo dos Ídolos*, A “razão” na filosofia, § 5. Utilizo as edições das obras do filósofo organizadas por Giorgio Colli e Mazzino Montinari: *Werke. Kritische Studienausgabe*. Berlim: Walter de Gruyter & Co., 1967/ 1978. 15v. Salvo indicação em contrário, é de minha responsabilidade a tradução das passagens citadas. No caso desta citação, recorri à tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho, a partir de agora designada como RRTF. *Nietzsche - Obras incompletas*. São Paulo: Abril Cultural, 2<sup>a</sup> ed., 1978 (Coleção “Os Pensadores”).

<sup>11</sup> *Les Mots et les Choses*, p.311.

interpretado (todo *interpretandum* já é um *interpretans*); e, como ela não acaba, acha-se obrigada a voltar-se sobre si mesma (toda interpretação é levada a interpretar-se). Assim, para Nietzsche, as palavras não passariam de interpretações; estas apareceriam como signos, ao buscarem justificar-se, e os signos, ao tentarem recobri-las, nada mais seriam do que máscaras. Foucault encararia, desse ponto de vista, a análise etimológica do termo *agathos*, presente na *Genealogia da Moral* – onde Nietzsche mostra como esse termo nasce do conceito de “nobre”, no sentido de posição social<sup>12</sup>. E provavelmente leria, ainda nessa perspectiva, a afirmação do segundo parágrafo da mesma Dissertação: “O direito dos senhores, de dar nomes, vai tão longe, que se poderia permitir-se captar a origem da linguagem mesma como exteriorização de potência dos dominantes: eles dizem, ‘isto é isto e isto’, eles selam cada coisa e acontecimento com um som e, com isso, como que tomam posse dele”<sup>13</sup>.

Do princípio de a interpretação ter de voltar-se sobre si mesma decorrem duas conseqüências: ela não tem um termo de vencimento como os signos, mas seu tempo é circular; e não se ocupa mais com o significado, mas indaga quem interpretou. Em Nietzsche, diz Foucault, “o princípio da interpretação nada mais é do que o intérprete”<sup>14</sup>. Nessa direção, ele leria provavelmente a passagem de *Humano, demasiado Humano*, em que o filósofo afirma que bem e mal têm uma dupla pré-história: em primeiro lugar, “na alma das raças e castas dominantes” e, em segundo, “na alma dos oprimidos, dos impotentes”<sup>15</sup>. Bem e mal não indicariam um significado, mas imporiam interpretações, e lidar com elas importaria perguntar quem as colocou.

Daí se segue que, no entender de Foucault, o caráter inovador do pensamento nietzschiano residiria no fato de ele ter inaugurado uma nova hermenêutica. Nietzsche não se empenharia em tratar dos significados nem se preocuparia em falar do mundo, mas se dedicaria a interpretar interpretações. E, ao fazê-lo, partiria sempre da pergunta

---

<sup>12</sup> Cf. *Genealogia da Moral* I § 4 e § 5.

<sup>13</sup> *Genealogia da Moral* I § 2 (RRTF).

<sup>14</sup> “Nietzsche, Freud, Marx”, p. 191.

<sup>15</sup> *Humano, demasiado humano* § 45.

por quem interpretou. Nessa medida, sua filosofia seria antes de mais nada filologia sem ponto de chegada. Abrindo o espaço filológico-filosófico com a questão: quem fala? ligaria a possibilidade e necessidade de uma crítica com a reflexão radical sobre a linguagem.

No ensaio intitulado “Nietzsche, a genealogia, a história”, Foucault recupera em 1971, ainda que rapidamente, a questão da interpretação, ligando-a desta vez à idéia de genealogia. Então, entende a genealogia nietzschiana como análise da proveniência e história das emergências. Proveniência e emergências constituiriam seu objeto. A proveniência (*Herkunft*) não funda, não aponta para uma continuidade, não é uma categoria da semelhança. Perguntar-se pela proveniência de um indivíduo, de um sentimento ou de uma idéia, não é descobrir suas características genéricas para assimilá-lo a outros, nem mostrar que nele o passado ainda está vivo no presente, muito menos encontrar o que pôde fundá-lo; mas sim buscar suas marcas diferenciais, repertoriar desvios e acidentes de percurso, apontar heterogeneidades sob o que se imagina conforme a si mesmo. A emergência (*Entstehung*), por sua vez, não se confunde com o termo final de um processo, mas constitui “princípio e lei singular de uma aparição”. No indagar sobre a emergência de um órgão ou de um costume, não se trata de explicá-los pelos antecedentes que os teriam tornado possíveis, mas de mostrar o ponto de seu surgimento; não cabe compreendê-los a partir dos fins a que se destinariam, mas detectar um certo estado de forças em que aparecem.

Seria possível considerar dessa perspectiva, por exemplo, a genealogia dos conceitos “bem” e “mal”. A análise de sua proveniência mostraria que não existem em si, idênticos a si mesmos; ao contrário, comportam marcas diferenciais, traduzem acidentes e desvios de percurso, denunciam heterogeneidades. A história de suas emergências revelaria que, em vez de constituírem termos finais de um processo, surgem em certos estados de forças. Seria possível ainda ler a exigência mesma que Nietzsche se impõe no prefácio da *Genealogia da Moral*: “Precisamos de uma crítica dos valores morais, *devemos começar por colocar em questão o valor mesmo desses valores*, isto supõe o conhecimento das condições e circunstâncias de seu nascimento, de seu desenvolvimento, de sua modificação (a moral como conseqüência, sintoma, máscara,

tartufaria, doença, mal-entendido, mas também como causa, remédio, *stimulans*, empecilho ou veneno), enfim, um conhecimento tal como nunca existiu até o presente nem mesmo se desejou”<sup>16</sup>.

A emergência diz respeito à entrada em cena de forças. Foucault entende que, ao irromperem, lutando umas contra as outras, é sempre uma mesma peça que apresentam: a que envolve dominantes e dominados. Assim como do domínio de classes por outras classes surge a idéia de liberdade, e do domínio das coisas pelos homens aparece a lógica, do domínio de homens por outros homens vai nascer a diferenciação dos valores. Com esses processos de dominação, estabelecem-se sistemas de regras; contudo, ao contrário do que se poderia supor, eles não visam a suprimir a guerra e instaurar a paz. “A guerra”, afirma Foucault, “é o prazer calculado do combate, é o sangue prometido. Permite relançar sem cessar o jogo da dominação, põe em cena uma violência meticulosamente repetida”<sup>17</sup>. Portanto, a existência de regras possibilita a inversão de uma relação de forças, viabiliza que sejam dominados os que dominam. Ao apossarem-se de sistemas de regras estabelecidos, as forças impõem-lhes uma nova direção. Desse ponto de vista, seria possível entender, por exemplo, a tese nietzschiana da transvaloração de todos os valores, transvaloração que já se verificaria, num primeiro momento, com o advento do cristianismo. Seria ainda possível compreender esta afirmação de Nietzsche: “Nessa inversão dos valores (que emprega a palavra ‘pobre’ como sinônimo de ‘santo’ e ‘amigo’) reside a importância do povo judeu: com *ele* começa a *revolta dos escravos na moral*”<sup>18</sup>.

Sistemas de regras, como valores morais, conceitos metafísicos, procedimentos lógicos e até a própria linguagem, não têm um significado originário, mas são vazios, feitos para serem utilizados. De acordo com Foucault, eles estão à mercê de forças, que deles se apossam, imprimindo-lhes em cada inversão de relação, em cada processo de dominação, um novo sentido. E assim se acha outra vez

---

<sup>16</sup> *Genealogia da Moral*, Prefácio, § 6.

<sup>17</sup> “Nietzsche, la généologie, l’histoire”. In: *Hommage à Jean Hyppolite*. Paris: Presses universitaires de France, 1971, p.157.

<sup>18</sup> *Para além de Bem e Mal* § 195.

cercada a questão da interpretação. “Interpretar”, afirma o pensador francês, “é apoderar-se, violenta ou sub-repticiamente, de um sistema de regras, que não tem em si uma significação essencial, e impor-lhe uma direção, curvá-lo a uma vontade nova, fazê-lo entrar num outro jogo e submetê-lo a regras secundárias”<sup>19</sup>.

Ora, tanto na comunicação “Nietzsche, Marx, Freud” quanto no ensaio “Nietzsche, a genealogia, a história”, Foucault sustenta que, em Nietzsche, palavras – e também conceitos, lógica, valores – não indicariam significados, mas imporiam interpretações. Em interpretá-las, consistiria a tarefa genealógica. Enquanto história das emergências de diferentes interpretações, a genealogia deveria colocar-se a pergunta por quem interpreta em cada nova emergência, a pergunta por quem se apodera dos sistemas de regras em cada novo estado de forças. Como vimos, a emergência diz respeito à entrada em cena de forças, que lutam umas contra as outras, apresentando a peça que envolve dominantes e dominados. Dos processos de dominação, nascem a idéia de liberdade, a lógica e a diferenciação dos valores; com esses processos, estabelecem-se, pois, sistemas de regras. Em cada inversão de relação, em cada nova dominação, as forças apoderam-se dos sistemas de regras e lhes imprimem nova direção. Assim emergem interpretações diferentes. “Então”, afirma Foucault, “o vir-a-ser da humanidade é uma série de interpretações. E a genealogia deve ser a sua história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de interpretações diferentes. Trata-se de fazê-las aparecer como acontecimentos no teatro dos procedimentos”<sup>20</sup>.

Caberia aqui levantar algumas questões. Caberia perguntar, por exemplo, se, ao colocar a questão de quem interpreta, Foucault não estaria pressupondo a existência de algo anterior à própria interpretação? Na pergunta por quem interpretou não ressurgiria insidiosamente a idéia mesma de sujeito? No intérprete, não se acharia ela sub-repticiamente reinserida? E, então, valeria lembrar a frase taxativa de Nietzsche numa anotação póstuma: “Não se deve perguntar

---

<sup>19</sup> “Nietzsche, la généologie, l’histoire”, p. 158.

<sup>20</sup> “Nietzsche, la généologie, l’histoire”, p. 158.

‘quem pois interpreta?’<sup>21</sup> Contudo, a esta objeção, seria possível responder que as interpretações surgem do próprio efetivar-se das forças. Exercendo-se, as forças se estariam apoderando de sistemas de regras e lhes impondo direções. A pergunta pelo intérprete se confundiria, pois, com a pergunta pelas forças que dominam num dado momento. Caberia, então, perguntar o que Foucault entende por forças. Nos textos que examinamos, ele não deixa claro o que pensa a respeito; apenas indica que elas atuam na esfera humana. Mas, no que consistiriam essas forças? Seriam elas sociais, culturais, políticas? De que modo se poderia qualificá-las?

É outro, porém, o caminho que pretendo seguir. Para tanto, faz-se necessário revisitar o texto nietzschiano. Que se retome, por exemplo, *Para além de Bem e Mal*.

Nas primeiríssimas linhas do livro, Nietzsche lança a sua isca: “Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres? De que a terrível seriedade, a desajeitada insistência com que até agora se aproximaram da verdade foram meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama? É certo que ela não se deixou conquistar – e hoje, toda espécie de dogmatismo está de braços cruzados, triste e sem ânimo. Se é que ainda está em pé!”<sup>22</sup> Identificando a verdade à mulher, ele deixa entrever que, “cativante”, a mulher exerce a astúcia e o poder de sedução; induz a pensar que, não se deixando “conquistar”, ela é exímia na arte de manipular. Parece sugerir assim que o belo, o faceiro, o gracioso, o lúdico, o leve, o suave, o agradável são os seus traços característicos. Mas, se os filósofos dogmáticos para ela inventaram um mundo inacessível, tendo em vista dela se resguardarem, cumpre agora questionar esse modo de proceder. É que, no fim das contas, eles nada entenderam de mulheres; por conseguinte, nunca souberam lidar com a verdade.

---

<sup>21</sup> Fragmento póstumo 2 [151] do outono de 1885/ outono de 1886.

<sup>22</sup> *Para além de Bem e Mal*, Prólogo (*Além do Bem e do Mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. Tradução de Paulo César de Souza, a partir de agora designada como PCS).

E, na última seção do livro, Nietzsche exclama: “Oh, que são vocês afinal, meus pensamentos escritos e pintados! Há pouco tempo ainda eram tão irisados, tão jovens e maldosos, com espinhos e temperos secretos, que me faziam espirrar e rir – e agora? Já se despojaram de sua novidade, e alguns estão prestes, receio, a tornar-se verdades: tão imortal já é seu aspecto, tão pateticamente honrado, tão enfadonho!”<sup>23</sup> Sendo privados do caráter experimental, eles correm o risco de converterem-se em doutrina. Perdendo o aspecto temporário, estão ameaçados de tornarem-se verdades unívocas, monolíticas, sem fissuras. Enfim, traduzido em palavras, o pensar é desposuído do dinamismo que lhe é próprio.

“E alguma vez foi diferente?” – prossegue Nietzsche na última seção de *Para além de Bem e Mal*. “Que coisas escrevemos e pintamos, nós, mandarins com pincel chinês, eternizadores do que *consente* em ser escrito, que coisa conseguimos apenas pintar? Oh, somente aquilo que está a ponto de murchar e perder seu aroma! Oh, somente pássaros que se fatigaram e extraviaram no vôo, e agora se deixam apanhar com a mão – com a *nossa* mão! Eternizamos o que já não pode viver e voar muito tempo, somente coisas gastas e exaustas!” Ao que tudo indica, é impossível traduzir em palavras o brilho que os pensamentos tinham quando surgiram; é impossível comunicar a vivacidade que eles possuíam quando emergiram.

Convertidos em escrita, os pensamentos da manhã tornam-se pensamentos da tarde; despojados da vivacidade e do brilho que exibiam ao despontarem, acham-se agora reduzidos a pálidas imagens do que por instantes foram. E Nietzsche conclui: “Apenas para sua *tarde* eu tenho cores, meus pensamentos escritos e pintados, muitas cores talvez, várias delicadezas multicores, e cinqüenta amarelos e vermelhos e marrons e verdes: - mas com isso ninguém adivinhará como eram vocês em sua manhã, vocês, imprevisas centelhas e prodígios de minha solidão, vocês, velhos e amados – *maus* pensamentos!”

---

<sup>23</sup> *Para além de Bem e Mal* § 296 (PCS).

Escrito anti-dogmático por excelência, *Para além de Bem e Mal* abre-se manifestando a desconfiança do autor diante da filosofia dogmática e se encerra exprimindo sua suspeita face aos seus próprios pensamentos. Não é por acaso que o primeiro capítulo se intitula “Dos preconceitos dos filósofos”. Nele, Nietzsche atua como psicólogo: conta desmascarar preconceitos e pré-juízos, crenças e convicções; procede como genealogista: quer investigar o valor dos valores. Assim é que ele questiona a vontade de verdade que julga dominar a história da filosofia, põe em causa a oposição de valores que acredita constituir o modo de proceder metafísico. Privilegiando o exame da noção de verdade, toma-a sob diversos aspectos, considera-a tanto na relação com a aparência quanto com a falsidade. Não vacila em combater o sensualismo e o atomismo materialista, a noção de *causa sui* e a doutrina do livre-arbítrio, os princípios teleológicos e as idéias modernas. Não hesita em atacar Platão, Epicuro e os estóicos, Descartes, Locke e Spinoza, Kant, Schelling e Schopenhauer. E entende que os seus pares “são todos advogados que não querem ser chamados assim, e na maioria defensores manhosos de seus preconceitos que batizam de ‘verdades’”<sup>24</sup>.

Ora, na penúltima seção do capítulo, Nietzsche descreve-se como “um velho filólogo, que não pode resistir à maldade de pôr o dedo sobre artes-de-interpretação ruins”. Apresenta-se, então, como filólogo; parece supor, porém, que as interpretações podem ser boas ou ruins. Entendendo que a física não constitui uma explicação do mundo<sup>25</sup>, julga que a “legalidade da natureza” em que ela acredita não passa de uma interpretação ruim. Mas, ao contrapor à física a sua própria visão do mundo, é forçado a admitir que as posições que defende também se reduzem a interpretações. Assim é que, em seguida, se refere a si mesmo como “um intérprete que vos colocasse diante dos olhos a falta de exceção e a incondicionalidade que há em toda ‘vontade

---

<sup>24</sup> *Para além de Bem e Mal* § 5 (PCS).

<sup>25</sup> Cf. *Para além de Bem e Mal* § 14, onde se lê: “Começa agora a despontar talvez em cinco, seis cabeças, a idéia de que também a física nada mais é do que uma interpretação e ordenação do mundo (de acordo conosco, que se permita dizer!) e *não* uma explicação do mundo”.

de potência’, em tal medida que quase toda palavra, e mesmo a palavra ‘tirania’, se mostrasse, no fim das contas, inutilizável, ou já como metáfora enfraquecedora e atenuante - por demasiado humana”<sup>26</sup>.

Contudo, Nietzsche induz a pensar que, embora a doutrina da vontade de potência e a visão que os físicos teriam do mundo sejam interpretações, nem por isso elas se equívalem. Tanto é que, imediatamente depois de expor suas teses, conclui: “posto que também isto seja somente interpretação - e sereis bastante zelosos para fazer essa objeção? - ora, tanto melhor!” Objetar-lhe que sustentar a doutrina da vontade de potência é interpretar o mundo, como faria o mecanicismo ou o causalismo, contaria com o seu assentimento. Objetar-lhe que as posições que defende não passam de interpretações, como seria a metafísica ou o positivismo, apenas viria confirmá-lo.

Mais interessante, porém, do que apontar as veleidades de um autor que quer sobrepor-se a seus contemporâneos, mais importante do que notar a vaidade de um pensador que pretende ultrapassar o espírito de sua época, mais relevante do que destacar esse modo de proceder tão característico entre filósofos, é sublinhar esta idéia: se Nietzsche admite que suas concepções constituem também *uma* interpretação, por certo, não as considera apenas *mais uma* interpretação.

Tanto é que, na seção seguinte, a que encerra o capítulo intitulado “Dos preconceitos dos filósofos”, ele apresenta justamente a sua concepção de psicologia. “Toda a psicologia até o presente permaneceu prisioneira de pré-juízos e apreensões morais”, declara, “ela não se arriscou nas profundezas. Considerá-la enquanto *morfologia e doutrina do desenvolvimento da vontade de potência*, como eu a considero, é uma idéia que ainda não ocorreu a ninguém”<sup>27</sup>. Se, nos textos do chamado período intermediário, concebe a psicologia como o estudo da origem e história dos sentimentos morais, quando introduz a noção de valor, passa a identificá-la ao procedimento genealógico.

À crítica dos valores Nietzsche dedica a maior parte de seus escritos, a ponto de, no último período de sua obra, insistir em

---

<sup>26</sup> *Para além de Bem e Mal* § 22 (RRTF).

<sup>27</sup> *Para além de Bem e Mal* § 23.

autodenominar-se psicólogo. Mas não é apenas por privilegiar esse domínio de investigação que confere à psicologia posição de destaque. Se chega até mesmo a encará-la como a mais importante dentre todas as ciências<sup>28</sup>, é porque procura introduzir inovações não só na maneira de conceber o seu objeto como na forma de abordá-lo. Ao psicólogo tocaria questionar o valor dos valores morais, examinando as “condições e circunstâncias de seu nascimento, de seu desenvolvimento, de sua modificação”. A ele caberia relacionar os valores com as avaliações de que procedem e investigar de que valor estas partiram para criá-los.

Mas, para avaliar as avaliações, para interpretar as interpretações, é preciso dispor de um critério. E este critério deve ser tal, que não possa prestar-se, ele mesmo, a interpretações nem a avaliações. No entender de Nietzsche, é a vida o único critério que se impõe por si mesmo. “Seria preciso”, diz ele, “ter uma posição *fora* da vida e, por outro lado, conhecê-la tão bem quanto um, quanto muitos, quanto todos, que a viveram, para poder em geral tocar o problema do *valor* da vida: razões bastantes para se compreender que este problema é um problema inacessível a nós. Se falamos de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos coage a instituir valores; a vida mesma valora através de nós, *quando* instituímos valores...”<sup>29</sup>

Ora, a partir de *Assim falava Zaratustra*, ao empreender a crítica dos valores, Nietzsche identifica vida e vontade de potência. Por vida, entende a luta de impulsos, que agem e resistem uns em relação aos outros, criando diversas configurações e assumindo várias formas de coordenação e conflito, organização e desintegração. Compreende-se, então, que conceba a psicologia como “morfologia e doutrina do desenvolvimento da vontade de potência”; ela tem de empenhar-se, justamente, em investigar a proveniência e modificações dos valores morais enquanto sintomas de formas e transformações da vida entendida como vontade de potência.

---

<sup>28</sup> Cf. *Para além de Bem e Mal* § 23, onde exige “que se reconheça de novo a psicologia como a rainha das ciências”.

<sup>29</sup> *Crepúsculo dos Ídolos*, Moral como contranatureza, § 5 (RRTF).

E eis que o filólogo, que se dedica a interpretar interpretações, parece também interessar-se em tratar dos significados e falar do mundo. O genealogista, que se empenha em avaliar avaliações, também parece necessitar de um critério que não possa ser avaliado. Em suma, o psicólogo do desmascaramento parece ser, também, psicólogo das profundezas.

Não se pode, porém, desprezar o caráter anti-dogmático de *Para além de Bem e Mal*. Na página com que abre o livro, o autor critica o modo de proceder dos filósofos dogmáticos. Ao desejarem conquistar a verdade a qualquer preço, possuí-la a todo custo, eles lançam mão de “meios inábeis e impróprios para conquistar uma dama”. Ignoram que o pudor é a virtude feminina por excelência; incautos, querem tudo ver<sup>30</sup>. Sem constrangimento, contam despir a mulher com os olhos; sem embaraço, esperam desnudar por completo a verdade. Mas a verdade, que é mulher, bem sabe que tal verdade não existe, pois, ela mesma não é a verdade que acreditam que seja. Em outras palavras, a verdade, que é mulher, percebe como afronta a verdade doutrinária por eles perseguida. Com suas vestes e adornos, ela se põe fora de seu alcance; cheia de pudor, opera em outro registro. Que seja dito “*entre mulheres*. A verdade? Não conheceis a verdade? Não é ela um atentado a todos os nossos *pudeurs*?”<sup>31</sup>

Criticando os filósofos dogmáticos em seu modo de proceder, Nietzsche elogia, pelo mesmo movimento, a mulher que se recusa a entregar-se a eles. E, por conseguinte, elogia a verdade. Se, para atacar a concepção de verdade com que trabalha a filosofia dogmática, recorre à identificação da verdade à mulher, é bem possível que dela se sirva, também, para introduzir outra concepção de verdade. Enquanto mulher com vestes e adornos, a verdade se mostra; enquanto mulher que se desvela, ela é *alethéia*. Não cabe aqui, porém, perseguir essa hipótese interpretativa.

---

<sup>30</sup> No prefácio à *Gaia Ciência*, Nietzsche afirma: “Já não cremos que a verdade continue verdade, quando se lhe tira o véu... Hoje é para nós uma questão de decoro não querer ver tudo nu, estar presente a tudo, compreender e ‘saber’ tudo” (*A gaia Ciência*, Prefácio, § 4 (PCS)).

<sup>31</sup> *Crepúsculo dos Ídolos*, Sentenças e Setas, § 16.

Desconfiando de todo e qualquer dogmatismo, Nietzsche avança posições para imediatamente colocá-las em questão. Pondo sob suspeita toda e qualquer certeza, antecipa idéias para fazer experimentos com o pensar. Experimentador no mais alto grau, julga ter o dever “das cem tentativas, das cem tentações da vida”. “Esse mau gosto, essa vontade de verdade, de ‘verdade a todo custo’, esse desvario adolescente no amor à verdade – nos aborrece”, adverte ele; “para isso somos demasiadamente experimentados, sérios, alegres, escaldados, profundos...”<sup>32</sup>

Por isso mesmo, pode ser arriscado considerar verdadeiras as suas colocações. Nem verdades na acepção da filosofia dogmática nem opiniões no sentido do que preexiste à reflexão, as *suas* verdades possuiriam caráter experimental. Nem verdades doutrinárias nem meras opiniões elas seriam temporárias; teriam validade apenas até que surgissem outras mais em consonância com o próprio movimento reflexivo.

É a recusa do perspectivismo que confere caráter dogmático ao pensar metafísico e, igualmente, ao conhecimento científico. Negando “a perspectiva, a condição básica de toda vida”, os dogmáticos não toleram que lhes seja vedado transcender a própria condição, não aceitam estar limitados a certo ponto de vista, não admitem se verem condenados a determinado ângulo de visão. Contrapondo-se a esse modo de proceder, Nietzsche poderia muito bem declarar, como faz na *Gaia Ciência*: “Penso que hoje estamos longe, pelo menos, da ridícula imodéstia de decretar a partir de nosso ângulo que só se deveria ter perspectivas a partir desse ângulo. O mundo, ao contrário, tornou-se para nós ‘infinito’ uma vez mais: na medida em que não podemos recusar que ele *encerra infinitas interpretações*”<sup>33</sup>.

Ora, no entender de Foucault, a tarefa genealógica consiste justamente em interpretar as interpretações. Ao genealogista, toca

---

<sup>32</sup> *A gaia Ciência*, Prefácio, § 4 (PCS). Cf., dentre os inúmeros textos nessa direção, uma conhecida passagem desse mesmo livro: “‘Vontade de verdade’ – isso poderia ser uma velada vontade de morte” (*A gaia Ciência* § 344 (RRTF)).

<sup>33</sup> *A gaia Ciência* § 374.

investigar que forças dominam num dado momento, impondo uma nova direção a sistemas de regras estabelecidos. Moral, metafísica, lógica e linguagem devem ser submetidas a um exame; são interpretações a serem interpretadas ou, em termos mais precisamente nietzschianos, avaliações a serem avaliadas. Mas, Foucault não quer ver que, para levar a bom termo a sua tarefa, o genealogista necessita de um critério que lhe permita distinguir essas forças.

Assim, ao examinar os conceitos “bem” e “mal”, não basta apontar que surgem em diferentes estados de forças no caso da moral dos nobres e no da moral dos escravos; ao examinar a transvaloração dos valores operada com o advento do cristianismo, não basta mostrar que se deu com a inversão de uma relação de forças. É preciso ainda diagnosticar essas forças; e, submetendo-as ao exame genealógico, investigar se contribuem para a expansão ou para a degenerescência da vida.

A filosofia de Nietzsche é, por certo, filologia, como quer Foucault, na medida em que, em vez de revelar um significado originário escondido nas palavras, conceitos e valores, encara-os como interpretações ou avaliações. Mas dispõe também de um critério para interpretá-las e avaliá-las. Tanto é que, ao tratar visões de mundo como interpretações, não deixa dúvidas de que existem as boas e as ruins.

Dentre as interpretações humanas, algumas seriam estreitas e superficiais, outras, mais abrangentes e penetrantes. Estas, incorporando diferentes perspectivas, dariam conta de um número maior de aspectos, embora não pudessem assegurar uma visão globalizadora; aquelas acabariam por restringir-se a um único ponto de vista. É nesse contexto que se pode entender a contraposição da doutrina da vontade de potência à visão que os físicos teriam do mundo. Enquanto a física se mostra estreita e superficial, a doutrina da vontade de potência, por incorporar diferentes perspectivas, dá conta de um número maior de aspectos. É também nesse quadro que se inscreve a crítica nietzschiana ao positivismo e à metafísica. Ambos revelam-se interpretações limitadas, pois, enquanto o primeiro erra por ater-se aos fatos, a última peca por ignorá-los.

No combate à metafísica, Nietzsche ataca a distinção que ela estabelece entre o mundo sensível e o inteligível. Se assim procede, não é por pretender identificá-los ou por querer suprimir o domínio do supra-sensível. Se conta abolir os dois mundos, é por considerar imprescindível repensar este em que vivemos. Postulando a existência de um mundo verdadeiro, a metafísica negligencia o que ocorre aqui e agora; opondo realidade e aparência, despreza o mundo em que nos achamos aqui e agora. “Os fundamentos, em vista dos quais ‘este’ mundo foi designado como aparente”, afirma Nietzsche, “fundam, em vez disso, sua realidade - uma *outra* espécie de realidade é absolutamente indemonstrável”<sup>34</sup>.

Não basta, porém, apontar o equívoco da metafísica, que acredita existir um mundo mais real que este em que vivemos; é preciso mostrar o engano do positivismo que, ao desqualificar o mundo supra-sensível, toma o sensível por verdadeiro, mantendo às avessas a dicotomia instaurada pela metafísica. Como não se pode conservar um termo da oposição sem assumir o outro, impõe-se suprimi-la. Renunciando a interpretar, os positivistas insistem na necessidade de o homem ater-se aos fatos. Com isso, não percebem que a visão que propõem não passa de mais uma interpretação. Ora, consigna Nietzsche numa anotação póstuma: “Contra o positivismo, que se detém no fenômeno, ‘só existem fatos’, eu diria: não, justamente não há fatos, apenas interpretações”<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> *Crepúsculo dos Ídolos*, A “razão” na filosofia, § 6 (RRTF). Cf. também o fragmento póstumo 14 [168] da primavera de 1888, em que, tendo em mira o dualismo metafísico e sua oposição de mundos, Nietzsche anota: “Seria outra coisa afirmar que existem X mundos, isto é, qualquer mundo possível além deste. Mas isso nunca *foi afirmado...*”

<sup>35</sup> Fragmento póstumo 7 [60] do final de 1886/ primavera de 1887, que se encontra na edição canônica da *Vontade de Potência* sob o número 481. Cf. ainda *Genealogia da Moral* III § 24, onde se lê: “Aquele *querer* deter-se diante do fátual, do *factum brutum*, aquele fatalismo dos ‘*petits faits*’ (*ce petit fatalisme*, como eu o chamo), em que a ciência francesa procura agora uma espécie de prioridade moral sobre a alemã, aquela renúncia à interpretação em geral (ao violentar, ajustar, encurtar, deixar de lado, inflar, ficcionar, falsear e tudo o mais que

Esta frase, descontextualizada, poderia muito bem servir de ponto de partida a Foucault, para, num lance genial, avançar a tese de que Nietzsche, Marx e Freud, teriam inaugurado uma nova hermenêutica. Afinal, como nos esclarece Paul Veyne, ele teria chegado a seu método de análise, ao meditar sobre dois fragmentos póstumos de Nietzsche e uma passagem da *Genealogia da Moral*<sup>36</sup>. Trabalhando com a edição canônica da *Vontade de Potência*, nela teria encontrado estes dois póstumos e ainda aquele outro há pouco citado.

Conjecturas à parte, é certo que as referências a Nietzsche estão presentes na obra de Foucault, desde *A História da Loucura* até os cursos proferidos no Collège de France em 1976, sem mencionar artigos e entrevistas<sup>37</sup>. É certo, também, que a leitura dos textos do filósofo deixou marcas perceptíveis em seu pensamento: desinteresse por uma obra sistemática, importância dos procedimentos estratégicos, absorção da noção de genealogia, primado da relação sobre o objeto, papel relevante da interpretação.

É inegável, a meu ver, que Foucault em muito contribuiu para o entendimento de nossa época. Contudo, ao exacerbar a idéia de interpretação nos textos que examinamos, ele colaborou, em alguma medida, para esvaziar a filosofia nietzschiana. E, ao ler Nietzsche como o fez, concorreu, ainda que malgré lui, para que dele se fizesse um precursor da pós-modernidade. Pois, sem atentar para a necessidade de um critério que viesse distinguir e, quiçá, hierarquizar as diferentes interpretações, acabou por permitir que, insidiosa e sub-repticiamente, um certo relativismo se infiltrasse.

---

pertence à *essência* de todo interpretar) exprime, a grosso modo, o ascetismo da virtude”.

<sup>36</sup> Cf. “Foucault révolutionne l’histoire”. In: *Comment on écrit l’histoire*. Paris: Seuil, 1978, p.240, nota 11. Veyne refere-se ao parágrafo 11 da Primeira Dissertação da *Genealogia da Moral* e aos fragmentos póstumos 70 e 694 da edição canônica da *Vontade de Potência*.

<sup>37</sup> Dentre eles, a “Resposta ao Círculo de Epistemologia”. *Cahiers pour l’Analyse* 9 (verão de 1968); “Conversa sobre a prisão: o livro e seu método”. *Magazine Littéraire* 101 (junho de 1975); e “Questões a Michel Foucault sobre a geografia”. *Hérodote* 1 (1976).

No final da década de 60, a extrema-esquerda francesa privilegiava a vertente corrosiva do pensamento nietzschiano, fazendo dele o suporte de suas teorias. E o Nietzsche da juventude de então era o de Foucault. Grande fora o impacto do trabalho “Nietzsche, Marx, Freud”, que ele apresentara em 1964 no Colóquio de Royaumont. Em 1972, Deleuze, Klossowski e Lyotard exploraram em outra direção a trilha por ele aberta; no Colóquio de Cerisy, insistiram em atribuir a Nietzsche lugar privilegiado. Atentos àquilo que a fala de Nietzsche suscitava, norteavam-se menos pelas suas idéias que pela perspectiva que acreditavam apontar. A ele recorreram para refletir sobre política, arte, cultura, psiquiatria; tomaram-no como referência para pensar seqüestros e justiça popular, ocupação de fábricas e *squattings*, insurreições e comunidades antipsiquiátricas, *happenings* e *pop art*, a música de Cage e os filmes de Godard.

Foucault vira Nietzsche menos como objeto de análise do que como instrumento; relacionara-se com ele menos como o comentador com seu *interpretandum* do que como o pensador com sua caixa de ferramentas<sup>38</sup>. Seguindo os seus passos, Lyotard, Klossowski e Deleuze não pretenderam pensar a atualidade do pensamento nietzschiano, mas quiseram refletir sobre a atualidade *através* dele. Contudo, à diferença dos franceses, que na década de 70 utilizaram Nietzsche como caixa de ferramentas, para diagnosticar os valores de nossa época, hoje nos

---

<sup>38</sup> “Hoje”, diz Foucault em 1975, “fico mudo quando se trata de Nietzsche. No tempo em que era professor, dei freqüentemente cursos sobre ele, mas não mais o faria hoje. (...) A presença de Nietzsche é cada vez mais importante. Mas me cansa a atenção que lhe é dada para fazer sobre ele os mesmos comentários que se fizeram ou se fariam sobre Hegel ou Mallarmé. Quanto a mim, os autores de que gosto, eu os utilizo. O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento como o de Nietzsche é precisamente utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger. Que os comentadores digam se se é ou não fiel, isto não tem nenhum interesse”. Publicada inicialmente no *Magazine Littéraire* 101 (junho de 1975), essa entrevista, feita por J. J. Brochier, foi retomada com o título “Les jeux du pouvoir”. In: GRISONI, D. (org.). *Politiques de la Philosophie*. Paris: Bernard Grasset, 1976, p.173-74.

Estados Unidos, estudiosos acabam por convertê-lo em instrumento para corroborar posições teóricas ou ideológicas já estabelecidas. Operam, em geral, recortes arbitrários em seus textos visando a satisfazer interesses imediatos; com freqüência, a eles recorrem para sustentar determinadas concepções de feminismo ou mesmo de democracia. Não é por acaso que tomam o filósofo por precursor da pós-modernidade.

Numa época em que se afirma o acidental, o descontínuo, o fragmentário, grande número de intérpretes de Nietzsche entende que sua filosofia só pode prestar-se a trabalhos pontuais. Por certo, no século passado, vieram a público obras de caráter sistemático que se revelaram de capital importância; os livros de Jaspers, Löwith e Kaufmann, por exemplo, converteram-se em referenciais determinantes para a pesquisa das idéias de Nietzsche. Mais recentemente, porém, textos desse teor cederam lugar a estudos pontuais, que lidam com questões específicas em determinado livro ou até em determinadas passagens. Entendo que, se estes desempenham o seu papel, nem por isso se encontram em condições de substituir as visões de conjunto do legado nietzschiano. E ainda há muito o que fazer neste sentido.

Num tempo em que imperam as imagens sem referentes, muitos dos comentadores de Nietzsche passam a interessar-se pelo seu estilo. É fato que, nas duas últimas décadas, apareceram escritos relevantes a esse propósito; basta lembrar a obra de Alexander Nehamas. Mas, a partir daí, começaram a proliferar trabalhos estilísticos de caráter diverso; com freqüência, abandonam quase por completo o exame das idéias do filósofo. Alguns limitam-se a analisar figuras literárias presentes em seus textos; outros restringem-se a compará-los com os de diferentes escritores. O que esperar, hoje, de um estudo que trate do estilo de Nietzsche? A meu ver, o que ainda está por fazer é explorar o vínculo indissociável entre o conteúdo filosófico e as formas estilísticas dos seus livros. Tudo o mais é supérfluo.

Numa momento em que a vida privada se converteu em intimidade exibicionista, boa parte dos estudiosos de Nietzsche voltam a atenção para a sua biografia. É bem verdade que, no correr do século passado, surgiram trabalhos de peso; a obra de Daniel Halévy e, depois, a de Curt Paul Janz examinaram, de modo abrangente e perscrutante, a

vida do filósofo. Nos dias de hoje, porém, cresce o número de textos biográficos; em geral, são livros dispensáveis que nada acrescentam ao que já se sabe. Alguns chegam a prestar desserviço, expressando preconceitos e preferências de seus autores; outros, sequer verossímeis, não hesitam em flertar com a ficção. O que esperar, hoje, de uma biografia de Nietzsche? No meu entender, se ainda resta algo a fazer é reconstituir seu percurso intelectual, resgatando seus referenciais teóricos, científicos e culturais, reinscrevendo-o em sua época. Tudo o mais já está feito.

Nos dias de hoje em que reina a lógica do mercado e do espetáculo, multiplicam-se abordagens rápidas e superficiais de Nietzsche, que falam dele como se fala de um autor na moda: sem ter conhecimento da densidade de sua reflexão filosófica. Entre nós, Nietzsche tornou-se “popular” durante as décadas de setenta e oitenta; foi explorado pela mídia, utilizado pelos meios de comunicação, apropriado pelo mercado editorial. Surgiram livros de divulgação das suas idéias, artigos em jornais e revistas que mencionavam a qualquer propósito palavras suas. Apesar da edição crítica das obras completas de Nietzsche, organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, há ainda quem edite, de forma irresponsável e leviana, coletâneas de aforismos e breviários de citações. E, no afã de publicar, ainda há quem faça vir à luz escritos pouco elaborados, textos mal acabados. Ao que parece, tornou-se imperativo escrever sobre Nietzsche – mesmo que seja apenas para dar visibilidade ao próprio trabalho.

Assim é que, ainda hoje, Nietzsche permanece um extemporâneo; sobretudo hoje, ele é um extemporâneo.

Vivemos numa época de notáveis transformações no modo de pensar, agir e sentir. Modelos teóricos e quadros referenciais, que norteavam nossa maneira de pensar, estão em descrédito; sistemas de valores e conjuntos de normas, que orientavam nossa maneira de agir, caem em desuso; discursos e práticas, que pautavam nossa maneira de sentir, tornam-se obsoletos. Rebaixadas ao nível de opiniões, as idéias tornam-se descartáveis; frutos de atitudes descomprometidas, elas prescindem de todo lastro teórico ou vivencial.

Ao privilegiar a intertextualidade às expensas das narrativas, a noção de construto às custas dos conceitos, a idéia de interpretação em detrimento do significados, o pensamento pós-moderno leva a crer que tudo se equívale. Suprimindo referentes e critérios, ele institui a máxima de que “tudo é relativo”. Nesse contexto, abrir mão do eterno parece implicar em aderir ao efêmero, desistir da metafísica parece acarretar necessariamente abraçar o relativismo.

Entre o relativo e o transcendente, nossa situação está longe de ser confortável. Ou advogamos princípios transcendentos e acabamos atrelados a posições dogmáticas. Ou então defendemos a pluralidade de interpretações, e, embora talvez mais aparelhados para refletir sobre problemas que hoje nos atingem, corremos o risco de engrossar o discurso da pós-modernidade.

Como livrar-se da metafísica sem cair no relativismo? Essa é a questão que se coloca para a nossa reflexão. Se os princípios transcendentos perderam o seu poder eficiente, nem por isso se tornaram inócuos quadros referenciais que nos permitam pensar a nossa própria condição. Se a idéia de interpretação permite contestar o dogmatismo, nem por isso se faz desnecessário um critério que nos permita distinguir entre as muitas interpretações.

Foi na noção de vida que Nietzsche julgou encontrar o critério de avaliação das avaliações, mas também foi na ciência de sua época que buscou subsídios para formular a sua definição. Prova disso são as leituras que faz das obras de Roux e Rolph, Ribot e Espinas, sem mencionar Lamarck e Darwin. Tributário do pensamento científico do século XIX, o critério de que ele se serviu para interpretar as interpretações é de bem pouca valia para nós.

A que critério, então, devemos nós recorrer? De que critério podemos nós lançar mão? Em que medida a filosofia ainda tem condições de fornecer o critério necessário para distinguir as interpretações, o critério indispensável para contestar o pretenso relativismo reinante? Melhor, em que medida, hoje, a filosofia deseja propiciá-lo?



## Sumário

ARISTÓTELES ERA COMUNITARISTA?	
<i>Pierre Aubenque</i> .....	5
THE CONCEPT OF «FIRST» IN ARISTOTLE'S METAPHYSICS	
<i>Enrico Berti</i> .....	21
LA THÉORIE SOPHISTIQUE DU CONTRAT D'APRÈS GLAUCON	
<i>Jean-Luc Périllié</i> .....	37
EQÜIDADE E KAIRONOMIA EM ARISTÓTELES	
<i>Alonso Tordesillas</i> .....	67
DELIBERAÇÃO E INFERÊNCIA PRÁTICA EM ARISTÓTELES	
<i>Marco Zingano</i> .....	93
MARSILIO DE PADUA E NICOLÁS DE CUSA: "PLURALITER ET INDIFERENTER". COINCIDENCIAS EN TORNO A LA FUNDA- MENTACIÓN DEL CONCILIARISMO	
<i>Claudia D'Amico</i> .....	113
A ENTRADA DE ARISTÓTELES NO OCIDENTE MEDIEVAL	
<i>Luis Alberto De Boni</i> .....	131
AUTORITÁ SPIRITUALE E POTERE POLITICO IN MARSILIO DA PADOVA	
<i>Gregorio Piaia</i> .....	173
WILLIAM E. MANN SOBRE A DOCTRINA SCOTISTA DA NECESSIDADE DO CONHECIMENTO REVELADO: PRIMEIRA CONSIDERAÇÃO	
<i>Roberto Pich</i> .....	183

NIETZSCHE E O ROMANTISMO ALEMÃO	
<i>Clademir Araldi</i> .....	235
UM DIREITO DE NATUREZA ÉTICA E O MÉTODO ESPECULATIVO HEGELIANO	
<i>Agemir Bavaresco</i> .....	255
SOBRE O SABER IMEDIATO EM HEGEL E NA HISTÓRIA DA FILOSOFIA	
<i>Hans-Georg Bensch</i> .....	283
SOBRE O CONCEITO DE FILOSOFIA ALEMÃ CLÁSSICA	
<i>Walter Jaeschke</i> .....	295
THE SOCIAL CONSTRUCTION OF SOCIAL REALITY	
<i>Peter Baumann</i> .....	313
DIREITO, PODER E VIOLÊNCIA: HABERMAS x DERRIDA	
<i>Delamar José V. Dutra</i> .....	323
ENTRE O RELATIVO E O TRANSCENDENTE: PLURALIDADE DE INTERPRETAÇÕES E AUSÊNCIA DE CRITÉ- RIOS.	
<i>Scarlett Marton</i> .....	343





**Editora e Gráfica Universitária**

Rua Lobo da Costa, 447 – Pelotas, RS – CEP 96010-150 – Fone/FAX: (53) 227 3677  
e-mail: [editoraufpel@uol.com.br](mailto:editoraufpel@uol.com.br)