DISSERTATIO

REVISTA DE FILOSOFIA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

DISSERTATIO

REVISTA DE FILOSOFIA

NÚMERO 21

PELOTAS - INVERNO DE 2005

SEMESTRAL – ISSN 1413-9448

DISSERTATIO	PELOTAS	N. 21	P. 1 - 196	INVERNO 2005

DISSERTATIO

INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS

Reitor: Prof. Antonio Cesar G. Borges
Editor: João Hobuss (UFPel)
Editor associado: Breno Hax Jr. (UFPR)

Conselho Editorial

Agemir Bavaresco (UCPel), Alonso Tordesillas (Université de Provence, Aix-Marseille I) Celso Braida (UFSC), Clademir Araldi (UFPel), Darlei Dall'Agnol (UFSC), Delamar José Volpato Dutra (UFSC), Eduardo Barrio (Universidad de Buenos Aires), Francisco Bertelloni (Universidad de Buenos Aires), Gregorio Piaia (Università di Padova), Jean-Luc Périllié (Université de Montpelier), Joãosinho Beckenkamp (UFPel), Juan Bonaccini (UFRN), Marco Ruffino (UFRJ), Marco Zingano (USP), Marisa Divenosa (Universidad de Buenos Aires), Peter Baumann (University of Aberdeen), Plínio Junqueira Smith (Universidade São Judas Tadeu), Valério Rohden (UFRGS) , Vera Bueno (PUC-RJ), Vinícius de Figueiredo (UFPR).

IMPRESSO NO BRASIL
Editora e Gráfica Universitária
R Lobo da Costa,447 – Pelotas, RS – CEP 96010-150
Fone/fax:(53) 3227 3677 - e-mail: editoraufpel@uol.com.br

Capa e Projeto Gráfico: Valder Valeirão – www.vvdesign.com.br
Secretária: Mirela Teresinha Bandeira da Silva

DISSERTATIO. Pelotas: Instituto de Ciências Humanas:
Departamento de Filosofia, nº 21
Inverno de 2005/Pelotas: UFPel, 2005 – semestral

1. Ciências Humanas – Periódico
2. Filosofia – Periódico

CDD 105

DISSERTATIO
Instituto de Ciências Humanas - Departamento de Filosofia
Rua Alberto Rosa, 154 CEP 96010-770 Pelotas, RS
www.ufpel.edu.br/ich/depfil - revista.dissertatio@gmail.com

SUMÁRIO

WILLIAM E. MANN SOBRE A DOUTRINA SCOTISTA DA NECESSIDADE DO CONHECIMENTO REVELADO: SEGUNDA CONSIDERAÇÃO
Roberto Hofmeister Pich 7

DA PROBLEMÁTICA NA APLICAÇÃO DO DIREITO: A RECEPÇÃO HABERMASIANA DA TEORIA DO DIREITO DE DWORKIN
Delamar José Volpato Dutra 61

O JOVEM KANT E A CIÊNCIA MODERNA
Joãosinho Beckenkamp 89

MORAL, DIREITO E INTERSUBJETIVIDADE: OBSERVAÇÕES SOBRE AS PRIMEIRAS REFLEXÕES DE FICHTE SOBRE O RECONHECIMENTO
Erick Calheiros de Lima 119

DESEJO E TRANSCENDÊNCIA:
A SUBJETIVIDADE EM EMMANUEL LEVINAS
Marcos Alexandre Alves 155

A ÉTICA DO INDIVÍDUO EM HOBBES
Cláudio R. C. Leivas.....173

WILLIAM E. MANN SOBRE A DOUTRINA SCOTISTA DA NECESSIDADE DO CONHECIMENTO REVELADO: SEGUNDA CONSIDERAÇÃO

Roberto Hofmeister Pich*
PUCRS

Introdução

Neste estudo, dá-se seguimento à análise da interpretação de William E. Mann acerca da Primeira Parte do Prólogo da *Ordinatio*, de Duns Scotus. Se, em estudo anterior, investiguei (I) 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,[1] (II) apresento agora uma crítica ao modo como W. E. Mann discerne a noção scotista de "conhecimento sobrenatural" e a sua função no contexto de debate.[2] A exposição por Scotus do conceito de sobrenatural é, em si, o núcleo da sua defesa filosófica do caráter próprio da teologia. É impossível fazer dessa defesa um exercício de estrita teologia natural, mas é possível entendê-la como teologia natural em sentido lato. Afinal, se o seu argumento não constitui uma prova demonstrativa, constitui sim um "argumento dialético", em que as premissas que permitem concluir verdades teológicas não são evidentes, mas têm

---

* Doutor em Filosofia, professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS.

1 Cf. Roberto Hofmeister PICH, William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: primeira consideração, in: *Dissertatio*, p. 183-234.

2 Quanto às referências, cf., novamente, E. MANN, W., Duns Scotus, demonstration, and doctrine. *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.

certo grau de justificação e/ou de "clarificação" em termos de análise racional e sistematização.[3] Deste modo, serão buscadas premissas para o conceito de "sobrenatural" que sejam tomadas como dados aceitáveis ou apropriadamente fundados para uma teologia "filosófica"[4] – premissas, pois, que dependem até mesmo de um conceito de "revelação", mas não da mera prática de uma teologia "revelatória".[5]

Assim, a estrutura do presente trabalho é semelhante à do precedente. Descreve-se, de início, o entendimento de W. E. Mann acerca do conhecimento sobrenatural, procurando inserir isso na concepção geral do propósito teórico de *Ordinatio* prol. p. 1 (1.). A partir daí, exponho a análise da definição do conceito de sobrenatural no primeiro modo (2.), os conceitos de agente sobrenatural e de revelação (3.) e a definição do conceito de sobrenatural no segundo modo (4.). Ao final, deve ficar evidente por que a explanação de tal conceito é tida como a solução da questão inicial do Prólogo (Conclusão).

1. – Conhecimento natural e conhecimento sobrenatural de Deus

1.1 Na Primeira Parte do Prólogo da *Ordinatio*, pressupõe-se uma diferença entre conhecimento natural e conhecimento sobrenatural de Deus. W. E. Mann nota com correção que essa distinção é coerente com a defesa scotista de uma prova filosófica *"a posteriori"* da existência de um ente infinito.[6] Por isso, a sua argumentação pode ser estruturada do seguinte modo: dado que Deus existe, (a) o que se pode saber sobre Deus, (b) o que se deve saber sobre Deus e (c) como se pode sabê-lo?[7] A pergunta pelo "como", sem

---

[3] Cf. MACDONALD, S., Natural theology, in: CRAIG, E. (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, p. 708-9. 711-2. Cf. também LEFTOW, B., God, concepts of, in: CRAIG, E. (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, p. 95-6.

[4] Cf. MACDONALD, S., Natural theology, in: CRAIG, E. (ed.), *op. cit.*, p. 711-2. Aqui, entende-se por "teologia filosófica" a tarefa de investigar "assuntos divinos" com o uso das técnicas e dos métodos da razão, particularmente as técnicas e os métodos desenvolvidos na filosofia.

[5] Ibidem, p. 709-10.

[6] Sobre isso, cf. também ROSS, J. F. and BATES, T., Duns Scotus on natural theology, in: WILLIAMS, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, p. 198-209.

[7] Cf. E. MANN, W., Duns Scotus on natural and supernatural knowledge of God, in: WILLIAMS, T. (ed.), *op. cit.*, p. 238-9.

dúvida, se remete a (a) e (b). E de fato, uma vez que em (a) se quer ao menos *também* dizer "o que se pode naturalmente saber sobre Deus", vê-se que o autor, tomando-se os seus estudos em conjunto, *muito mais* explica no que consiste o dito conhecimento *natural*.[8]

Quanto a este, vale dizer que a razão natural, para Scotus, não só não ultrapassa os confins do empirismo como, para obter conhecimento certo e evidente de objetos na realidade, não precisa de uma "iluminação divina". Também o conhecimento natural de Deus se encerra nos procedimentos ordinários de obtenção de conceitos. O propósito maior de Scotus reside na busca de um conceito simples e próprio de Deus, naturalmente alcançável e aplicável somente a Deus. É discussão preliminar a isso a rejeição por Scotus de uma "*via negativa*" de discurso conceitual teístico. E, em cinco teses contra Henrique de Gand (cf. *Ord.* I d. 3, p. 1, q. 1), Scotus defende a idéia de que é possível possuir um conceito qüiditativo de Deus. Nisso, é tanto necessário respeitar a diferença ontológica entre Deus e criatura para precisar o modo como se predica como-que propriedades de Deus quanto incluir acepção sobre a teoria da univocidade do ente. Caso se possa alcançar conceitos unívocos de perfeições não-qualificadas de Deus, pode-se também concluir que o mais perfeito conceito qüiditativo "construído" de Deus, em termos de conteúdo descritivo e conforme à simplicidade divina, é o conceito de ente infinito.[9] De que forma tal conceito é positivo e simples, tem "precedência explanatória" sobre outros conceitos naturais e designa um modo intrínseco de ser, isso já foi discutido na primeira consideração.[10]

1.2 Num certo sentido, o discurso sobre o conhecimento sobrenatural só pode ser tomado como "persuasão teológica": (a) a sua acessibilidade; (b) a sua necessidade; (c) a sua presença consciente no

---

[8] Ibidem, p. 239-52, com base em *Ordinatio* I d. 3, "se Deus é naturalmente conhecível ao intelecto do peregrino". Neste estudo, em que supostamente os dois tipos de conhecimento seriam cuidadosamente contrastados, a parte respectiva ao conhecimento sobrenatural, cf. p. 252-60, apenas repete argumentos presentes em MANN, W. E., Believing where we cannot prove: Duns Scotus on the necessity of supernatural belief, in: STOEHR, K. (ed.), op. cit., p. 59-67.

[9] Cf. MANN, W. E., Duns Scotus on natural and supernatural knowledge of God, in: WILLIAMS, T. (ed.), op. cit., p. 239-49.

[10] Cf. PICH, R. H., William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: primeira consideração, *op. cit*., p. 208-14. Sobre o conceito de ente infinito e o argumento scotista a favor da existência de Deus, cf. recentemente HONNEFELDER, L., *Duns Scotus*, p. 92-102, com rica indicação bibliográfica (p. 162-83). Cf. também SONDAG, G., Jean Duns Scot sur l'infini extensif et l'infini intensif, *Revue Thomiste*, p. 115-21.

ser humano. Segundo *Ord.* prol. n. 12, (a') não se pode provar que um item de conhecimento sobrenatural pode estar no peregrino; (b') não se pode provar que qualquer conhecimento sobrenatural lhe é necessário; (c') mesmo se houvesse conhecimento sobrenatural no peregrino, este não estaria consciente da sua presença.[11] A defesa da existência e da necessidade do conhecimento de verdades sobrenaturais é uma "persuasão teológica" ou um argumento a partir de premissas não-conclusivas ou não-evidentes, não uma demonstração *"quia"* ou *"propter quid"*, como em "Toda inteligência criada é um ente contingente"; "Toda substância separada subordinada é uma inteligência criada"; "∴ Toda substância separada subordinada é um ente contingente".[12] Uma persuasão, pois, é uma argumentação silogística cujas premissas e conclusão não são objeto de "compreensão" segundo a apreensão *própria* dos termos, mas são, ao final, objeto de entretenimento intelectual de idéias, *naturalmente* a modo de proposições neutras.[13] Porém, por motivos de força não evidencial,[14] como nas persuasões *teológicas*, proposições podem ser cridas com algum grau de justificação racional – seja a modo da certeza externa da fé adquirida ou da fé infusa ou a modo de sustentação do conteúdo das mesmas proposições por verossimilhança.[15] Em *Ordinatio* prol. p. 1, tem-se discurso persuasivo ou constituído por premissas e conclusões cridas, ao se afirmar que, além de um tipo de conhecimento que é natural (e naturalmente evidente), *há* um que é sobrenatural (e não-naturalmente evidente), e que o corpo de conhecimentos sobrenaturais *é necessário* ao ser humano.

---

[11] Cf. MANN, W. E., Believing where we cannot prove: Duns Scotus on the necessity of supernatural belief, in: STOEHR, K. (ed.), op. cit., p. 59; idem, Duns Scotus on natural and supernatural knowledge of God, in: Thomas WILLIAMS (ed.), *op. cit*., p. 252-3. Cf. também PICH, R. H., *João Duns Scotus – Prólogo da Ordinatio*, p. 82-95. Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 9, n. 12: "//Nota, nullum supernaturale potest ratione naturali ostendi inesse viatori, nec necessario requiri ad perfectionem eius; nec etiam habens potest cognoscere illud sibi inesse. Igitur impossibile est hic contra Aristotelem uti ratione naturale: si arguatur ex creditis, non est ratio contra philosophum, quia praemissam creditam non concedet. Unde istae rationes hic factae contra ipsum alteram praemissam habent creditam vel probatam ex credito; ideo non sunt nisi persuasiones theologicae, ex creditis ad creditum//".

[12] Cf. MANN, W. E., Duns Scotus, demonstration, and doctrine, *op. cit*., p. 437-40. 446; idem, Duns Scotus on natural and supernatural knowledge of God, in: WILLIAMS, T. (ed.), *op. cit*., p. 252-3.

[13] Cf. PICH, R. H., William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: primeira consideração, *op. cit*., p. 185-96.

[14] Cf. MANN, W. E., Duns Scotus, demonstration, and doctrine, *op. cit*., p. 450-1.

[15] Sobre isso, cf. PICH, R. H., *João Duns Scotus – Prólogo da Ordinatio*, p. 86-92.

Finalmente, a *necessidade do conhecimento sobrenatural*[16] é, além de não-naturalmente acessível, "prática" ou "relativa": o conhecimento de verdades sobrenaturais é necessário relativamente à obtenção do fim sobrenatural ou da beatitude eterna concedida por Deus.[17] Tal necessidade pode, a meu ver, ser definida como a necessidade de uma *condição necessária* segundo a implicação material "somente se *p*, então *q*" ou "$q \supset p$". Um exemplo disso seria "somente se o ser humano tem pela fé o conhecimento da ordenação divina ao fim sobrenatural, então pode o ser humano alcançar este mesmo fim". De qualquer modo, dadas as especulações acerca de Deus como ente necessário e acerca da contingência da criação, bem como acerca das ordenações divinas segundo as noções *"de potentia Dei ordinata"* e *"de potentia Dei absoluta"*, a mesma implicação material "$q \supset p$" pode ser ligada a um operador modal, e este seria, *lógica e metafisicamente*, o operador de possibilidade: $\Diamond(q \supset p)$, em que "$\Diamond$" é definido como "$\Diamond p = \neg\Box\neg p$".

1.3 Scotus argumenta contra a suficiência da razão natural para o conhecimento de proposições teológicas – tese filosoficamente ruim – e a favor da necessidade do conhecimento sobrenatural. Faz uso de argumentação filosófica para mostrar que, ao teólogo esclarecido, há um sentido defensável da natureza da teologia que não se reduz ao significado natural de proposições sobre Deus. O teólogo pode dizer que há sentido na afirmação de que há um conhecimento necessário ao ser humano, só obtível de modo sobrenatural ou como conhecimento sobrenatural. Ele pode argüir que a teologia revelada (sic!), e não (só) a filosofia, lhe é necessária. Para W. E. Mann, o objetivo dos três primeiros argumentos a favor da necessidade do conhecimento sobrenatural reside em que, sem ajuda sobrenatural, não é possível saber que Deus é trino e criador contingente de tudo o que existe, nem que há um fim último oferecido ao ser humano, junto com prescrições heurísticas.[18] Há, portanto, algum conhecimento que necessariamente se deve ter sobre Deus e que não se pode atingir de modo natural. Se

---

[16] Em *Ordinatio* prol. p. 1, não se fala das verdades sobrenaturais como necessárias: o conhecimento delas é necessário.

[17] Cf. MANN, W. E., Believing where we cannot prove: Duns Scotus on the necessity of supernatural belief, in: STOEHR, K. (ed.), *op. cit.*, p. 61. Sobre isso, cf. CROSS, R., *Duns Scotus*, p. 10s.; PICH, R. H., *João Duns Scotus – Prólogo da Ordinatio*, p. 143-8. Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 32-5, n. 54-55.

[18] Cf. MANN, W. E., Duns Scotus on natural and supernatural knowledge of God, in: WILLIAMS, T. (ed.), *op. cit.*, p. 258.

não há nenhum "algoritmo" ou procedimento causalmente necessário e suficiente, que, se seguido, produz "salvação", a Escritura Sagrada contém ao menos uma "heurística" revelada de modo sobrenatural, isto é, preceitos e regras – "verdades sobrenaturais" que devem ser conhecidas – para guiar o ser humano a Deus, meios facilmente compreensíveis a entes com poderes cognitivos adequados, embora finitos.[19] Ademais, W. E. Mann entende que, se nos três primeiros argumentos é afirmado que tal conhecimento é necessário, busca-se nos argumentos quatro e cinco (*Ord.* prol. n. 49-52), de menor força argumentativa, refletir, se as faculdades cognitivas humanas podem chegar a conhecer o conteúdo de tais verdades.[20]

1.4 Se há um conhecimento sobrenatural e um conhecimento sobrenatural necessário, é oportuno que se defina – como Scotus o faz – o significado de "conhecimento sobrenatural". W. E. Mann define "sobrenatural" de modo brevíssimo, ao explicitar pressuposições para a análise dos argumentos scotistas. A expressão "conhecimento sobrenatural" é, assim se afirma, "ambígua". Primeiro, qualquer conhecimento produzido no cognoscente por meio sobrenatural ou de um agente sobrenatural é um "conhecimento sobrenatural". Neste caso, o conteúdo de um conhecimento não precisa ser sobrenatural. Ele é, pois, sobrenatural quanto à "fonte", não quanto ao "conteúdo". Em segundo lugar, "conhecimento sobrenatural" é todo item de conhecimento cujo conteúdo jamais poderia ter sido descoberto por operações naturais do intelecto, sem o auxílio sobrenatural. Portanto, tal item precisa, de si, se vem a ser em absoluto conhecido, ter sido originalmente infundido em algum ser humano por meio de um agente

[19] Isso diz respeito em especial ao segundo argumento scotista a favor da necessidade do conhecimento revelado (*Ord.* prol. n. 17-18); cf. MANN, W. E., Believing where we cannot prove: Duns Scotus on the necessity of supernatural belief, in: STOEHR, K. (ed.), *op. cit.*, p. 64; idem, Duns Scotus on natural and supernatural knowledge of God, in: WILLIAMS, T. (ed.), *op. cit.*, p. 257. O modo como uma ordenação contingente de "preceitos e regras" que conduzem à "salvação" ou ao fim sobrenatural que é Deus pode ser pensada em termos de valores, atitudes e virtudes "religiosas" (ou mesmo "teológicas") filosoficamente coerentes recebe belo tratamento em MANN, W. E., Piety: lending a hand to Euthyphro. *Philosophy and phenomenological research*, em especial p. 131-42.

[20] Cf. MANN, W. E., Duns Scotus on natural and supernatural knowledge of God, in: WILLIAMS, T. (ed.), *op. cit.*, p. 254-5. William E. Mann entende, de modo um tanto forçado, que, apesar de Scotus segregar os argumentos quatro e cinco dos primeiros três argumentos, dizendo que estes são "mais prováveis", isso não deve significar que aqueles seriam menos provavelmente verdadeiros. Deve significar que seriam "menos diretamente demonstráveis".

sobrenatural (cf. *Ord*. prol. n. 57-65).[21] Ao expor os cinco argumentos scotistas a favor da necessidade do conhecimento sobrenatural, W. E. Mann afirma tomar no segundo sentido o conceito de conhecimento sobrenatural.[22] Isso significa o reconhecimento da diferença entre conhecimento sobrenatural com base no agente sobrenatural e conhecimento sobrenatural segundo o conteúdo sobrenatural.[23]

1.5 A análise da noção de sobrenaturalidade, precisamente do modo como algo é chamado de "sobrenatural", é o segundo tema central da Primeira Parte do Prólogo – o primeiro é justamente a controvérsia entre "teólogos" e "filósofos" sobre a natureza e a necessidade do conhecimento teológico.[24] Realiza-se, então, em *Ordinatio* prol. p. 1, uma "rigorosa semantização" de termos, em especial de "natural" e "sobrenatural".[25] Afinal, definir "sobrenatural" no âmbito da racionalidade e da clareza conceitual é o que permite dizer o que é o conhecimento teológico, por que o conhecimento filosófico não pode ser um substituto daquele[26] e de que modo se faz entender a "persuasão teológica" de que certas proposições teológicas são necessárias ao ser humano. Na solução da *"quaestio unica"* de *Ordinatio* prol. p. 1, a afirmação de que o ser humano *tem necessidade* de doutrinas inspiradas sobrenaturalmente pressupõe, além do discurso sobre a necessidade de tal conhecimento, um discurso sobre a necessidade de que sejam *teológicas* ou *sobrenaturais* aquelas verdades que vêm a ser conhecidas. Do contrário, a natureza bastaria à teologia.

Assim, como a necessidade de conhecer certas verdades já é "persuasiva" e "sobrenatural", tudo reside em justificar o uso deste predicado. O conceito de "sobrenatural" precisa ser definido e, depois, predicado precipuamente de "conhecimento" e de "verdades" ou "proposições". Em ambos os casos, pressupõe-se que "sobrenatural"

---

[21] Cf. MANN, W. E., Believing where we cannot prove: Duns Scotus on the necessity of supernatural belief, in: STOEHR, K. (ed.), *op. cit*., p. 61-2.
[22] Ibidem.
[23] Cf. MANN, W. E., Duns Scotus on natural and supernatural knowledge of God, in: WILLIAMS, T. (ed.), *op. cit*., p. 254.
[24] Cf. PICH, R. H., *João Duns Scotus – Prólogo da Ordinatio*, p. 23-148.
[25] Cf. GHISALBERTI, A., Metodologia del sapere teologico nel Prologo alla "Ordinatio" di Giovanni Duns Scoto, in: SILEO, L. (org.), *op. cit*., p. 280.
[26] Parte desta tarefa é mostrar que o conhecimento filosófico não pode cumprir certas características formais dos conceitos e das proposições teológicas; cf. PICH, R. H., William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: primeira consideração, op. cit., p. 208-26.

seja uma propriedade de um ente ou agente. Daí que, com essa pressuposição, a expressão "conhecimento sobrenatural" se remete primariamente à idéia de que algo veio a ser conhecido de modo sobrenatural, ganhou-se informação de modo sobrenatural. Em muitos contextos, "conhecimento sobrenatural" parece, no entanto, expressar a "informação sobrenatural", respectiva ao agente sobrenatural. "Verdades" ou "proposições sobrenaturais" estão por aquele "algo" ou por aquela "informação" de que se obtém conhecimento de modo sobrenatural, sendo sobrenaturais porque respectivas ao ente sobrenatural em essência e/ou vontade ou apenas porque transmitidas pelo agente sobrenatural. Portanto, receber "conhecimento sobrenatural" pode ser o processo de ganhar informação sobrenatural *sobre Deus* ou *a partir de Deus*, pode ser a obtenção do conhecimento assentido a uma informação pela fé infusa e do hábito da fé infusa mesma. Em primeiro plano, porém, Scotus se dirige à obtenção de conhecimento de um conjunto de proposições *sobre o objeto sobrenatural* e que precisam provir dele: precisam ser tomadas como sobrenaturais, porque, se podem ser conhecidas, podem-no somente desta maneira.[27]

Ressalva importante é a de que o conceito scotista de sobrenatural é bastante próprio e diferente do "sobrenatural" pressuposto no tópico do conceito de "milagre" na filosofia (analítica) da religião desde David Hume.[28] Ali, "sobrenatural" é predicado do ente que causa um "milagre" e também do evento "milagre". Há dois sentidos scotistas de "sobrenatural" que se verificam no debate sobre "milagres", isto é, o de causação sobrenatural e o de ente sobrenatural. Porém, na análise scotista, a causação sobrenatural se volta à sobrenaturalidade ontológica – ao modo de ser infinito – do agente e à estrita voluntariedade do ato de fazer-se conhecido,[29] enquanto no tópico "milagres" a sobrenaturalidade se refere sobretudo à onipotência do agente e ao fato de um evento ocorrer sem nexo causal explicativo aparente, diante das leis da natureza ou regularidades da natureza conhecidas pela ciência – trata-se de evento cuja explicação teria de ser contrária, violadora ou simplesmente diferente de todos os

[27] Cf. *Lectura* prol. p. 1, q. un., p. 13, n. 31: "Ad quaestionem dico: sicut patet ex tribus rationibus dictis, necessarium est viatori scientiam sibi supernaturaliter revelari".
[28] Cf. MACKIE, J. L., *The miracle of theism*, p. 13-29.
[29] Essas distinções foram muito bem notadas por SONDAG, G., *Duns Scot*, p. 156-7.

processos de leis da natureza *cientificamente (determinística ou probabilisticamente) descritíveis*.[30] Deste modo, o caráter "sobrenatural" de um "milagre",[31] diferente do "conhecimento sobrenatural", não se sustenta *suficientemente* na natureza do agente que causa o ato. Além disso, o paradigma humeano[32] de debate sobre "milagres" é o de prova de uma realidade sobrenatural ou de vinculação de um evento a uma causa sobrenatural, evento este que poderia ser objeto de testemunho veraz e, portanto, tanto ratificador quanto fundamentador da justificação de crenças teísticas.[33] Scotus admite o conceito de milagre em outro aspecto: dado que o seu interesse são as verdades ou proposições sobrenaturais, milagres servem para dar autoridade às informações, contribuindo ao assentimento:[34] não são eles objeto do testemunho de fato e causa sobrenatural, mas meio para assentir a verdades sobrenaturais.

Por último, diferentemente do estudo anterior, não me remeto, nas subdivisões seguintes, às subdivisões específicas desta apresentação introdutória. Em cada ponto abaixo, volto-me essencialmente *à precariedade* da afirmação de que Scotus formula as suas exposições racionais a favor da necessidade do conhecimento sobrenatural fazendo uso de proposições ou conhecimentos sobrenaturais segundo o conteúdo (cf. acima sob 1.4). Afinal, mesmo que o conteúdo de proposições teológicas pareça tão inusitado ou não-natural – como seria o conteúdo de proposições incognoscíveis e neutras – que pareça mesmo ter de ser revelado – tome-se "Deus é trino" e "o fim último do ser humano é a beatitude eterna na glória da ressurreição do corpo", etc. –, qualquer sujeito racional poderia entretê-las intelectualmente, sugerir de si a elas um significado e mesmo inventá-las como fonte de seguimento doutrinal. Indivíduos

---

30 Cf. MACKIE, J. L., *op. cit*., p. 19-22.

31 As dificuldades em definir "evento" ou "intervenção sobrenatural" – como "violação de lei da natureza" – em contraposição à "lei da natureza" são bastante particulares; cf., por exemplo, NOWELL-SMITH, P., Miracles, in: BRODY, B. A. (ed.), *Readings in the philosophy of religion – An analytic approach*, p. 447-50; HOLLAND, R. F. The miraculous, in: BRODY, B. A. (ed.), *Readings in the philosophy of religion – An analytic approach*, p. 453-63.

32 Cf. HUME, D., Skeptical challenge to the belief in miracles, in: BRODY, B. A. (ed.), *Readings in the philosophy of religion – An analytic approach*, p. 439-42.

33 Cf. MACKIE, J. L., *op. cit*., p. 19: "Hume's case against miracles is an epistemological argument: it does not try to show that miracles never do happen or never could happen, but only that we never have good reasons for believing that they have happened. It must be clearly distinguished from the suggestion that the very concept of a miracle is incoherent".

34 Cf. abaixo sob 3.2 e 3.3.

não "inventam" doutrinas? Sociedades não "suscitam" religiões, fundadas em verdades sobre os deuses e o mundo e em preceitos morais variados? O mero fato de que certas verdades teológicas, inusitadas e aparentemente não-naturais, *existem* não pode sustentar que são conteúdos sobrenaturais. Elas podem ser evocadas de modo inteiramente natural. A sobrenaturalidade delas carece de exposição verossímil, nos limites de racionalidade em que esse conceito é acessível ao ser humano.

2. – O conceito de sobrenaturalidade: primeiro modo

2.1 O uso em conjunto das expressões *"naturalis"* e *"supernaturalis"* é freqüente nas obras de Scotus.[35] Se *"hyperphyes"* – termo grego do qual se cunhou o termo latino *"supernaturalis"* – remete, semelhantemente à expressão *"supra naturam"* na Patrística, ao agir miraculoso divino e a conceitos que, compostos com *"hyper"*, destacam a transcendência absoluta de Deus e de sua obra salvífica e a "incomparabilidade" de Deus, *"supernaturalis"*, feito tópico teológico por Tomás de Aquino, é utilizado sob a influência da noção aristotélica de *"physis"*.[36] Estando *"physis"* tanto para (a) o cosmo material quanto para (b) um princípio efetivo essencial, *"supernaturalis"* designará precipuamente tudo aquilo que "excede a essência e a eficiência das "formae naturales"".[37] Duns Scotus, a propósito, menciona a típica definição de *"physis"*-*"natura"* em tais termos, como um princípio de determinação de atividade, isto é, como

[35] Cf. FINKENZELLER, J., *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Skotus*, p. 19. Cf. também CAROLUS FRANCISCUS DE VARESIO, *Promptuarium Scoticum*, tomus secundus, p. 137s. 495-6. Sobre a origem do termo latino *"supernaturalis"* e os seus usos antes de Scotus, cf. PICH, R. H., *João Duns Scotus – Prólogo da Ordinatio*, p. 148-9.

[36] Cf. HENRICI, P. Supranatural, in: RITTER, J. und GRÜNDER, K. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, p. 670-1; cf. também HAGER, F. P., Natur I. *Antike*, in: RITTER, J. und GRÜNDER, K. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, p. 430-2.

[37] Cf. HENRICI, P. Supranatural, in: RITTER, J. und GRÜNDER, K. (Hrsg.), *op. cit*., p. 671. Com isso, respeita-se a idéia de que a "natureza" pode ser pensada como "a soma total ou o agregado de coisas naturais", em que cada coisa natural que pertence à natureza tem ela mesma uma "natureza" ou, em termos aristotélicos, um princípio formal que responde à pergunta pelo que a coisa é, pela sua definição essencial; cf. AUNE, B., Nature, in: Jaegwon KIM, J. and SOSA, E. (eds.), *A Companion to Metaphysics*, p. 349.

a razão essencial pela qual uma entidade pode realizar ou realiza em ato o tipo de atividade que ela realiza.[38]

Na análise da expressão "sobrenatural" em *Ordinatio* prol. p. 1, o texto de *Ord.* IV d. 43 q. 4,[39] em que se investiga "se a ressurreição é natural",[40] precisa ser tratado em conjunto. Ali, as distinções propostas em *Ord.* prol. n. 57 e n. 59 são expostas em detalhes, ainda que a tarefa se concentre nas três acepções da palavra "natural", na forma de contraposições, isto é, "natural" é contraposto a "livre" (*"liberum"*), a "sobrenatural" (*"supernaturale"*) e a "violento" (*"violentum"*). "Natural", portanto, é um termo equívoco.[41] No primeiro modo, o conceito de sobrenaturalidade é predicado não a partir da natureza de uma ação, mas sim da de um agente. Na medida em que este é a causa essencial de uma relação com uma potência, o predicado "sobrenatural" pode ser dito da ação ou da forma impressa na potência. A sobrenaturalidade é, neste primeiro modo, definida (cf. *Ord.* prol. n. 57) a partir de dois termos de comparação da potência receptiva: ela é comparada (a) com o ato[42] que recebe[43] ou (b) é comparada com o agente do qual recebe o ato.[44]

2.2 Caso (a) se compare a potência receptiva com o ato que recebe,[45] predica-se da potência receptiva (1) "natural", se ela for naturalmente inclinada ao ato, (2) "violenta", se é contra a sua inclinação natural sofrer o ato, ou (3) "neutra" (ou "indiferente"), se ela não for naturalmente inclinada nem ao ato que recebe nem ao ato

---

[38] Cf. SHANNON, T. A. and Mary Beth INGHAM, M. B., The ethical methodology of John Duns Scotus, in: *Spirit and Life: A Journal of Contemporary Franciscanism. The ethical method of John Duns Scotus*, p. 24. Cf. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis* IX q. 15, p. 680-1, n. 20-22.

[39] Em *Ordinatio* IV d. 43, Scotus trata da ressurreição dos mortos.

[40] Cf. *Ordinatio* IV d. 43, q. 4, p. 849-50, *"utrum ressurrectio sit naturalis?"*.

[41] Cf. *Ordinatio* IV d. 43, q. 4, p. 849, n. 2. Cf. também MAIERÙ, A. Natur III. *Hochmittelalter*, in: RITTER, J. und GRÜNDER, K. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, p. 452-3.

[42] Tanto em *Lect.* prol. n. 31 quanto em *Ord.* prol. n. 57, Scotus utiliza para "ato" ou "ação" a expressão *"forma"*. Esta designa especificamente a idéia de que o ato é *impresso* na potência receptiva relacionada.

[43] Comparar a potência receptiva com o ato que ela recebe significa, neste contexto, de acordo com FINKENZELLER, J., *op. cit*., p. 23, falar do intelecto segundo a sua capacidade de ser plenificado através do conhecimento.

[44] Em *Ordinatio* IV d. 43, q. 4, p. 850, n. 5, os dois termos de comparação são expostos de modo praticamente idêntico.

[45] Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 35, n. 57: "Ad quaestionem igitur respondeo, primo distinguendo quomodo aliquid dicatur supernaturale. Potentia enim receptiva comparatur ad actum quem recipit, vel ad agentem a quo recipit. Primo modo ipsa est potentia naturalis, vel violenta, vel neutra. Naturalis dicitur si naturaliter inclinetur, violenta si sit contra naturalem inclinationem passi, neutra si neque inclinetur naturaliter ad illam formam quam recipit neque ad oppositum".

oposto.[46] É inegável que, de acordo com *Ord.* prol. n. 57, (1), (2) e (3) são predicados da potência receptiva. Os predicados (1), (2) e (3), atribuídos à potência que recebe o ato, funcionam, aqui, como termos relacionais:[47] a potência receptiva é (1), (2) ou (3) em relação ao ato que recebe, isto é, por causa da relação estabelecida entre ela e o ato recebido.[48]

No termo de comparação (a), em que há três definições relacionais da potência receptiva, "não há nenhuma sobrenaturalidade",[49] "não cai em torno dela [da potência receptiva] a distinção entre naturalidade e sobrenaturalidade".[50] Nenhuma forma, impressa na potência receptiva, nesta relação faz com que dela se predique "sobrenatural":

- Se o intelecto possível, portanto, é comparado com um conteúdo proposicional atual qualquer em si que ele recebe (cf. *Ord.* prol. n. 60), *deste intelecto* se predica (1), (2) ou (3) em relação ao ato que ele recebe por um outro agente;

- Bem como, *do conteúdo proposicional*, predica-se (1), (2) ou (3) em relação ao intelecto no qual é impresso.

A relação entre potência receptiva e ato recebido é, portanto, em termos de (a), simétrica. O conhecimento teológico atual impresso não é sobrenatural ao intelecto possível, dado que este é naturalmente aperfeiçoado por todo e qualquer conhecimento e se inclina naturalmente a todo e qualquer conhecimento.[51] Julgo que isso, é

---

[46] Estas distinções de modos de recepção são inspiradas em Aristóteles; cf. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, III cap. 1, 1110*a*1-4, p. 54; idem, Vorlesung über Natur - Erster Halbband: Bücher I (Α)-IV(Δ), in: ZEKL, H. G. (Hrsg.), *Aristoteles' Physik*, IV cap. 8, 215*a*1-6, p. 186-7. Quanto à passagem específica da *Ética a Nicômaco*, cf. RAPP, C. Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit (III 1-7), in: HÖFFE, O. (Hrsg.), *Aristoteles – Die nikomachische Ethik*, p. 109-11, convém lembrar que Aristóteles, no Livro III, trata do "voluntário" e do "involuntário", bem como da "escolha". Os dois primeiros conceitos são abordados nos capítulos 1-3 do mesmo Livro, em que "involuntário" é aquilo que ocorre ou bem por "pressão" ou "violência" ou por "ignorância". Por "pressão" ou "violência", o agente é levado a uma ação cuja origem é externa a si, tal que ele em nada contribui para a ação.

[47] A expressão e o sentido dela são dados, aqui, por mim.

[48] Cf. as mesmas distinções, em termos de advérbios de modo, em *Lectura* prol. p. 1, q. un., p. 13, n. 31.

[49] Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 35, n. 57: "In hac autem comparatione nulla est supernaturalitas".

[50] Cf. *Lectura* prol. p. 1, q. un., p. 13, n. 31: "(...) – et sic non cadit circa eam distinctio naturalitatis et supernaturalitatis, sed sic cadit circa eam distinctio quae est per naturale, violentum et neutrum".

[51] Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 37, n. 60: "Ad propositum igitur applicando, dico quod comparando intellectum possibilem ad notitiam actualem in se nulla est sibi cognitio supernaturalis, quia intellectus possibils quacumque cognitione naturaliter perficitur et ad quamcumque cognitionem naturaliter inclinatur". Cf. também ibidem, p. 37, n. 59: "(...), ita quod circumscrebendo agens a quo fit non posset dici supernaturalis; posset autem dici naturalis, quia perficit naturaliter, comparando formam ad receptivum tantum".

claro, só pode ser dito (1) de todo conhecimento *verdadeiro* ou conhecimento *pura e simplesmente*, pois (2) falsidades – conteúdos proposicionais "violentos" à inclinação natural do intelecto – e proposições neutras – cujo valor de verdade não é ou não pode ser determinado pelo intelecto – não aperfeiçoam o intelecto. Por isso mesmo, todo conhecimento *próprio* sobre Deus e as pessoas da Trindade, em resumo, o conhecimento teológico mais elevado, a saber, a visão de Deus face-à-face, é, segundo o primeiro termo de comparação, natural.[52]

Em termos de (a), segundo Scotus, em *Lect.* prol. n. 32, nenhum conhecimento é sobrenatural, nem "a visão de Deus".[53] A colocação não é de todo clara: "*primo modo non est cognitio aliqua supernaturalis, nec visio Dei, (...)*", que poderia ser traduzida por "pelo primeiro modo, não há um conhecimento sobrenatural, e nem [há] visão de Deus". Embora a leitura anterior seja a mais natural, neste contexto,[54] a segunda tem boas justificativas. Com ela, está mais uma vez dito que o conhecimento necessário sobre Deus, que é recebido por meio de um agente determinado, jamais é sobrenatural *à potência receptiva*, mas natural, porque aperfeiçoa a natureza *como tal*. A potência receptiva pode recebê-lo porque existe entre ela e o ato recebido a "relação ontológica de aperfeiçoamento" definida como desejo natural da perfeição sobrenatural.[55] Mas, com isso, pela segunda leitura, não estaria dito que o conhecimento recebido naturalmente pela potência passiva, *no presente estado*, poderia ser – deve-se dizer, creio, *comumente* – a visão de Deus *"ut haec essentia"*. Esta ressalva surgiria ao mesmo tempo em que se assumiria que,

---

[52] Cf. FINKENZELLER, J. *op. cit.*, p. 23; *Lectura* prol. p. 1, q. un., p. 14, n. 34. Quanto à "controvérsia" mencionada em *Ordinatio* prol. p. 1, Scotus, como o grupo de filósofos, mas por razões bastante diferentes, admite certa naturalidade do fim sobrenatural, assim como, por razões suas, afirma, como o grupo de teólogos, a sobrenaturalidade do fim sobrenatural (cf. abaixo); cf. WOLTER, A. B., Introduction to "Duns Scotus on the necessity of revealed knowledge, Introduction and Translation of the Prologue of the Ordinatio of John Duns Scotus Part I". *Franciscan studies*, p. 237.

[53] Cf. *Lectura* prol. p. 1, q. un., p. 12, n. 32: "Primo modo non est cognitio aliqua supernaturalis, nec visio Dei, comparando potentiam tantum ad formam".

[54] Cf. também a tradução de Gérard Sondag, em Jean DUNS SCOT, Prologue de la *Lectura*, in: DUNS SCOT, *La théologie comme science pratique (Prologue de la Lectura)*, p. 152: "Si l'on rapporte la puissance réceptive uniquement à la forme qu'elle reçoit, alors, prise en ce sens, nulle connaissance n'est surnaturelle, pas même la vision de Dieu".

[55] Cf. WOLTER, A. B., Duns Scotus on the natural desire for the supernatural, in: ADAMS, M. M. (ed.), *The philosophical theology of John Duns Scotus*, p. 143-7; idem, Introduction, in: WOLTER, A. B. (ed.), *Duns Scotus on the will and morality*, p. 43.

agora, os conhecimentos necessários sobre Deus podem ser naturalmente recebidos. E não haveria, então, outra maneira de entendê-la senão sob a interpretação de que, também no primeiro modo, o objeto sobrenatural não é visto *como tal* e conhecido por um *conceito próprio* (cf. abaixo).

2.3 Em *Ord.* prol. n. 57, Scotus define o termo de comparação (b) como aquele em que a potência receptiva é comparada com o agente do qual recebe o ato.[56] Em *Lect.* prol. n. 31, menciona-se a comparação da potência receptiva com a forma que ela recebe, "enquanto" ou "na medida em que" (*"ut"*) a recebe de um determinado agente. Se a potência receptiva é *deste modo* comparada com a forma, então, pode-se dizer, ela é, *de algum modo*, comparada com o agente.[57] No caso de (b), portanto, não há problema algum em dizer também que a potência é comparada com o ato que ela recebe. Exige-se, contudo, que essa comparação não seja exclusiva com o ato que é impresso na potência, mas que se a estenda ao agente que faz com que o ato seja impresso. Se há uma comparação *de algum modo* com o agente, então, visto que do modo de agir de um agente não se pode usar as formas adverbiais "violentamente" (e "indiferentemente"), fala-se, também na linguagem de *Lect.* prol. n. 31, da distinção entre "natural" e "sobrenatural".[58]

Em (b), pode-se falar de "naturalidade" (*"naturalitas"*) e de "sobrenaturalidade" (*"supernaturalitas"*).[59] Fala-se de naturalidade do seguinte modo: na comparação entre a potência receptiva e um agente apto a realizar naturalmente nela um ato há naturalidade.[60] Ainda que no segundo modo Scotus use formas substantivas para definir duas relações da potência receptiva com um agente ontologicamente diferente a cada vez, o que isso quer dizer se assemelha,

---

[56] Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 35, n. 57: "Sed comparando receptivum ad agens a quo recipit formam, (...)".

[57] Cf. *Lectura* prol. p. 1 q. un., p. 13, n. 31: "Sed si comparatur ad formam quam recipit, ut recipit eam ab agente, et ita comparatur ad agens aliquo modo, (...)".

[58] Scotus menciona, é verdade, somente a inviabilidade de um agente agir "violentamente". Cf. ibidem: "(...), cum nullum agens agat violenter, tunc habet locum ista distinctio: naturale et supernaturale".

[59] Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 35, n. 57: "(...), tunc est naturalitas quando receptivum comparatur ad tale agens quod natum est naturaliter imprimere talem formam in tali passo, supernaturalitas autem quando comparatur ad agens quod non est naturaliter impressivum illius formae in illud passum".

[60] Cf. *Ordinatio* IV d. 43, q. 4, p. 850, n. 5: "(...), & quandoque passum habet ad vtramque similem inclinationem, & quandoque non: sed habet quandam inclinationem naturalem ad formam, quia naturaliter appetit perfici illa forma, non tamen habet inclinationem naturalem ad agens, vt scilicet naturaliter recipiat eam a tali agente".

supostamente, à expressão do termo de comparação (a). Em (b), quanto à naturalidade, predica-se "natural" da comparação ou relação entre a potência receptiva e um agente apto a realizar naturalmente um ato. Em *Lect.* prol. n. 31,[61] o uso preferencial do advérbio "naturalmente" ("*naturaliter*") depende tanto da natureza da potência receptiva quanto do agente que causa nela uma certa forma. Se a potência é capaz de receber a forma do agente relacionado, recebe-a, então, naturalmente. A potência receptiva é capaz de assim receber a forma porque o agente relacionado é em si capaz de causar somente naturalmente a recepção da forma. Fosse o agente incapaz de causar naturalmente a impressão da forma, não seria a potência receptiva, então, capaz de recebê-la naturalmente. A ordem da relação de recepção tem fundamento no agente capaz de causação natural. É por conseqüência da sua natureza que a potência é apta a receber de um determinado modo a forma impressa.

A sobrenaturalidade é dita semelhantemente: na comparação entre a potência receptiva e o agente que não é capaz de naturalmente imprimir nela um determinado ato ou uma determinada forma, há sobrenaturalidade. Em *Lect.* prol. n. 31, fala-se em "receber sobrenaturalmente", isto é, sempre que uma potência receptiva não é apta a receber a forma *do agente* naturalmente, recebe-a sobrenaturalmente.[62] A potência recebe assim uma determinada forma quando não é apta a receber naturalmente a forma *de um agente incapaz de agir nela de modo natural*. Como na recepção natural, a ordem da relação de recepção sobrenatural tem o seu fundamento no agente incapaz de causação natural em determinada potência, pois é por conseqüência da natureza deste que a potência é inapta a receber de modo natural a forma impressa. A definição de que o sobrenatural tem fundamento no agente que imprime uma determinada forma na potência receptiva foi chamada por Finkenzeller de "princípio geral da doutrina scotista do sobrenatural".[63]

Segundo a exposição acima, predica-se "natural" e "sobrenatural" do quê? Uma primeira interpretação consiste em apontar para o

---

[61] Cf. *Lectura* prol. p. 1, q. un., p. 13, n. 31: "Ideo si potentia nata est recipere actionem ab agente sive formam, illam actionem seu formam recipit naturaliter ab eo, et hoc quia illud agens natum est naturaliter causare illam, et per consequens potentia nata est illam ab eo recipere; (...)".
[62] Ibidem: "(...); et si non nata est recipere, non naturaliter recipit supernaturaliter".
[63] Cf. FINKENZELLER, J. *op. cit.*, p. 24.

sentido mais óbvio das distinções em (b), de acordo com o qual se predica "natural" e "sobrenatural" de uma comparação ou relação:

- (1) Na comparação "um agente capaz de agir naturalmente somente age numa potência receptiva" há naturalidade. Isso equivale a dizer: a relação "um agente capaz de agir naturalmente somente age numa potência receptiva" é natural.

- (2) Na comparação "um agente capaz de agir sobrenaturalmente somente age numa potência receptiva" há sobrenaturalidade. Isso equivale a dizer: a relação "um agente capaz de agir sobrenaturalmente somente age numa potência receptiva" é sobrenatural.

Em *Ord.* prol. n. 60, Scotus aplica as distinções sobre a noção de sobrenaturalidade em *Ord.* prol. n. 57 à idéia de um conhecimento sobrenatural.[64] O modo de pôr o conhecimento sobrenatural é aquilo que se procura, nesta *"solutio"*. Se a descrição anterior está correta, é correto então definir que se pode predicar "sobrenatural" daquele conhecimento que é o resultado de uma relação sobrenatural – tem-se conhecimento (em especial *da fé*) de certo conteúdo proposicional – ou daquele conhecimento que é o processo de obtenção mesmo de informação ou a própria relação sobrenatural exposta. Isso equivale a dizer: um conhecimento é sobrenatural se e somente se ele é gerado por um agente incapaz de mover naturalmente o intelecto possível a tal conhecimento.[65]

2.4 A distinção entre os termos de comparação (a) e (b) depende de como cada um é definido segundo uma *"causa per se"*, entendida de modo que, se *A* é a "causa por si" do efeito *B*, estando a causa *A* presente, o efeito *B* se segue, ainda que todo outro fator causal seja excluído ou modificado.[66] Enquanto a causa *"per accidens"* efetiva

---

[64] Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 37, n. 60: "Sed secundo modo loquendo, sic est supernaturalis quae generatur ab aliquo agente quod non est natum movere intellectum possibilem ad talem cognitionem naturaliter".

[65] Cf. *Lectura* prol. p. 1, q. un., p. 13, n. 31: "Nam potentia comparata ad formam quae eam recipit, naturaliter perficit illam et recipit, nec secundum hoc attenditur aliqua supernaturalitas; tamen respectu agentis potest dici supernaturalis. Unde si non potest imprimi cognitio ab intellectu agente et obiecto, est supernaturalitas, (...)".

[66] Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 36, n. 59: "Sed solutio rationabilis apparet, quia illud est per se causa alicuius, quo posito, circumscripto vel variato quocumque alio, sequitur effectus. Nunc autem licet forma contra quam inclinatur receptivum non inducatur nisi per agens violentans passum, nec agens supernaturale agat supernaturaliter nisi inducendo formam, tamen per se ratio 'violenti' est ex habitudine passi ad formam, et per se ratio 'supernaturalis' est ex habitudine passi ad agens". Cf. ARISTOTELES, Vorlesung über Natur - Erster Halbband: Bücher I (A)-IV(Δ), in: ZEKL, H. G. (Hrsg.), *op. cit.*, II cap. 3,

algo que é acidental à sua essência, a causa *"per se"* causa em virtude da sua própria natureza. Assim, a "razão por si" de "violento" está na "relação" (*"habitudo"*) da potência que sofre a ação com a forma introduzida. "Violento" só pode ser predicado do termo de comparação (a). A "razão por si" de "sobrenatural" está na "relação" (*"habitudo"*) da potência que sofre a ação com o agente. "Sobrenatural" só pode ser predicado do termo de comparação (b). A definição do termo equívoco "natural" em oposição a "violento", em *Ord.* IV d. 43 q. 4 n. 4, expõe o limite do uso desses predicados. Na comparação com "natural", "violento" é aplicado não a um princípio ativo, mas só a um princípio passivo e ao que sofre a ação. É contra a descrição semântica da ação de um agente que ele aja violentamente, dado que todo agente age segundo a sua forma natural e a sua inclinação.[67] Reaparece, pois, a definição implícita nas distinções em termos de (a). *"Violentia"* é sempre uma impressão ou ação *natural ao agente como tal*, mas *contra a inclinação do princípio receptivo* violentado. A forma induzida é ontologicamente contrária à perfeição natural do receptivo. Uma potência sofre violentamente uma ação quando ao seu oposto, com respeito ao qual é realizada a violência, tal potência se inclina naturalmente, assim como pelo oposto sofre naturalmente a ação, quando se inclina àquele naturalmente.[68]

Pode-se exemplificar o modo como "violência" é condição *do que sofre a ação*: suponha-se que alguém toma *violentamente* a minha mão e bate em algo no qual *não quero* bater. Por causa disso, não ajo violentamente, mas somente sofro a ação violentamente. A razão disso é que, com respeito à "batida" (*"percussio"*), não ajo mais do que a pedra, na qual bate a minha mão. Ora, dado que com respeito a todo agir o princípio de agir é interno ao agente, e dado que este princípio não se verifica em tal mão que bate em algo, sempre que ela é movida por um outro agente para bater em algo, o princípio ativo está fora dela. O princípio ativo deve ser, de qualquer modo, interno ao agente que pega a minha mão e a faz bater em algo. Portanto, a violência só pode ser uma condição do princípio passivo.[69]

195*a*25-195*b*25, p. 66-69; idem, Metaphysik - Erster Halbband (Bücher I(A) - VI (E)), in: SEIDL, H. (Hrsg.), *Aristoteles' Metaphysik*, cap. 2, 1013*b*29-1014*a*6, p. 182-5.

[67] Cf. *Ordinatio* IV d. 43, q. 4, p. 849, n. 4.

[68] *Ibidem*.

[69] *Ibidem*. Além de o princípio passivo poder sofrer naturalmente ou violentamente uma ação, de acordo com a correspondência à sua inclinação natural ou não, é possível, cf. ibidem, descrever um terceiro

A consistência das distinções em *Ord.* prol. n. 57 pode ser, então, exposta assim:[70]

- Se *a* é a potência receptiva do ato e *b* é uma forma receptível contrária à inclinação de *a*, então entre *a* e *b* pode haver somente a relação *R*, isto é, *aRb* significa que a potência receptiva *a* é violenta em relação à ação *b*.[71] A relação é, como já foi visto, simétrica. Aqui, *a* e *b*, relacionados, são a causa essencial de predicar-se "violento". O modo como é descrita a relação *aRb* independe de como se descreve o agente que imprime certa forma em *a*. A comparação *aRb* diz respeito apenas à potência receptiva e ao ato recebido.

Portanto:

- Se um agente *c* não-naturalmente ativo introduz a forma *b* na potência *a*, tem-se *aRb*.

- Se um agente *d* naturalmente ativo introduz a forma *b* na potência *a*, tem-se *aRb*.[72]

Considere-se agora que o agente *c* se relaciona com *a* tal que a relação estabelecida *cRa* significa que somente *c* transmuta *a*, isto é, tal que um agente *d* não realiza nenhuma preparação para que o agente *c* possa imprimir em *a* uma forma determinada. Deste modo:

- Se *cRa*, *então e somente então* pode-se dizer que toda e qualquer forma que *c* introduz em *a* é sobrenatural à mesma potência receptiva *a*. Seja essa forma *b2*. A relação entre a potência receptiva e a forma introduzida é simétrica e, portanto, a potência receptiva *a* que recebe a forma *b2* introduzida por *c* é sobrenatural em relação à forma *b2*.

Disso parece ser possível entender o seguinte:

- Se *c* é um agente sobrenatural[73] e introduz em *a* ou a forma *b2'* (natural), ou *b2''* (violenta) ou *b2'''* (neutra), ocorrendo a comparação de *a* com a *b2'*, ou *b2''* ou *b2'''* na medida em que recebe uma delas

---

modo, um *"medius modus"*, que está entre a potência passiva natural e a passiva violenta, ou seja, a potência passiva neutra.

[70] Cf. ainda *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 36, n. 59: "Probatur, quia passo et forma manentibus in sua ratione (puta quod forma sit receptibilis, contra tamen inclinationem passi), quomodocumque varietur agens, passum violenter recipi; similiter, passo et agente sic se habentibus quod solum agens non naturaliter activum transmutet passum (solum, inquam, ita quod agens naturale non disponat), quamcumque formam inducet erit supernaturalis respectu passi".

[71] Ou, o que resulta no mesmo, que a potência receptiva *a* recebe violentamente a ação *b*.

[72] Refiro-me aos agentes não-naturalmente ativo e naturalmente ativo antes definidos, na descrição do termo de comparação (b).

[73] Isto é, incapaz de agir na respectiva potência receptiva senão de modo não-natural.

por *c*, e de modo algum a comparação de *a* com *b2'*, *b2''* ou *b2'''* *sem* a cláusula "na medida em que é imprimida pelo agente sobrenatural",

- *Então e somente então* pode ser dito: porque *cRa*, a forma ou a ação é sobrenatural com respeito à potência receptiva.

Nessa exposição, o fundamento ou termo absoluto do conhecimento sobrenatural, ou de uma relação específica do agente sobrenatural para com determinados entes finitos, é o próprio agente sobrenatural.[74] Tal relação (ou o conhecimento sobrenatural *como relação*) é assimétrica,[75] e o termo não-absoluto da relação é o ente finito relacionado a Deus ou ao agente sobrenatural.[76] O próprio conhecimento sobrenatural poderia ser descrito como uma relação, como a relação assimétrica "sobrenaturalizar" – cuja relação inversa é "ser sobrenaturalizado", em que *"$xRy \supset \neg(yRx)$"*. Em todo e qualquer caso de conhecimento sobrenatural, creio que se pode assumir, ademais, que "sobrenatural" é uma propriedade real de um (único) agente, e de fato (cf. abaixo sob 3.1) uma propriedade essencial e absoluta. *A partir disso*, "sobrenatural" pode ser predicado de uma relação ou de um conhecimento, de uma forma e mesmo de uma verdade ou de um conteúdo *sobre o agente sobrenatural*. Dada essa confirmação das distinções segundos os termos de comparação (a) e (b) em *Ord.* Prol. n. 57,[77] textualmente um conceito permanece vago: o que se quer dizer com "o agente que não é capaz de naturalmente imprimir na potência passiva uma certa forma", de modo que causa a relação de sobrenaturalidade entre si e a mesma potência?

3. – Agente sobrenatural e revelação

3.1 A interpretação do conceito de "agente naturalmente incapaz de impressão", com base em *Ord.* prol. n. 60-61, segundo a qual a incapacidade natural de um agente em imprimir uma forma na potência receptiva significa que ele não pode realizar, naquela, tal ação por meio da representação de uma imagem sensível, intui de modo insuficiente o que Scotus diz em *Ord.* prol. n. 57. O que precisa

[74] Cf. também *Ordinatio* I d. 8, p. 1, q. 3, p. 176, n. 54.
[75] Cf. também *Ordinatio* I d. 30, q. 1-2, p. 181-2. 196-7, n. 31. 60.
[76] Cf. também *Ordinatio* I d. 8, p. 1, q. 3, p. 174-5, n. 52. Toda relação de Deus para com as criaturas é somente uma forma de *"relatio rationis"*. Cf. SCHÖNBERGER, R., *Relation als Vergleich*, p. 158s.; KING, P., Scotus on metaphysics, in: WILLIAMS, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, p. 36-8.
[77] Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 35-7, n. 58-59.

ser reconhecido como conteúdo de *Ord.* prol. n. 61, para a definição do agente "sobrenatural",[78] é que ali se considera a possibilidade de se obter – a modo de recepção – o conhecimento de conteúdos sobrenaturais *como tais*, no presente estado, levando em conta *as condições de atividade do intelecto*.

É evidente que as definições dos agentes, em *Ord.* prol. n. 57, dizem respeito a princípios ativos da intelecção, precisamente aos princípios ativos extrínsecos, isto é, os objetos. O objeto atua, seja em si, seja na espécie inteligível, junto com o princípio ativo da alma cognoscente, como co-causa parcial da ação intelectiva. É a distinção entre o modo de co-causação, ou seja, de impressão natural e não-natural de objetos, que origina a diferença entre conhecimento natural e sobrenatural. Para ambos os conhecimentos, a impressão é uma condição necessária. O objeto que a efetiva, porém, e, daí, ele ordenadamente com a co-causa que é o intelecto, está ordenado naturalmente ou não-naturalmente ao efeito.

Objetos naturalmente capazes de co-causar uma intelecção são objetos que movem naturalmente o intelecto como princípio natural da intelecção. Se a causalidade do objeto é natural, como é sempre a do intelecto, a intelecção segue necessariamente, *"per modum naturae"*. Considerando-se que, nas condições *presentes* de atuação do intelecto, o primeiro objeto adequado deste é a *"quiditas rei materialis"*, estando ali incluído essencial ou virtualmente o *"ens"* comuníssimo que move o intelecto e que, por abstração, é apreensível pelo intelecto enquanto "um determinado uno inteligível" ou "um uno inteligível em si" e que é condição de possibilidade da metafísica,[79] deve ainda ser acrescentado o seguinte: em toda e qualquer condição, mesmo nas condições *ideais* da atividade do intelecto, o objeto natural adequado deste é sempre "qualquer ser limitado ou finito".[80] O intelecto pode, considerado na sua natureza, conhecer naturalmente *qualquer* ser criado e finito, seja de modo abstrativo ou de modo intuitivo, ainda

[78] No contexto da solução da questão única da Primeira Parte do Prólogo, a expressão "agente sobrenatural" (*"agens supernaturale"*) aparece, pela primeira vez, em *Ord.* prol. n. 59.

[79] Cf. *Ordinatio* I d. 3, p. 1, q. 3, p. 76-7, n. 123-124. Cf. HONNEFELDER, L., *Duns Scotus*, p. 29-31.

[80] Cf. WOLTER, A. B., Duns Scotus on the natural desire for the supernatural, in: ADAMS, M. M. (ed.), *op. cit*., p. 137. Cf. LYCHETUS, F., Commentarius, In: DUNS SCOTUS, Johannes. *Opera omnia* V.1, p. 26, n. 63: "Et agens naturale, pro nunc, est omne aliud a Deo: & per consequens omnis perfectio, quae subest causalitati agentis naturalis, dicitur naturalis, vt ly naturale distinguitur contra supernaturale". Cf. *Quaestiones quodlibetales* q. 14, n. 11.

que a ação divina, de acordo com a ordem natural que ela como primeira causa contingentemente estabelece, seja o pressuposto metafísico permanente que coopera com as co-causas "intelecto" e "objeto".

A definição que segue está consistentemente dada em *Quodlibet* 14, de Scotus: a essência divina *"ut haec"* não é, em estado de condições algum, nem de modo próprio e imediato naturalmente obtível nem o objeto natural adequado, que motiva a atividade do intelecto humano.[81] Ela só o é do próprio intelecto divino. O conhecimento próprio e imediato de um objeto exige a sua presença na sua razão própria como objeto (*"propria ratio obiecti"*). Numa intelecção intuitiva, o objeto está presente em sua existência e atualidade ao intelecto, segundo a razão própria; se a intelecção é abstrativa, o objeto está presente representado na sua inteligibilidade própria numa espécie inteligível.[82] Ao intelecto de todo ente finito, porém, Deus se faz presente *"sub propria ratione divinitatis"* apenas se o quiser. Ele é um objeto voluntário.[83] A essência divina não está ordenada naturalmente a agir como causa parcial com o intelecto agente de *qualquer* criatura.[84]

---

[81] Cf. WOLTER, A. B. Duns Scotus on the natural desire for the supernatural, in: Marilyn McCord ADAMS (ed.), op. cit., p. 137; BONANSEA, B. M., Scotus and Aquinas on the human mind's ability to know God, in: *Homo et mundus*, p. 236-7; BOULNOIS, O., *Duns Scot, la rigueur de la charité*, p. 44. Cf. John DUNS SCOTUS, *God and the creatures - The Quodlibetal Questions*, q. 14, p. 324-5, n. 10.

[82] Ibidem.

[83] Ibidem, p. 325. Cf. VILLAMONTE, A., Busqueda de Dios en el dinamismo de la voluntad segun J. Duns Escoto, in: BÉRUBÉ, C. (ed.), *Regnum hominis et regnum Dei*, p. 78-80. Cf. TODISCO, O., *Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scoto*, p. 248-50. Cf. *Ordinatio* IV d. 49, q. 11, p. 561, n. 12: "Ad aliud dicendum, quod cuilibet potentiae passiuae correspondet actiua; verum est, non tamen in natura creata, etiam secundum Philosophum, vt patet, quia potentia receptiua est in corpore ad animam intellectiuam, tamen tota natura creata non posset eam inducere: ponit tamen Philosophus aliter, quam nos, quoad hoc, quod posuit potentiam in natura, Deum, scilicet naturali necessitate agentem, sed nos bene ponimus in toto ente cuilibet potentiae passiuae bene correspondet potentiam actiuam, non tamen actiua illa est naturalis, sicut passiua: imo nunquam est naturalis in primo ente ad extra, sed semper voluntaria".

[84] Cf. *Ordinatio* I d. 3, p. 1, q. 1-2, p. 39, n. 57: "Est ergo alia ratio huius conclusionis, videlicet quod Deus ut haec essentia in se, non cognoscitur naturaliter a nobis, quia sub ratione talis cognoscibilis est obiectum voluntarium, non naturale, nisi respectu sui intellectus tantum. Et ideo a nullo intellectu creato potest sub ratione huius essentiae ut haec est naturaliter cognosci, nec aliqua essentia naturaliter cognoscibilis a nobis sufficienter ostendit hanc essentiam ut haec, nec per similitudinem univocationis nec imitationis. Univocatio enim non est nisi in generalibus rationibus; imitatio etiam deficit, quia imperfecta, quia creatura imperfecte eum imitatur". Cf. OSTDIEK, G., Faith, language, and theological discourse about God in Duns Scotus, in: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, p. 582; TODISCO, O., Dio "ut ens infinitum" e "ut haec essentia" oggeto primo della teologia scotista, in: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, p. 612-3.

O conhecimento intuitivo de Deus, por exemplo, é necessário à visão beatífica, mas a ação de Deus como princípio ativo extrínseco é, naquele caso, um ato livre da vontade. A visão beatífica é pura e verdadeiramente sobrenatural porque transcende a causalidade de todo e qualquer outro objeto como princípio ativo extrínseco, diferindo mesmo da causalidade da essência divina para com o intelecto divino. Na visão beatífica, o que motiva o intelecto humano não é a essência divina, mas a sua vontade, que não é *realmente* diferente da essência.[85] Com isso, atinge-se uma outra "idéia básica da doutrina scotista do sobrenatural":[86] a essência divina sempre só poderá ser conhecida de modo sobrenatural.[87]

A "voluntariedade" do objeto é, pois, central ao conceito de causação "sobrenatural". Isso porque, no caso de verdades sobre Deus, a "voluntariedade" é "estrita", e a causação sobrenatural tem de ser entendida como causação "estritamente voluntária": aquele objeto-agente voluntário *só se faz conhecido* para além de si se assim o quiser, e isso não pode ser afirmado de outros objetos-agentes voluntários, como o ser humano. Esse é o único modo concebível segundo o qual um ente *de si necessário* e *infinito*, cujas relações com o criado finito são *"ad extra"* e contingentes (segundo autodeterminação *da vontade* e *indeterminismo* de possibilidades), se relaciona com o mesmo ente criado finito. Em se tratando de Deus ou do ente infinito, "sobrenatural" será tanto o predicado real e a propriedade absoluta de um ente ontologicamente "além" quanto expressivo da sua voluntariedade estrita face às relações causais que estabelece. Dado que um ente necessário e infinito que causa *"ad extra"* e é, pois, um objeto estritamente voluntário é conhecível por demonstração *"a posteriori"*,[88] o "sobrenatural" como "ontologicamente necessário e infinito e causalmente estritamente voluntário" é um sentido filosoficamente acessível de uma noção respectiva a Deus e às proposições teológicas sobre a sua natureza e vontade.

3.2 Até aqui, Scotus estabeleceu exclusivamente que conhecimentos podem ser chamados de sobrenaturais à potência

---

[85] Cf. *Quaestiones quodlibetales* q. 14, n. 10-11.

[86] Cf. ARMELLADA, B. de., La gracia, misterio de libertad - El "sobrenatural" en el beato Escoto y en la escuela franciscana, p. 50. Cf. Lectura I d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 45. 89-90; Quaestiones quodlibetales q. 14, n. 5. 36-46. 63-64.

[87] Cf. Quaestiones quodlibetales q. 14, n. 11. 18-19.

[88] Cf. Ordinatio I d. 2, p. 1, q. 1-2, p. 174-215, n. 74-147. Cf. CROSS, R., op. cit., p. 14-28.

receptiva porque são transmitidos a ela por meio de um agente sobrenatural – e não por causa do conteúdo de tais conhecimentos. A idéia de conhecimentos necessários, que precisam por causa do seu conteúdo ser transmitidos de modo sobrenatural, do contrário não podem ser conhecidos, volta agora a receber atenção. Creio que, para Scotus, em *Ord.* prol. n. 61-62, tão importante quanto a especificação de quais conhecimentos sobrenaturais têm necessariamente de ser transmitidos pelo agente sobrenatural – e é isso que quero dizer com conhecimentos sobrenaturais *como tais* – é a especificação de quão possível e, portanto, quão real é o conhecimento da verdade sobrenatural *como tal*. É evidente que, segundo as definições de *Ord.* prol. n. 57, um conhecimento, sendo sobrenatural porque é transmitido pelo agente sobrenatural, não é necessariamente sobrenatural *como tal*, sem levar em consideração a natureza do agente.

O ponto de vista aristotélico conceberia, em conformidade com o termo de comparação (b), no tocante à noção de naturalidade, que somente o intelecto agente e a "imagem sensível" do objeto são os princípios ativos e as co-causas ativas parciais que movem naturalmente o intelecto possível ao conhecimento.[89] Para Aristóteles, somente o conhecimento impresso por tais agentes é "natural", e isso de dois modos: da parte da potência receptiva e da parte do que imprime.[90] O teólogo afirma que há conhecimentos necessários não obtíveis por meio da impressão causada por tais agentes *naturais*.[91] Mas, qual é o conhecimento necessário só obtível pela impressão da forma no intelecto possível, via agente *sobrenatural*? "É um conhecimento de complexos ou de incomplexos?".92

De acordo com *Ord.* prol. n. 61, é em virtude dos princípios naturais mencionados que pode ser obtido todo conhecimento do "incomplexo" ("*incomplexum*"), que, *segundo a lei comum*, é obtido

[89] Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 37, n. 61: "Pro statu autem isto, secundum Philosophum, intellectus possibilis natus est moveri ad cognitionem ab intellectu agente et phantasmate, igitur sola illa cognitio est ei naturalis quae ab istis agentibus imprimitur".

[90] Cf. *Lectura* prol. p. 1, q. un., p. 15, n. 34: "Si autem imprimatur cognitio ab intellectu agente et obiecto, est naturalis utroque modo: et ex parte recipientis et imprimentis".

[91] Ibidem, p. 14, n. 32: "Sed multorum cognitio est necessaria quam non possunt illa duo imprimere in intellectum possibilem; igitur etc.".

[92] *Ibidem*, n. 33: "Sed tunc quaero: quae est illa cognitio supernaturalis necessaria? vel est cognitio complexorum vel incomplexorum?".

pelo peregrino.[93] Um *"incomplexum"* é um conceito simples, originado da primeira atividade do intelecto, a "simples apreensão" (*"simplex apprehensio"*). A simples apreensão consiste numa operação mental ou ato não-judicativo, cuja expressões internas podem ser *"conceptus"*, *"similitudo rei"*, *"passiones animae"*, etc., e cujas expressões externas podem ser *"vox"*, *"nomen"*, *"verbum"*. Tanto as expressões internas quanto as externas são chamadas de *"termini incomplexi"*.[94] Através desses elementos primeiros e simples, origina-se o processo atual natural do conhecimento complexo ou judicativo. O conhecimento do incomplexo é ainda "não ligado", o que o diferencia do resultado da segunda atividade do intelecto, isto é, o juízo. Seja *"compositio"* ou *"divisio"*, o resultado mental e externo do juízo é uma proposição, ou seja, uma *"enuntiatio"* ou um *"complexum"*,[95] no qual dois ou mais *"incomplexa"* são conjugados, podendo servir de premissa no "raciocínio discursivo" (*"discursus"*), mental ou verbal.[96]

Aparentemente, com "todo conhecimento do incomplexo que, segundo a lei comum, é obtido pelo peregrino" Scotus quer dizer todo conceito simples dos objetos não-sensíveis, a partir da simples apreensão. A terminologia em *Ord.* prol. n. 61-62 sugere, ademais, que Scotus analisa o caráter sobrenatural *do objeto da fé* conhecido pela fé, daí o objeto sobrenatural e o conteúdo sobrenatural do conhecimento teológico. Sobre a natureza do artigo de fé, tema discutido na distinção 24 do Livro III dos comentários aos *Livros das Sentenças*, Nuchelmans resumiu teorias que o definem como *"articulus est res"*, em que a *"res"* consiste num incomplexo, cujo conhecimento não envolve predicação, e teorias que o definem como *"enuntiabile"* ou *"complexum"*, cujo valor de verdade é objeto de um

[93] Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 37, n. 61: "Virtute autem istorum potest haberi omnis cognitio incomplexi quae secundum legem communem habetur a viatore, sicut patet in instantia contra rationem tertiam principalem".

[94] Cf. OSTDIEK, G., Faith, language, and theological discourse about God in Duns Scotus, op. cit., p. 604. Cf. também MARMO, C., Ontology and semantics in the logic of Duns Scotus, in: ECO, U. and MARMO, C. (eds.), *On the Medieval theory of signs*, p. 161-4; PERLER, D., Duns Scotus's philosophy of language, in: WILLIAMS, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, p. 163s.

[95] Cf. DUNS SCOTUS, *Primum librum Perihermeneias quaestiones* q. 1, p. 186, n. 1.

[96] Cf. OSTDIEK, G., Faith, language, and theological discourse about God in Duns Scotus, op. cit., p. 604. Cf. DUNS SCOTUS, *Primum librum Perihermeneias quaestiones*, q. 1, p. 186, n. 2.

assentimento, isto é, cujo conhecimento é predicativo.[97] Assim, o par de conceitos "*complexum*"-"*incomplexum*" se relaciona à pergunta pelo objeto judicativo do ato da fé. É este objeto "algo no mundo" que não é afetado pela concepção humana, na medida em que esta "contém necessariamente uma cópula e um dado temporal"? É este objeto uma "*propositio*", "na forma de um acusativo com infinito"?[98] Scotus se situa *neste* caso.[99]

Lembra-se, então, que na resposta à instância contra a terceira razão principal scotista a favor da necessidade do conhecimento revelado (cf. *Ord.* prol. n. 42-48), em que se trata do conhecimento do fim próprio do ser humano segundo as suas propriedades próprias, o conhecimento do incomplexo *não-sensível*, obtível *agora*, não é *distinto* (ou: *como tal*).[100] Segundo Lychetus, "a partir disso fica manifesto que, no presente estado, nem por via natural, nem sobrenatural (falando de lei comum), temos conhecimento incomplexo distinto de alguma substância; e tampouco das substâncias separadas, nem da matéria prima, nem de algum singular, sob a razão de singularidade".[101] Dado que, no presente estado, se conhece conceitualmente apenas o que essencial ou virtualmente está incluído

---

[97] Cf. NUCHELMANS, G., *Theories of proposition*, p. 174-5. Nas disputas teológicas afins, no século 13, os termos *"enuntiatio"* e *"complexum"* são intercambiáveis.

[98] Cf. NUCHELMANS, G., Proposition, in: RITTER, J. und GRÜNDER, K. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, p. 1512; idem, *Theories of proposition*, p. 177-85.

[99] Além de ser concepção de fundo na discussão em torno do objeto judicativo do ato da fé, *"complexum"* se insere na discussão mais ampla sobre o objeto do conhecimento ou mesmo dos vários tipos de atitudes epistêmicas. Em *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 113-4, n. 170, Scotus deixa evidente que a forma do primeiro sujeito/objeto do hábito do conhecimento científico é tal que ele é um *"complexum"*, sendo, portanto, apreendido numa *"complexa apprehensio"*. Aqui, convém apontar para os debates no século 14 acerca do caráter proposicional do objeto da ciência (=da conclusão de uma demonstração). Neles, encontram-se em primeiro plano questões lógico-ontológicas como aquela acerca do *significado* do que é conhecido através de uma proposição. Tais questões são encontradas notadamente nos *"loci"* acerca do objeto e do caráter epsitemológico da teologia. Cf. PERLER,D., Einleitung, in: PERLER, D. (Hrsg.), *Satztheorien - Texte zur Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie im 14. Jahrhundert*, p. 30s. 35s. 43-5. Cf. também idem, *Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert*, p. 287s. Cf. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Opera Theologica I*, *Ordinatio* prol. q. 1, p. 5-6. Cf. também WEIDEMANN, H., Sache, Satz und Sachverhalt: Zur Diskussion über das Objekt des Wissens im Spätmittelalter, in: *Vivarium*, p. 129. 134-5. Cf. ainda PICH, R. H. *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, Capítulo V, sob 5.5.

[100] Cf. PICH, R. H., William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: primeira consideração, *op. cit*., p. 196-208.

[101] Cf. LYCHETUS, F., Commentarius, *op. cit*., p. 27, n. 65: "Ex hoc apparet quod pro statu isto, nec via naturali, nec supernaturali, (loquendo de communi lege) habemus notitiam incomplexam, distinctam, de aliqua substantia; nec de substantiis separatis; nec de materia prima; nec de aliquo singulari, sub ratione singularitatis: (...)".

nos objetos sensíveis,[102] é evidente que as substâncias imateriais não são os agentes que movem, de lei comum, o intelecto possível ao conhecimento de si mesmas.[103] Se este é o caso, por meio da revelação comum o ser humano só pode alcançar, de início, um "conhecimento conceitual" *natural* de Deus.[104] Na revelação comum *de verdades complexas*, faz-se uso somente de conceitos simples que podem ser, agora, naturalmente conhecidos.[105] Nem mesmo a fé no que é revelado é a razão do *conhecimento* dos *termos* de uma verdade complexa, mas pressupõe o *conhecimento natural* deles.[106] Scotus admite que Deus, por meio de uma *revelação especial*, pode causar o conhecimento sobrenatural distinto de um incomplexo,[107] dos incomplexos recém mencionados, como de Deus sob razão própria,[108] como talvez (*Lect.* prol. n. 33) o apóstolo Paulo tenha experimentado, num enlevamento. De lei comum, porém, o conhecimento sobrenatural revelado ou transmitido pelo agente sobrenatural – seja de que conteúdo for – só pode pressupor *conceitos naturais*.

Scotus especifica, pois, as condições de apreensão do conhecimento sobrenatural trazido pela revelação comum, cujo fato, segundo Ostdiek, está para Scotus "ao menos implicitamente dado", nas duas primeiras partes do Prólogo, e que está "radicalmente contida na sagrada Escritura".[109] O que nesta e a partir desta revelação é

---

102 Ibidem.

103 Ibidem. Tendo sido circunscrita a origem do conhecimento dos incomplexos, Lychetus fala semelhantemente acerca do papel dos agentes naturais no tocante ao conhecimento dos complexos; cf. ibidem.

104 Cf. OSTDIEK, G., Faith, language, and theological discourse about God in Duns Scotus, op. cit., p. 583s.

105 Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 138, n. 205. Sobre os conceitos comuns a Deus e às criaturas, que são os conceitos naturalmente obtíveis sobre Deus pelo ser humano, cf. *Ordinatio* I d. 3, p. 1, q. 1-2, p. 26-7, n. 39; *Ordinatio* I d. 8, p.1, q. 3, p. 184-5, n. 70. Cf. MANN, W. E.,Duns Scotus on natural and supernatural knowledge of God, in: WILLIAMS, T. (ed.), op. cit., p. 239-52; PICH, R. H. William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: primeira consideração, *op. cit*., p. 208-14.

106 Cf. *Quaestiones quodlibetales* q. 14, p. 350, n. 4.

107 Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 37-8, n. 61: "Et ideo licet Deus possit per revelationem specialem cognitionem alicuius incomplexi causare, sicut in raptu, non tamen talis cognitio supernaturalis est necesaria de lege communi".

108 Cf. LYCHETUS, F., Commentarius, *op. cit*., p. 27, n. 65b.

109 Cf. OSTDIEK, G., Faith, language, and theological discourse about God in Duns Scotus, *op. cit*., p. 582-3, nota 33. O conceito scotista de "revelação comum" não deve ser confundido com o conceito moderno de "revelação geral", em que Deus se revela em eventos gerais, perceptíveis a todos os seres racionais, como o mundo e a sua ordem. Tampouco o conceito moderno de "revelação especial" é o mesmo que "revelação especial" para Scotus, segundo o qual, neste caso, Deus se revela como tal a

conhecido, é conhecido *sob a pressuposição das condições noéticas aristotélicas*. O conhecimento sobrenatural do não-sensível incomplexo, originado por uma revelação especial, é diferenciado. Porém, ele, como tal, não é, segundo a revelação comum, necessário. Scotus deixa dito que o conhecimento sobrenatural *necessário* do incomplexo "Deus", transmitido *na revelação comum*, basta como conhecimento sobrenatural *necessário* de tal incomplexo.

Se o "conhecimento conceitual" empregado na revelação comum é acessível ao ser humano, não está dito que o "conhecimento proposicional" de Deus também o seja.[110] Na verdade, não o é, mesmo fazendo uso de conceitos naturais, *que podem sempre ser objeto do pensamento*. Quanto ao conhecimento "de verdades complexas" ("*de complexis veritatibus*"), alega-se, como foi mostrado nas exposições racionais (cf. *Ord.* prol. n. 42-48), que, somente com os princípios ativos naturais mencionados, muitas verdades complexas ("*complexiones*") cujo conhecimento é necessário ao ser humano permanecerão desconhecidas e neutras ao intelecto.[111] Os conceitos que o intelecto forma sobre Deus, a partir de conceitos abstraídos dos objetos sensíveis e purificados de toda imperfeição, não são causados naturalmente por Deus mesmo, em si ou numa espécie inteligível: a junção dos mesmos – como em "Deus é trino" e "O Filho de Deus se encarnou" – não tem como produzir evidência a partir dos termos.[112] Para assentir *a essas proposições* se faz necessária a ação do agente sobrenatural suplente (cf. *Ord.* prol. n. 63). Até aqui, para a obtenção do conhecimento sobrenatural, mesmo sobre o objeto sobrenatural, era necessário um *agente sobrenatural*. Afirma-se, agora, que um ato daquele agente produziria representações proposicionais que

---

algum ser humano em particular. No sentido moderno, "revelação especial" é tomada como Deus se revelando em eventos históricos particulares, como no Deus encarnado, Jesus Cristo, que tanto mostra algo da natureza de Deus quanto era Deus mesmo. Semelhantemente, é em Cristo, aos profetas e aos apóstolos que Deus revela proposições, oralmente comunicadas e depois escritas, cuja base de assentimento tem de ser a autoridade do que revela. Cf. Richard SWINBURNE, Revelation, in: CRAIG, E. (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, p. 297s.; HACKETT, S. C., *The reconstruction of the Christian revelation claim*, p. 80-3. 162-77. 181-253.

110 Cf. OSTDIEK, G., Faith, language, and theological discourse about God in Duns Scotus, op. cit., p. 586.

111 Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 37-8, n. 62: "De complexis autem veritatibus secus est, quia, sicut ostensum est per tres primas rationes contra primam opinionem adductas, posita tota actione intellectus agentis et phantasmatum, multae complexiones remanebunt nobis ignotae et nobis neutrae quarum cognitio est nobis necessaria". Cf. PICH, R. H., William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: primeira consideração, *op. cit.*, p. 191-5. 206-8. 214-8.

112 Cf. *Ordinatio* III d. 23, q. un., p. 465, n. 9.

permaneceriam neutras ou desconhecidas. Porém, é um dado teológico que *é necessário conhecê-las*. Portanto, para o conhecimento sobrenatural é preciso, além do agente sobrenatural *em si*, o agente sobrenatural *para causar o assentimento*. Por isso mesmo, o *agente sobrenatural suplente* e a *revelação* são necessários ao assentimento.[113] Tem-se, assim, um desdobramento do primeiro sentido de causação de um conhecimento sobrenatural e de sobrenaturalidade em geral.

O objeto voluntário-sobrenatural ao conhecimento humano é somente Deus, razão pela qual só ele pode se revelar para substituir o objeto sobrenatural em si, de modo que se torna possível assentir às verdades reveladas *sobre aquele*.[114] É necessário que o conhecimento *de proposições sobre as substâncias imateriais*, neutras ao intelecto, no presente estado, seja transmitido sobrenaturalmente,[115] *numa revelação* – comum.[116] O que torna necessária uma transmissão sobrenatural, no caso de tais proposições, é o seguinte:[117]

- Ninguém pôde chegar naturalmente ao conhecimento[118] delas – mesmo ao "conhecimento" ou ao "assentimento" da fé relativo a elas (cf. *Ord.* III d. 23 n. 10) – e tampouco, pelo ensino, transmiti-las a outras pessoas.

- Assim é porque, por meios puramente naturais, assim como tais proposições sobre o objeto sobrenatural são neutras a uma pessoa, são neutras a todas.

O que está dito em *Ord.* prol. n. 62 se encontra mais claramente em *Lect.* prol. n. 33. Em contraste com a causação sobrenatural especial do conhecimento de incomplexos, fala-se da "revelação comum" ("*revelatio communis*"), isto é, "aquela pela qual assentimos às verdades complexas que são neutras a nós, no tocante ao

---

113 Cf. abaixo sob 3.3 e 4.

114 Cf. OSTDIEK, G. Faith, language, and theological discourse about God in Duns Scotus, *op. cit.*, p. 590. Cf. *Ordinatio* III d. 23, q. un., p. 465, n. 10.

115 Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 38, n. 62: "Istarum igitur notitiam necesse est nobis supernaturaliter tradi, (...)".

116 O assentimento às verdades reveladas sobre Deus exige uma nova qualificação do agente sobrenatural.

117 Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 38, n. 62: "(...), quia nullus earum notitiam potuit naturaliter invenire et eam aliis docendo tradere, quia sicut uni ita et cuilibet ex naturalibus erant neutrae".

118 Não chegar ao "conhecimento" ou à *"notitia"*, aqui, parece incluir tanto a idéia da "ignorância" das referidas proposições sobre Deus quanto a idéia da "neutralidade" face às mesmas proposições sobre Deus.

conhecimento dos termos, enquanto são por nós conhecíveis, os quais, enquanto são assim neutros a nós, não são aptos a realizar o assentimento complexo em nós das verdades complexas das quais são extremos".[119] Agora, segundo a lei comum, não há revelação de conceitos incomplexos, mas de verdades complexas, das quais o ser humano não possui "assentimento complexo" enquanto os termos *como tais* lhe são conhecíveis.[120] A *revelação* comum é transmissão ou causação sobrenatural em sentido já *não primário* – de conceitos e/ou de proposições do objeto sobrenatural *como tal* –, mas de proposições com termos naturalmente acessíveis, a serem assentidas na fé. Se *o sentido primário* de causação sobrenatural é o de que o agente é objeto voluntário-sobrenatural, *o sentido secundário* de causação sobrenatural é o de que é por quem *não pode* conhecer aquele objeto, mesmo só por recepção, que certas verdades *têm de ser obtidas*. No sentido primário, causação sobrenatural não contém a idéia de revelação; no sentido secundário, causação sobrenatural exige a idéia de revelação.

Novamente, confirma-se em *Lect.* prol. n. 33 que tipo de conhecimento é transmitido, de lei comum, sobrenaturalmente. O agente sobrenatural que transmite verdades complexas tem, em si, "a virtude de todos os objetos". "Em si visto", por meio de intuição direta da sua natureza ou da sua vontade, o objeto sobrenatural causaria o assentimento *e a evidência* de todas as verdades complexas sobre si. Com base no que o ser humano pode conhecer, porém, este agente deve causar o assentimento a algumas verdades. Esse assentimento, pela revelação comum, é *sem evidência*, porque o assentimento a essas proposições não pode ser causado, no intelecto, pelos termos somente, enquanto por este mesmo intelecto conhecidos.[121] Também a revelação sobrenatural *comum* diz respeito àquilo que só poderia ser conhecido própria e diretamente da essência divina singular pela visão do objeto

---

119 Cf. *Lectura* prol. p. 1, q. un., p. 14, n. 33: "Dico quod Deus potest causare supernaturaliter cognitionem incomplexorum, sicut forte habuit Paulus in raptu. Sed haec non est communis revelatio, sed illa qua assentimus complexis quae sunt neutra nobis quantum ad cognitionem terminorum ut sunt a nobis cognoscibiles, qui, ut sic sunt neutri nobis, non sunt nati facere assensum complexum in nobis de complexis quorum sunt extrema".

120 *Ibidem*: "Unde in via non habemus revelationem de incomplexis, secundum communem legem, sed de complexis de quibus non haberemus assensum ut termini sunt a nobis cognoscibiles".

121 *Ibidem*: "Et ideo agens quod habet virtutem omnium obiectorum, quod, in se visum, causaret assensum et evidentiam de complexis, oportet causare assensum aliquorum complexorum, quorum scilicet assensum non sunt nati termini istorum causare in nobis, ut a nobis cognoscuntur".

sobrenatural. Ela é necessária, porque, *de outro modo*, não se teria *jamais* uma "informação inicial" do conhecimento sobrenatural necessário que ela transmite.[122] Porque não se tem o conhecimento sobrenatural em si, nem em conceitos nem em proposições, ao menos por um modo de causação sobrenatural se pode imputar sobrenaturalidade a certos conhecimentos. Conhecimento sobrenatural é o conhecimento de uma dita verdade sobrenatural *como natural*, mas com a marca de uma causação *não-natural*. Dá-se a modo natural em representação cognitiva; dá-se a modo sobrenatural no que a causa, nas "informações iniciais" do objeto da fé, nos artigos da fé assentidos e no hábito da fé.

Scotus admite que alguém pode, a partir da razão natural, assentir a determinadas doutrinas verdadeiras e necessárias, reveladas sobre as substâncias imateriais, a saber, por "fé adquirida" (*"fides acquisita"*) através do ensino da Igreja, mantido por ela através da história.[123] A possibilidade da fé adquirida, porém, pressuporá, sempre, uma revelação sobrenatural que se fez necessária para a transmissão de verdades necessárias sobre Deus.

3.3 O ensino transmitido de doutrinas sobre Deus, contidas nas Escrituras e historicamente mantidas pela Igreja, bem como a conseqüente fé adquirida ou o assentimento do intelecto a tais doutrinas, com base na luz natural da razão, pressupõem uma "primeira transmissão" (*"prima traditio"*)[124] das mesmas. A primeira transmissão é o termo concreto do segundo sentido de causação sobrenatural. Há poucos dados, na Primeira Parte do Prólogo, de como

---

[122] Cf. WOLTER, A. B., Introduction to "Duns Scotus on the necessity of revealed knowledge - Prologue of the Ordinatio of John Duns Scotus", *op. cit.*, p. 238-9.

[123] Cf. *Ordinatio* III d. 23, q. un., p. 460, n. 4-5.

[124] Segundo a pesquisa de BUYTAERT, E. M. Circa doctrinam Duns Scoti de traditione et de Scripturae sufficientia adnotationes, in: *Antonianum*, p. 349. 351-2. 352s., o substantivo *"traditio"* aparece raramente nos escritos de Scotus, precisamente nove vezes. Em resumo, quando Scotus faz uso de *"traditio"*, com isso ele ou denomina aquela primeira tradição, igualada, a saber, com a revelação judaico-cristã transmitida pela Escritura, ou fala das tradições (da mesma revelação judaico-cristã) que não estão contidas na Escritura, ou, enfim, fala de tradições puramente eclesiásticas. Já as formas verbais sob *"tradere-tradi"* e o adjetivo *"traditus"* aparecem com bem mais freqüência. Como bem observa Buytaert, Scotus utiliza, em *Ord.* prol. n. 62, as expressões "primeira tradição/transmissão" e "revelação", bem como "ser revelado" e "ser transmitido" (*"revelari"* e *"tradi"*), como simplesmente equivalentes. Independente de haver mais de uma revelação ou apenas a primeira, de haver revelação especial e também comum, Scotus parece unificar o que é uma revelação com a idéia do acontecimento da transmissão de formas (especialmente teológicas) por meio do objeto sobrenatural como fundamento. Sobre os modos que a revelação assume, tais como locução interior direta ou manifestação exterior visível indireta, Scotus não oferece maiores delimitações.

ela tenha se dado, a saber, ou por meio de "uma locução interior ou de uma exterior",[125] adicionada de sinais, suficientes para causar assentimento.[126]

A primeira transmissão de doutrinas sobre a substância imaterial "Deus" – doutrinas que seriam, portanto, diretamente remissivas a um *conteúdo sobrenatural* – é chamada de "revelação". A primeira transmissão ou revelação é sobrenatural, porque procede de um agente que, "no presente estado" – ou, mais precisamente, em todo e qualquer estado do ser humano –, "não é capaz de mover naturalmente o intelecto humano" (*"non est naturaliter motivum intellectus pro statu isto"*).[127] Empregando os mesmos sinais de antes,[128] segundo o termo de comparação (b), utiliza-se, aqui, o predicado "sobrenatural" como segue:

- Um determinado intelecto possível *a* recebe uma forma ou uma doutrina sobrenatural *b2*, que não pode, no presente estado, na primeira vez em que é transmitida, ser transmitida por um agente *d*, mas exclusivamente por um agente *c*.

- Entendida em termos da relação *cRa*, a revelação ou a primeira transmissão de proposições respectivas à natureza e à vontade do objeto sobrenatural é dita "sobrenatural".

É claro que, após a primeira transmissão, a informação sobrenatural transmitida, a *"fides quae"* ou a *"veritas prima"* de Deus, pode ser passada, por qualquer ser humano, a outros recipientes, para ser objeto da fé adquirida em assentimento proposicional *"ex puris naturalibus"*, sem que, nesse processo de transmissão, seja

---

125 Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 42-3, n. 69: "Qualiter autem prima traditio sive revelatio talis doctrinae potuerit fieri et facta fueri, dubium est, – an scilicet locutione interiore, an exteriore, cum aliquibus signis adhibitis, sufficientibus ad causandum assensum; ad propositum sufficit, quod utroque modo potuit supernaturaliter talis doctrina revelari, sed neutro modo sine errore potuit ab homine tradi primo".

126 Cf. OSTDIEK, G. Faith, language, and theological discourse about God in Duns Scotus, op. cit., p. 587, nota 58. Sobre o papel do ser humano recipiente na revelação, cf. *Ordinatio* III d. 24, q. un., p. 485, n. 17. Não é de todo claro se Scotus iguala o ato divino de revelar com o ato humano de crer ou conhecer pela fé; cf. *Quaestiones quodlibetales* q. 14, n. 7. Cf. também G. SCHOLTZ, Offenbarung, in: RITTER, J. und GRÜNDER, K. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, p. 1110-4.

127 Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 38, n. 62: "Haec autem prima traditio talis doctrinae dicitur revelatio, quae ideo est supernaturalis, quia est ab agente quod non est naturaliter motivum intellectus pro statu isto". Cf. AUER, J., Der theologische Genius des Johannes Duns Skotus, in: *Wissenschaft und Weisheit*, p. 169-70.

128 Cf. acima sob 2.4.

necessário um auxílio sobrenatural.[129] Ele pressupõe, sim, a autoridade de testemunhas verazes, como os apóstolos, os doutores da Igreja, uma comunidade fiel, a Igreja toda.130 Ainda que se torne parte da *"traditio declarativa"* da Igreja,[131] o conhecimento sobrenatural primeiramente transmitido permanece sobrenatural, dado o caráter da primeira transmissão ou revelação.

Assim, revelação e causação sobrenatural pelo agente sobrenatural em sentido secundário *são o mesmo*. Este é o meio pelo qual o conhecimento sobrenatural necessário, apreendido como natural, é garantido como sobrenatural: na causação. Esse índice é necessário para que tal primeira informação cumpra o papel de expressar um conhecimento respectivo a Deus e à sua vontade acessível ao ser humano *como respectivo a Deus e à sua vontade*. Esse índice de sobrenaturalidade tem de ser detalhado, pois, sem ele, mesmo tendo definido o que é o sobrenatural, não se teria jamais como, naturalmente, aproximar-se dele.

4. – O conceito de sobrenaturalidade: segundo modo

4.1 A função de *Ord.* prol. n. 63-65 como segundo modo de pôr a noção de sobrenatural foi despercebida por Finkenzeller.[132] Ele vê, ali, a determinação de "sobrenatural" a partir do seu conteúdo. Seja se estes parágrafos incluem uma exposição do conteúdo do sobrenatural transmitido ou não, a função argumentativa dos mesmos é, em primeiro plano, segundo *Ord.* prol. n. 65, mostrar o segundo modo pelo qual se pode predicar "sobrenatural" de algo. Honnefelder mantém uma posição semelhante à de Finkenzeller e à de Ghisalberti, quando vê, em *Ord.* prol. n. 63-65, a discriminação do modo pelo qual

---

129 Cf. *Ordinatio* III d. 23, q. un., p. 459-74, n. 1-19. Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 38, n. 62: "Utrum autem post primam doctrinae de talibus traditionem possit alius ex naturalibus assentire doctrinae traditae, de hoc in III libro distinctione 23".

130 Cf. OSTDIEK, G., Faith, language, and theological discourse about God in Duns Scotus, op. cit., p. 588s.; WALTER, L. *Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus*. Cf. também *Quaestiones quodlibetales* q. 14, n. 4-5.

131 Cf. o bom resumo de Eilert HERMS, Offenbarung V – Theologiegeschichte und Dogmatik, in: MÜLLER, G. (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, p. 162.

132 Cf. FINKENZELLER, J., *op. cit.*, p. 24.

proposições reveladas são sobrenaturais.[133] A proposição "Deus é trino", por exemplo, é sobrenatural em seu conteúdo, porque o objeto próprio que é a causa do seu conhecimento, *"deus sub ratione propria"*, é um objeto que não age naturalmente no intelecto humano. E a sua transmissão fática é também resultado de uma ação sobrenatural.

A afirmação básica do segundo modo, como fora o objetivo do primeiro, é que ainda de outra forma é possível dizer que um conhecimento ou uma ação é sobrenatural, a saber, *em função de um agente suplente*, de um agente que toma o lugar do objeto sobrenatural.[134] A distinção entre o primeiro e o segundo modo de pôr a sobrenaturalidade aparece apenas no Prólogo da *Ordinatio*.[135] Em *Lect.* prol. n. 34, Scotus não afirma que um conhecimento é sobrenatural também em função de um agente-suplente, mas expõe, junto à única formulação, que, no caso do conhecimento que não pode ser impresso por princípios ativos naturais (*o conteúdo sobrenatural*), "o agente sobrenatural toma o lugar do objeto, como Deus causando o assentimento, ainda que não a evidência".[136] O que motiva o ato de assentimento da fé, por parte dos primeiros recebedores, é *a autoridade absoluta* daquele pelo qual o objeto da fé é conhecido: *Deus mesmo*. Provas da credibilidade do testemunho original *do acontecimento* da revelação sobrenatural, como mostra *Ordinatio* prol. p. 2, só são necessárias aos que posteriormente ouvem e recebem os conteúdos revelados.[137]

---

133 Cf. HONNEFELDER, L., *op. cit.*, p. 32. GHISALBERTI, A., Metodologia del sapere teologico nel Prologo alla "Ordinatio" di Giovanni Duns Scoto, in: SILEO, L. (org.), *op. cit.*, p. 281, fala de *Ord.* prol. n. 63-65 como uma distinção posterior, cuja função é precisar o caráter sobrenatural da revelação.

134 Cf. Hieronymum de MONTEFORTINO, *Ven. Ioannis Duns Scoti Summa Theologica*, Primae Partis Tomus Prior Complectens, p. 14: "Ulterius *alio modo (...)* potest dici aliqua cognitio *supernaturalis*, quatenus nimirum est ab agente *supplente vicem obiecti supernaturalis*. Nam obiectum natum causare notitiam huius: *Deus est trinus et unus*, vel similium mysteriorum naturaliter non cognoscibilium, est essentia divina sub propria ratione cognita: ipsa autem sub tali ratione cognoscibilis est obiectum nobis supernaturale; causans igitur notitiam aliquarum veritatum, quae per tale obiectum sic cognitum natae sunt esse evidentes, profecto in hoc supplet vicem illius obiecti".

135 Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 38, n. 63: "Aliter etiam posset dici actio vel notitia supernaturalis quia est ab agente supplente vicem obiecti supernaturalis".

136 Cf. *Lectura* prol. p. 1, q. un., p. 15, n. 34: "Unde si non potest imprimi cognitio ab intellectu agente et obiecto, est supernaturalis, et ibi agens supernaturale tenet vicem obiecti, ut Deus causans assensum, licet non evidentiam".

137 Cf. HERMS, E., Offenbarung V – Theologiegeschichte und Dogmatik, in: MÜLLER, G. (Hrsg.), op. cit., p. 162. Sobre o tema das "evidências relevantes" acerca da autoria divina de uma revelação proposicional fundante, cf. SWINBURNE, R., Revelation, in: CRAIG, E. (ed.), *op. cit.*, p. 298-9.

Assim, Scotus distingue um segundo modo de sobrenaturalidade exatamente para explicitar o sentido secundário de causação sobrenatural, em que a sobrenaturalidade *tem de ser garantida* face a conteúdos, *mas não pelos próprios conteúdos*. O segundo modo explicita a idéia anterior de que é preciso provocar o assentimento na primeira transmissão, concedendo sentido histórico e racionalmente verossímil à sobrenaturalidade teológica. Nisso, pressupõe-se a sobrenaturalidade *ontológica* do agente, mas dela não se pode falar *como tal o que é*, mas somente *como causa ou autoridade absolutamente suficiente*.[138] Afinal, o agente suplente é "suplente" porque toma o lugar do "objeto sobrenatural", quando da impressão ou causação de um conhecimento sobrenatural.[139] Aqui, está implícita uma concepção do que é o conhecimento próprio de um objeto segundo o que ele *é*. Uma descrição ontológica do objeto sobrenatural aparece em *Ord.* IV d. 43 q. 4 n. 3, no segundo modo pelo qual "natural" é dito, isto é, em contraposição a "sobrenatural". "Natural" e "sobrenatural" dividem o agente. Do agente de toda e qualquer forma, pode-se dizer que é natural ou sobrenatural. É natural o que possui um "princípio ativo natural finito", seja se age necessariamente ou livremente. É sobrenatural o que possui um "princípio ativo natural infinito", seja se este último "tenha sido determinado a um único ou a opostos".[140]

---

138 DANTO, A. C. Faith, language, and religious experience: a dialogue, in: CAHN, S. M. (ed.), *Philosophy of religion*, p. 326-7, fala semelhantemente da "propriedade da numinosidade" associada a verdades transmitidas sobre Deus. Pode-se falar dela como uma "propriedade manifesta", cujo reconhecimento é comparável à "confiança em autoridade".

139 A expressão *"obiectum supernaturale"* aparece em *Ord.* prol. n. 63 pela primeira vez no Prólogo. Cf. *Ordinatio* prol p. 1, q. un., p. 38, n. 63: "Nam obiectum natum causare notitiam huius 'Deus est trinus', et similium, est essentia divina sub propria ratione cognita; ipsa sub tali ratione cognoscibilis est obiectum supernaturale".

140 Cf. *Ordinatio* IV d. 43, q. 4, p. 849, n. 3: "Secundo modo *naturale* opponitur *supernaturali*, & sic diuidunt agens; quia quoddam agens est supernaturale, quoddam naturale. Naturale dicitur, quod est habens principium actiuum naturale finitum, siue sit necessario agens, siue libere agens. Supernaturale dicitur, quod habet principium actiuum naturale infinitum, siue illud principium fuerit determinatum ad vnum, siue ad opposita. Ex quo patet quod non eodem modo sumitur *naturale* in prima diuisione, & in secunda. In prima enim sumitur stricte, & diuiditur contra liberum, non sic in secunda, quia quaelibet pars secundae diuisionis continet vtramque partem primae diuisionis, quia agens creatum, quod est agens naturale, vt distinguitur contra agens supernaturale, & agit necessario determinatum ad vnum, & agit contingenter, & libere ad vtrumlibet ad hoc, & eius oppositum. Agens etiam supernaturale agit sic & sic, quia Pater, in diuinis naturaliter, & modo naturali producit Filium libere, & modo libero producit Spiritum sanctum, & creaturam, & tamen est agens supra naturam, & supernaturale".

O objeto sobrenatural substituído, presente na primeira formulação como o agente *c* que imprime no receptivo *a* a forma sobrenatural *b2*, é, em si, o objeto adequado do conhecimento de uma proposição teológica, a saber, a essência divina na sua razão própria. Este é o objeto que, conhecido *como tal* como sujeito da proposição, pode causar o conhecimento evidente de "Deus é trino". "Em particular e propriamente, isto é, sob a razão desta essência enquanto esta e em si",[141] a essência divina é um "objeto sobrenatural". É este objeto-agente que, porque não pode ser conhecido, agora, como o sujeito de uma verdade *sobre si*, precisa ser substituído, para que as verdades necessárias *sobre si* sejam conhecidas. A substituição pelo agente suplente é a causação sobrenatural como *revelação*.

4.2 A condição para a suplência do agente-objeto sobrenatural é cumprida, se um agente causa um conhecimento de verdades que, por meio do objeto próprio "Deus", conhecido sob a sua razão particular, seriam aptas a ser conhecidas como evidentes. Se um agente cumpre esta condição, então este é o agente suplente do objeto sobrenatural.[142]

Em *Ord.* prol. n. 63, Scotus parece afirmar que o conhecimento causado, *agora*, pelo objeto suplente não é, de fato, idêntico ao conhecimento evidente causado pelo objeto sobrenatural em si, *nas condições ideais* de apreensão do intelecto humano. As definições de Scotus, tanto do objeto suplente quanto da substituição, são, primeiramente, formais:

- Em si, um *agente suplente* é aquele que cumpre a condição para a suplência de um agente-objeto, isto é, se um agente-objeto causa um conhecimento de verdades que, por meio de um tal agente-objeto próprio, conhecido sob a sua razão particular, seriam aptas a ser conhecidas como evidentes sobre si. Causar esse conhecimento de verdades (das mesmas verdades, ainda que não necessariamente *em si mesmas* ou *como tais*) é, rigorosamente, neste contexto, realizar uma *substituição*. Cumprida esta condição – *a condição de substituição* –, um agente-objeto é o *agente suplente* do objeto próprio.

---

141 Cf. *Ordinatio* I d. 3, p. 1, q. 1-2, p. 38, n. 56: "Tertio dico quod Deus non cognoscitur naturaliter a viatore in particulari et proprie, hoc est sub ratione huius essentiae ut haec et in se".

142 Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 38-9, n. 63: "Quodcumque ergo agens causat notitiam aliquam veritatum quae per tale obiectum sic cognitum natae essent esse evidente, illud agens in hoc supplet vicem illius obiecti".

- Cogita-se, ademais, a idéia de uma *substituição perfeita* (expressão minha), pela qual o conhecimento evidente *do objeto em si* é alcançado: se, em condições ideais de apreensão por parte do intelecto, o suplente causasse um conhecimento perfeito das verdades que o objeto em si causaria (das mesmas verdades *em si mesmas* ou *como tais*, como numa revelação especial), sendo aquele conhecido sob a sua razão própria como o sujeito de tais verdades, então o agente suplente substituiria *perfeitamente* o objeto em si.[143]

O modo como se descreve a substituição por parte do agente suplente dá a entender que pode haver uma *substituição imperfeita* (expressão minha). Ela ocorre sempre que, dadas as condições *"de facto"* do conhecimento, no caso do conhecimento próprio das substâncias imateriais, o objeto suplente não causa o conhecimento perfeito que o objeto em si causaria, em condições ideais, mas um conhecimento imperfeito. Este, porém, está virtualmente contido no conhecimento perfeito que seria causado pelo objeto em si.[144] Embora obscura, esta afirmação é coerente com a idéia de que, no presente estado, uma substituição imperfeita *basta* para a transmissão de uma verdade sobrenatural *pelo critério do agente* – o índice necessário para o conhecimento sobrenatural agora. Ora, condição suficiente desta transmissão é que se dê por um agente-suplente que, houvesse condições ideais de conhecimento da parte do que recebe a forma, seria apto a realizar substituição perfeita. Como "para nós", agora, verdades sobrenaturais *como tais* não são compreensíveis, elas têm de ser sobrenaturais pelo critério *da natureza do agente*. Sem isso, haveria obscuridade irreversível acerca do caráter sobrenatural do conhecimento teológico.

4.3 O agente que pode cumprir a condição para ser suplente do objeto sobrenatural é, na expressão de Honnefelder,[145] *"deus revelans vel loquens"*,[146] no ato mesmo de transmissão de um *"complexum"*[147]

---

[143] Ibidem, p. 39, n. 63: "Quod si ipsum agens causaret perfectam notitiam illarum veritatum qualem obiectum in se cognitum causaret, tunc perfecte suppleret vicem obiecti; (...)".

[144] Ibidem: "(...); pro quanta imperfecta notitia quam facit, virtualiter continetur in illa perfecta cuius obiectum in se cognitum esset causa".

[145] Cf. HONNEFELDER, L. *op. cit*., p. 32.

[146] Cf. também BORAK, H. Revelatio et natura in doctrina Duns Scoti, *op. cit*., p. 424. Contra GANDILLAC, M. de, Foi et raison chez Duns Scot, in: BÉRUBÉ, C. (ed.), *Regnum hominis et regnum Dei*, p. 132, o Prólogo à *Ordinatio* não traz nenhuma base para se pensar que "pregadores e ilustradores da fé" são o objeto substituto.

sobre si. Nesta interpretação, o objeto substituto é *também* sobrenatural, pois não pode agir numa potência receptiva senão de modo não-natural. A verdade "Deus é trino" é sobrenatural não só de acordo com o objeto próprio que permite conhecê-la, mas também por causa da transmissão fática do Deus que a revela.[148]

Ostdiek interpreta a ação do objeto suplente de tal modo que a substituição do objeto sobrenatural voluntário ocorre pela infusão do hábito sobrenatural da fé.[149] Por ele, o intelecto é inclinado ao assentimento do objeto ou de um artigo da fé. Assim, Deus revelante causa o assentimento da fé, ainda que o ato da fé infusa dependa do intelecto e do hábito infundido como princípios parciais.[150] Ostdiek admite, porém, que essa substituição pressupõe que Deus mesmo substitua o objeto da fé de outro modo, pois o ato da fé depende não só do hábito infuso da fé, mas também da apresentação do objeto ao intelecto. Não presente em si, nem em espécie inteligível, nem no hábito da fé, o objeto é apresentado *"per auditum vel lectionem"*, o que *exige* uma primeira transmissão divina e admite, depois, a veracidade do testemunho e do ensino de outros, que chamam ao assentimento da fé. A partir da primeira transmissão, os apóstolos, a Igreja e os doutores são testemunhas verídicas da mensagem revelada.[151] Em *Ordinatio* prol. p. 1, a propósito, nada leva a crer que Scotus se refere a um objeto suplente que não Deus mesmo, na primeira transmissão.[152]

Creio, pois, que o agente suplente se refere primariamente ao Deus revelante na primeira transmissão, dado que Scotus quer assegurar o sentido pelo qual certas verdades são tomadas como sobrenaturais segundo a causação sobrenatural, tal que uma primeira transmissão pelo Deus revelante pode justificar a certeza de que tratam *do objeto sobrenatural* e são sobrenaturais *pela causação*. Isso

---

147 Cf. GHISALBERTI, A., Metodologia del sapere teologico nel Prologo alla "Ordinatio" di Giovanni Duns Scoto, in: SILEO, L. (org.), *op. cit.*, p. 281.

148 Cf. HONNEFELDER, L., *op. cit.*, p. 32.

149 É mérito de OSTDIEK, G., Faith, language, and theological discourse about God in Duns Scotus, *op. cit.*, p. 590s., dissolver dificuldades da Primeira Parte do Prólogo por meio de leitura cuidadosa de *Ord.* III d. 23-24 e *Quodl.* q. 14.

150 *Ibidem*, p. 591. Cf. *Ordinatio* III d. 23, q. un., p. 467, n. 12.

151 Cf. *Ordinatio* III d. 23, q. un., p. 468-9, n. 14-15. A fé adquirida nos artigos é pressuposta pelo ato da fé infusa. Cf. BETZENDÖRFER, W., *Glauben und Wissen bei den großen Denkern des Mittelalters*, p. 223-4; FINKENZELLER, J. *op. cit.*, p. 106-7. Cf. *Ordinatio* III d. 23, q. un., p. 467. 469. 473, n. 13. 15. 19.

152 Cf.*Ordinatio* III d. 23, q. un., p. 465, n. 11.

dá sentido à afirmação de que verdades sobrenaturais são trasmitidas como *devendo ser conhecidas* por parte do ser humano. Se, em sentido lato, o agente suplente é aquele que provoca o assentimento da fé, isso já pressupõe o anúncio dos objetos do assentimento, isto é, as verdades sobrenaturais já transmitidas. Daí que, se na primeira transmissão se preserva o reconhecimento do índice sobrenatural na causação de verdades e da autoridade que provoca o assentimento às mesmas, na causação do assentimento da fé *nem são trasmitidas* verdades sobrenaturais, *nem se reconhece* a causação sobrenatural no assentimento, *mas se tem certeza quanto ao ato*.[153] Pelo segundo modo, explicita-se que, cognitivamente, o sobrenatural pode apenas ser co-presença da origem causal sobrenatural de um conhecimento, que tem respaldo racional como testemunho veraz pertencente à Igreja e à tradição, não ao indivíduo. Este é o único discurso persuasivo sobre o índice de sobrenaturalidade de uma verdade. *Nos conteúdos* das verdades da fé sobre Deus, não se tem como saber do seu caráter sobrenatural: cognitivamente, a sobrenaturalidade *como tal* nada é, ela tem apenas um *"quid nominis"*.

O objeto suplente-revelante, na sua mediação fática, causa *algum conhecimento* da verdade "Deus é trino", mesmo que obscuro. A revelação *do objeto sobrenatural substituído*, de qualquer modo, *pode ocorrer*, isto é, pode-se fundamentar de que modo o conhecimento sobrenatural necessário sobre o objeto sobrenatural em si, que tem de ser transmitido, *pode ser transmitido*. A revelação de um conhecimento sobre Deus por meio do objeto suplente-revelante, como de "Deus é trino", causa na mente algum conhecimento *obscuro* porque este está contraposto ao conhecimento distinto do objeto "Deus" sob a sua razão própria, *agora* não conhecido. Esta mesma revelação causa *algum conhecimento* obscuro porque exatamente o objeto da verdade revelada conhecida de modo obscuro, se fosse conhecido sob a sua razão própria, seria apto a causar na mente o conhecimento perfeito e claro da verdade, como, por exemplo, em "Deus é trino".[154] Se o objeto "Deus" em sua essência singular fosse conhecido, saber-se-ia com evidência da contenção, no conceito qüiditativo de "Deus", da propriedade própria "ser trino": a

[153] No assentimento da fé, *crê-se* com firme certeza na transmissão de verdades sobrenaturais e, respectivamente, na causação sobrenatural das mesmas e do assentimento às mesmas.
[154] Cf. Quaestiones quodlibetales q. 14, n. 2.

proposição "Deus é trino" seria apreendida pelo intelecto imediatamente como verdade evidente.[155]

Obscuro é o conhecimento causado pelo objeto suplente-revelante porque de um objeto não conhecido e que não pode ser naturalmente conhecido, pelo que o recebe, *sob a sua razão qüiditativa própria*.[156] Seria o caso que o objeto que *revela* e *fala* a proposição "Deus é trino", e não um conceito simples incomplexo de um objeto não-sensível, revela já nesta enunciação, dadas as limitações da atividade do intelecto, no presente estado, somente conteúdos cognitivos complexos, cujos termos *são* como tais *conhecíveis naturalmente* pelos seres humanos, em comum?[157] Não parece haver outra explicação para *Ord.* prol. n. 63. Do contrário, como se daria a revelação sobrenatural? Isso acarreta que, pela revelação, são transmitidos conhecimentos *em si* obscuros, e não são criados novos conteúdos simples incomplexos.[158] A revelação, se trouxesse conteúdos simples inapreensíveis por meio do intelecto agente e da imagem sensível como causas ativas, traria conteúdos cuja inteligibilidade estaria além das condições de atividade do intelecto. *De outro modo*, *algum conhecimento necessário* do objeto sobre-natural não poderia, como se quer, *ser recebido*. De qualquer modo, tratar-se-á de conhecimento necessário *sobrenatural* porque se confia no índice de que é *do sobrenatural* por causa *do agente sobrenatural suplente e causante*.

Implícito está, no segundo modo de predicar "sobrenatural" a um conhecimento, que a doutrina do estado presente das condições de realização das potências da alma[159] determina os limites da conhecibilidade do objeto sobrenatural e, daí, os conteúdos da revelação sobrenatural por meio do objeto suplente-revelante que são objeto da fé. Estes são, a saber, os limites da "nossa teologia" ("*theologia nostra*"), a qual, como uma "doutrina para nós" ("*doctrina nobis*"), aquela que é apta a ser tida de um certo objeto no

---

155 Cf. PICH, R. H., William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: primeira consideração, op. cit., p. 199-208.

156 Cf. Ordinatio prol. p. 1, q. un., p. 39, n. 64: "Ita est in proposito. Nam revelans hanc 'Deus est trinus' causat in mente aliquam notitiam huius veritatis, licet obscuram, quia de obiecto sub ratione propria non cognito, quod obiectum si esset sic cognitum, natum esset causare perfectam et claram notitiam illius veritatis".

157 Cf HONNEFELDER, L., *op. cit*., p. 33.

158 Ibidem.

159 Cf. PICH, R. H. *João Duns Scotus – Prólogo da Ordinatio*, p. 25-30.

nosso intelecto, é um conhecimento "tal como o *nosso intelecto* [grifos meus] é apto a possuir daquele objeto".[160] A revelação de lei comum, não a revelação especial, só pode ser de proposições sobre Deus cujos termos *"communiter"*, a partir do que é apreendido nas imagens sensíveis, podem naturalmente ser concebidos pelo intelecto humano, agora (cf. *Ord*. prol. n. 205, na Terceira Parte do Prólogo). A "nossa teologia" não trata de todas as verdades conhecíveis, como a teologia em si ou no intelecto divino, e isso por causa do defeito do "nosso intelecto" e por causa do defeito da "nossa teologia" mesma.[161]

Daí que, segundo Honnefelder,[162] a unidade da receptividade do entendimento permite que a origem natural, isto é, os conteúdos simples *a partir dos princípios ativos naturais*, e a sobrenatural, isto é, os conteúdos complexos *revelados*, que são junções dos conteúdos simples naturalmente apreendidos, sejam unidas no ato da fé e concorram ali, sem que a diferenciação da origem de ambas seja superada. Honnefelder chama essa diferenciação das origens do conhecimento de "resolução" (*"Auflösung"*).[163] Porém, face à *unidade da recepção* do que é recebido e da origem do que é recebido ocorre uma certa supressão da diferenciação de origem. Na revelação e na fé, a ação livre do agente sobrenatural é visível, sem que se reduzam a naturalidade da compreensão da revelação e as suas pressuposições fáticas constitutivas. O agente sobrenatural não é um princípio naturalmente ativo quanto ao que está sob o presente estado. Ao revelar verdades sobre si, revela verdades que, pelo intelecto, segundo as condições fáticas da sua atividade, são inteligíveis de modo natural.

---

160 Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 95, n. 141: "De primo dico quod quaelibet scientia in se est illa quae nata est haberi de obiecto eius secundum quod obiectum natum est manifestare se intellectui proportionato; doctrina autem nobis est illa quae nata est haberi in intellectu nostro de obiecto illo. Theologia in se est talis cognitio qualem natum est obiectum theologicum facere in intellectu sibi proportionato; theologia vero nobis est talis cognitio qualem intellectus noster natus est habere de illo obiecto". Sobre a "nossa teologia", cf. PICH, R. H., *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, Capítulo I, de 1.1 até 1.4.

161 Cf. *Ordinatio* prol. p. 3, q. 1-3, p. 138, n. 205: "De potestate theologiae nostrae dico quod non potest esse de omnibus, tum propter defectum intellectus nostri, non potentis concipere in speciali multas quiditates, - revelatio autem secundum communem legem non est nisi de his quorum termini communiter naturaliter possunt concipi a nobis, - tum propter defectum theologiae nostrae, quia non potest stare cum cognitione evidenti de eisdem cognoscibilibus, secundum aliquos, et per consequens de naturaliter nobis cognitis non potest stare theologia nostra revelata".

162 Cf. HONNEFELDER, L., *op. cit.*, p. 34-5.

163 Ibidem.

A verdade sobrenatural se faz inteligível *como natural*,[164] preservando, porém, o seu *conteúdo "sobrenatural"*, visto que proposições *sobre Deus* são transmitidas, sempre que isso significa *conteúdo associado* à *origem* sobrenatural.[165]

Scotus, ademais, mantém não só que *algum conhecimento*, obscuro, do objeto sobrenatural como tal é ganho por meio da revelação, mas também que este "algum conhecimento" é irrevogavelmente *do objeto sobrenatural em si*. Isso pode ser lido numa passagem epigráfica de *Ord.* prol. n. 64.[166] Tanto quanto o conhecimento revelado pelo suplente é obscuro (*"notitia obscura"*) e está incluído eminentemente no conhecimento claro (*"notitia clara"*) do objeto em si, assim como o imperfeito está incluído no perfeito, tanto assim o que revela ou causa o conhecimento obscuro substitui *o lugar do objeto em si*, que pode causar o conhecimento claro de uma verdade como "Deus é trino". O suplente causa um conhecimento obscuro, mas, de qualquer modo, *do objeto sobrenatural*. É evidente que Scotus reitera, aqui, que o conhecimento do objeto sobrenatural por meio de um substituto é necessário, porque aquele, em si, não pode, *agora*, causar de outro modo um conhecimento *sobre si*. E Scotus assume que Deus mesmo, o objeto sobrenatural, substitui *o lugar de si como objeto sobrenatural*, sendo, então, o objeto suplente *"revelans et loquens"*. Que o objeto em si, agora, *como objeto substituto* causa o conhecimento de uma verdade *sobre si*, é a única maneira de se obter conhecimento acerca dele mesmo.

Apesar de não ser conhecido em si, Scotus enfatiza que o objeto revelante *está* substituindo, *positivamente*, o lugar *do objeto em si*, e *de nenhum outro*, pois, de outro modo, não causa um conhecimento

---

164 A razoabilidade deste ponto foi desenvolvida, por exemplo, em SWINBURNE, R., *Revelation*, p. 28-38 (Capítulo 2: "Presupposition") e p. 69-84 (Capítulo 5: "The need for revelation").

165 Sobre a pressuposição de uma *ordem* da natureza humana, isto é, das "leis da inteligência" no seu "funcionamento ordinário", para a revelação por meio de um ente angelical de alguma doutrina sobrenatural, cf. BOULNOIS, O., *op. cit*., p. 79-80. Cf. também KROP, H. A., *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus*, p. 30-1. A idéia de revelação acima explicitada pode, a meu juízo, ser aproximado do conceito contemporâneo de "auto-revelação" de Deus; cf., por exemplo, NIEBURH, H. R., *The meaning of revelation*, p. 152s. Ademais, sobre a função central do conceito de "revelação" para a natureza do discurso religioso e, em especial, *do discurso teológico*, respectivo ao conhecimento verdadeiro da realidade *de Deus*, cf. PANNENBERG, W., *Systematische Theologie – Band I*, p. 207s.

166 Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 39, n. 64: "Pro quanto ergo est haec notitia obscura et in illa clara includitur eminenter, sicut imperfectum in perfecto, pro tanto revelans hanc obscuram, vel causans, supplet vicem obiecti, illius clarae notitiae causativi, praecipue cum non possit notitiam alicuius veritatis causare nisi ut supplens vicem alicuius obiecti; (...)".

daquele que substitui, isto é, um conhecimento obscuro incluído no conhecimento claro do objeto substituído. O objeto suplente não pode causar um conhecimento de verdades sobre o objeto em si, se substitui um objeto naturalmente capaz de mover o intelecto possível, isto é, um ente ontologicamente inferior ou criado.[167] Neste caso, como não seria o objeto em si que estaria sendo substituído, mas um inferior, no conhecimento causado pela revelação, através do suplente, não estaria contido virtualmente o conhecimento, claro ou obscuro, das verdades do objeto em si. A conseqüência contraditória disso é a de que, sendo substituído um objeto criado, este, ou presente em sua existência, ou na sua espécie inteligível, poderia causar um conhecimento intuitivo ou abstrativo distinto de verdades necessárias sobre Deus: a criatura conteria virtualmente a natureza divina.[168] Se o objeto suplente-revelante possibilita um conhecimento obscuro do objeto em si, do objeto sobrenatural em si, só pode ser o caso que ele substitui, "de algum modo" ("*aliqualiter*"), o objeto sobrenatural em si.[169]

4.4 A suma da solução da Primeira Parte do Prólogo, em *Ord.* prol. n. 65, evidencia que Scotus considerou "dois modos de pôr a sobrenaturalidade do conhecimento revelado". Eles podem ser sintetizados assim:[170] pelo primeiro modo, um conhecimento é sobrenatural em função do agente sobrenatural; pelo segundo, um conhecimento é sobrenatural em função do agente que substitui o objeto sobrenatural – e apenas porque substitui *este objeto*.

No final da sua argumentação, Scotus deixa explícita a diferença entre os dois modos de consideração da sobrenaturalidade. A minha interpretação se identifica, aqui, somente em parte com a de Ghisalberti,[171] para quem o exemplo em *Ord.* prol. n. 65 (cf. abaixo) serve para distinguir, na revelação, entre o que é sobrenatural da parte

---

[167] *Ibidem*, p. 39-40, n. 64: "(...); nec veritatum talium de isto obiecto notitiam causare possit ut supplet vicem obiecti alicuius inferioris naturaliter motivi intellectus nostri, quia nullum tale virtualiter includit aliquam notitiam veritatum illarum, nec claram etiam nec obscuram; igitur oportet quod in causando etiam illam obscuram suppleat aliqualiter vicem obiecti supernaturalis".

[168] Cf. LYCHETUS, F., Commentarius, *op. cit.*, p. 27, n. 68.

[169] Uma análise crítica – que não pode ser ora descrita – de que a revelação *de Deus* como conhecimento revelado de verdades *sobre Deus* ou *sobrenaturais*, no modelo de revelar-transmitir explicitado, seja uma acepção coerente de conhecimento *de Deus* ou *sobrenatural*, se encontra em DOWNING, F. G., *Has Christianity a revelation?*, p. 206-38.

[170] Cf. LYCHETUS, F., Commentarius, *op. cit.*, p. 27-8, n. 69: "Primo, quia tantum est ab agente supernaturali. Secundo, quia est ab agente supplente vicem obiecti supernaturalis: (...)".

[171] Cf. GHISALBERTI, A., Metodologia del sapere teologico nel Prologo alla "Ordinatio" di Giovanni Duns Scoto, in: SILEO, L. (org.), *op. cit.*, p. 281s.

do agente e o que é sobrenatural da parte do conteúdo, quando o agente suplente toma o lugar do objeto sobrenatural. Trata-se de uma opinião atraente, pois é preciso admitir que, de acordo com a Primeira Parte do Prólogo, por meios puramente naturais não é possível emitir juízo sobre as proposições que correspondem aos artigos da fé, devido ao significado dos termos. Em princípio, porém, há dois modos de pôr a sobrenaturalidade porque há dois modos *de considerar o agente* que causa o conhecimento sobrenatural. Afinal, no segundo modo, o conhecimento necessário sobre Deus, comunicado na primeira transmissão, seria sobrenatural, caso não tivesse sido transmitido *pelo agente suplente-revelante sobrenatural*, que, na revelação mesma, substitui o objeto sobrenatural em si?

4.5 Para diferenciar os dois modos de pôr a sobrenaturalidade, Scotus separa um do outro, o que significa considerar a causação do conhecimento sobrenatural exclusivamente de um modo, a cada vez:[172]

- (1) Se o agente sobrenatural causasse o conhecimento de um objeto natural, se, por exemplo, infundisse a geometria num intelecto, esse conhecimento seria sobrenatural de acordo com o *"primus modus ponendi"*, e não o seria de acordo com o segundo modo.

O comentador Lychetus, que toma sistematicamente "agente sobrenatural" por "vontade divina",[173] oferece o seguinte exemplo:[174] se a vontade divina, sozinha, causa imediatamente o conhecimento da verdade "o homem é risível", este conhecimento é sobrenatural pelo primeiro modo, mas não pelo segundo. Ele não pode ser sobrenatural pelo segundo modo, pois, neste, em que o mesmo conhecimento causado pelo objeto em si é causado pelo agente suplente, embora de maneira obscura, pode-se ter a causação de um conhecimento sobrenatural somente porque o objeto suplente substitui *o objeto*

---

172 Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 40, n. 65: "Differentia istorum duorum modorum ponendi supernaturalitatem notitiae revelatae patet, separando unum ab alio. Puta, si agens supernaturale causaret notitiam obiecti naturalis, ut si infunderet geometriam alicui, ista esset supernaturalis primo modo, non secundo (hoc est utroque modo, quia secundus infert primum, licet non e converso)".

173 Cf. acima sob 3.1. Cf. também PICH, R. H., *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus* Capítulo VI, sob 6.4.4.

174 Cf. LYCHETUS, F., Commentarius, *op. cit.*, p. 28, n. 69: "Si enim notitia haec tantum esset a voluntate diuina, non supplente vicem obiecti supernaturalis, tunc diceretur supernaturalis tantum primo modo. Et ideo Doctor ponit exemplum in alio: vt puta, voluntas diuina immediate causat in aliquo intellectu notitiam huius: *Homos est risibilis*; tunc talis notitia diceretur supernaturalis primo modo, non autem secundo modo; quia tantum suppleret vicem obiecti naturalis".

sobrenatural. No conhecimento de "o homem é risível", em que o objeto suplente tomaria o lugar *de um objeto natural*, isto é, "homem",[175] ele não causaria, evidentemente, o "conhecimento obscuro" do objeto sobrenatural, como da proposição "Deus é trino".

Torna-se claro que, ao ser causado imediatamente um conhecimento sobrenatural pelo agente sobrenatural, não se faz necessária, para o mesmo conhecimento, a causação efetuada pelo agente-suplente revelante. Sempre que se produz um conhecimento sobrenatural pelo primeiro modo, produz-se somente pelo primeiro modo. Além disso, onde há somente o primeiro modo de pôr a sobrenaturalidade de um conhecimento, não é *necessário* que este seja sobrenatural *como tal*, ainda que, *porque* causado pelo agente sobrenatural, *seja sobrenatural*. O conhecimento de um objeto natural, como em "o homem é risível", pode ser obtido naturalmente por meio de um agente natural. Se, no entanto, o conhecimento sobrenatural, *porque causado* pelo agente sobrenatural, em função do conteúdo do que deve ser conhecido, como no caso do conhecimento do objeto sobrenatural em si, não pode ser causado *de outro modo*, isto é, por meio de um agente natural, então este conhecimento, transmitido pelo agente sobrenatural e já por isso *sobrenatural*, seria, ademais, *um conhecimento revelado necessariamente sobrenatural*.[176]

À exposição de Scotus sobre a sobrenaturalidade, em *Ord.* prol. n. 65, é oportuno acrescentar as seguintes distinções de Rosini[177] e de Armellada:[178] no primeiro modo (cf. *Ord.* prol. n. 57. 60), assim como no segundo (cf. *Ord.* prol. n. 63), além da noção de "sobrenatural de modo" de obtenção (Rosini) ou de "sobrenaturalidade extrínseca" (Armellada), verifica-se a noção do "sobrenatural de substância" (Rosini) ou "sobrenaturalidade intrínseca do dom divino" (Armellada), ontologicamente superior a toda realidade finita.[179] A

---

175 Ibidem.

176 Cf. VAN DER LAAN, H., Nature and supernature according to Duns Scotus, in: Philosophia Reformata, p. 72-3.

177 Cf. ROSINI, R., I limiti della ragione e la necessitá della rivelazione in Duns Scoto, in: BÉRUBÉ, C. (ed.), *Regnum hominis et regnum Dei*, p. 162.

178 Cf. ARMELLADA, B. de, *op. cit.*, p. 45.

179 Cf. *Ordinatio* IV d. 49, q. 11, p. 545, n. 3: "Nihil cognoscitur, nisi per hoc, quod cognitum est in cognoscente, per modum cognoscentis, vel per modum naturae suae: ergo cognitio est in cognoscente per modum cognoscentis. Ex hoc sequitur sic, si modus essendi naturae cognitae excedit modum essendi ipsius cognoscentis, necessarium est ipsam cognitionem esse super naturam cognoscentis: nunc autem modus essendi ipsius Dei excedit omnem creaturam, quia ille non potest esse modus essendi alicuius

linguagem filosófica do ente sobrenatural é, como já foi apontado, a do ente necessário a modo infinito, que, nas suas relações causais, só pode ser "voluntário". Tal sobrenaturalidade, que inclui propriedades pessoais e substanciais, teológicas e metafísicas, a modo infinito, da qual se sabe apenas obscuramente pela mediação do agente sobrenatural, é a noção de sobrenatural *em sentido estrito*. É do conhecimento sobrenatural *em sentido estrito* que o peregrino necessita subjetivamente. Por isso mesmo, o peregrino precisa que ele lhe seja revelado objetiva e sobrenaturalmente, por razões já dadas.

4.6 Quanto ao "*secundus modus ponendi*", especificamente, diz-se que, (2) se algum conhecimento, como o de "Deus é trino", é sobrenatural pelo segundo modo,[180] é sobrenatural por ambos os modos, pois o segundo infere o primeiro, mas não o contrário.

Quando o objeto-suplente substitui o lugar do objeto sobrenatural, e só porque *do objeto sobrenatural*, ele causa um conhecimento sobrenatural.[181] Sempre que se dá o segundo modo de consideração, há necessidade de que o conhecimento em questão seja obtido sobrenaturalmente, porque naturalmente não pode ser obtido[182] – permanecerá como conteúdo proposicional ignorado ou neutro. O conhecimento transmitido, neste caso, é necessariamente sobrenatural. Pelo segundo modo, um conhecimento é sobrenatural em função da natureza do objeto substituído, só substituível pelo agente sobrenatural *revelante* que comunica *em conceitos naturais acessíveis* sobre o objeto *sobrenatural como tal*. Devendo-se obter conhecimento *do objeto* substituído – é para tanto que tem de ocorrer uma substituição –, segue-se que, pelo segundo modo, somente se dá uma transmissão para que seja alcançado algum conhecimento *de verdades sobrenaturais como tais*.

De qualquer maneira, também no segundo modo de pôr a sobrenaturalidade, separado do primeiro, ainda que a primeira

---

creaturae: si ergo alicui creaturae conueniat cognitio Dei, hoc erit supra modum naturalem cognoscendi creaturae".

[180] Faço deliberadamente uso dos dois textos interpolados a *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 40, n. 65.

[181] Cf. LYCHETUS, F., Commentarius, *op. cit*., p. 28, n. 69: "Primum patet, quia non sequitur, causat talem notitiam immediate supernaturaliter; ergo supplet vicem obiecti supernaturalis: non sequitur, vt patet in exemplo de cognitione huius: *Homo est risibilis*. Secundum patet, quia bene sequitur, supplet vicem obiecti supernaturalis; ergo causat notitiam supernaturaliter, & sic patet litera".

[182] Cf. *Ordinatio* prol. p. 1, q. un., p. 40, n. 65: "Ubi autem est primus tantum, ibi non est necesse quod sit supernaturalis quin naturaliter possit haberi; ubi est secundus modus, necesitas est ut supernaturaliter habetur, quia naturaliter haberi non potest".

informação para a fé e a doutrina seja uma forma proposicional nova no mundo, o que pode torná-la epistemicamente acessível como índice do sobrenatural é o reconhecimento da causação sobrenatural, *na revelação* mesma.

Conclusão

Scotus distinguiu dois modos – válidos – de pôr a sobrenaturalidade de conhecimentos face à percepção de que nem tudo o que é ou pode ser conhecimento causado pelo agente sobrenatural é, *em si*, conteúdo referente à natureza e à vontade do objeto sobrenatural. Para este último caso, foi particularmente importante tornar verossímil o uso de "sobrenatural". Ele foi legitimado racionalmente pela explicitação do "objeto sobrenatural voluntário" e, daí, do conhecimento sobrenatural causado e das proposições sobrenaturais sobre Deus mesmo. Obtendo, ademais, a idéia de um agente sobrenatural como "objeto sobrenatural voluntário" e como "objeto sobrenatural voluntário revelante", Scotus alcançou a explicitação de uma forma de predicação de "sobrenatural" a conhecimentos e proposições que supera a impossibilidade, dada no estado humano presente, de que o sobrenatural ontológico seja visto e compreendido como tal. Verdades remissivas à origem causal sobrenatural inequívoca são sobrenaturais e iniciam a teologia.

Elas podem ser reveladas por Deus mesmo, sob a sua autoridade – comumente de modo indireto, por *meios* – não por *agentes* – que não Deus mesmo, pois a revelação é também o princípio da "abscondicidade" do que revela algo de si mesmo. Portanto, da origem de informações sobre Deus se pode falar, mesmo que do objeto que é a origem de informações não se possa falar senão obscuramente. Assim, se há clarificação de conceitos, e se é possível introduzir a idéia de que a origem de tais informações é *testemunhável* – tema a ser desenvolvido –, há certo grau de justificação epistêmica para o conhecimento "sobrenatural": como propriedade de causação de conhecimento, "sobrenatural" poderia mesmo ser tomado como um conceito real, embora o "sobrenatural" de conteúdo ou respectivo à natureza do ente sobrenatural só possa ser um "*nomen*". Pretender fazer uso de proposições que expressam conteúdo sobrenatural – idéia que me propus criticar, a partir dos textos instigantes de William E. Mann – é, ao final, uma concepção precária. A concepção de um agente sobrenatural revelante é o único elemento que permite explanar

de modo coerente um sentido pelo qual conhecimentos e proposições sobre Deus, em função do *fundamento* ou do *objeto causante originalmente referido*, são sobrenaturais.

Determinadas informações sobre Deus, a primeira substância imaterial, necessárias ao peregrino, precisam *agora* ser transmitidas de modo sobrenatural. Como conteúdo positivo da revelação comum, preservada na Escritura e na tradição da Igreja, tais informações são de caráter proposicional e segundo conceitos naturalmente acessíveis ao intelecto. Elas originam o hábito teológico, que tem defendido, enfim, o seu caráter próprio.

Referências bibliográficas

a. Fontes

ARISTOTELES. Metaphysik - Erster Halbband (Bücher I(A) - VI (E)). In: SEIDL, Horst (Hrsg.). *Aristoteles' Metaphysik*. Dritte, verbesserte Auflage. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989, p. 1-263.

_____. *Nikomachische Ethik*. Stuttgart: Philipp Reclam, 1997.

_____. Nikomachische Ethik. In: BIEN, G. (Hrsg.). *Aristoteles' Nikomachische Ethik*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1972, p. 1-261.

_____. Vorlesung über Natur - Erster Halbband: Bücher I (A)-IV(Δ). In: ZEKL, H. G. (Hrsg.). *Aristoteles' Physik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987, p. 1-237.

DUNS SCOT, J. *La théologie comme science pratique (Prologue de la* Lectura*)*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996, p. 135-218.

_____. Prologue de l'*Ordinatio*. Présentation et traduction annotée de Gérard Sondag. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

DUNS SCOTUS, I. *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 IV. Ordinatio - Liber primus: a distinctione quarta ad decimam*. Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis, 1956.

_____. *Opera omnia VI. Ordinatio - Liber primus: a distinctione vigesima sexta ad quadragesima octavam*. Civitas Vaticana:Typis Polyglottis Vaticanis, 1963.

_____. *Opera omnia XVI. Lectura in librum primum sententiarum: prologus et distinctiones a prima ad septimam.* Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanis, 1960.

_____. *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis Libri VI-IX*. In: ANDREWS, R.; ETZKORN, G.; GÁL. G.; GREEN, R.; KELLEY, F.; MARCIL, G.; NOONE, T. and WOOD, R. (eds.). *B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica IV - Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis Libri VI-IX*. St. Bonaventure: Franciscan Institute Publications, 1997.

DUNS SCOTUS, J. *Opera omnia VII.1: Ordinatio III d. 1 - Ordinatio III d. 25*. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968.

_____. *Opera omnia X: Ordinatio IV d. 43 - Ordinatio IV d. 50*. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968.
_____. *Opera omnia XII: Quaestiones quodlibetales*. (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1969.
DUNS SCOTUS, J. *God and the creatures - The Quodlibetal Questions*. Translated with an introduction, notes, and glossary by Felix Alluntis and Allan B. Wolter. Princeton/London: Princeton University Press, 1975.
GUILLELMUS DE OCKHAM. *Opera Theologica I. Scriptum in librum primum sententiarum - Ordinatio prologus et distinctio prima*. St. Bonaventure: Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, 1967.
HUME, D. Skeptical challenge to the belief in miracles. In: BRODY, B. A. (ed.). *Readings in the philosophy of religion – An analytic approach*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1974, p. 439-42.
LYCHETUS, F. Commentarii. In: DUNS SCOTUS, Johannes. *Opera omnia* V.1 (Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Lyon 1639). Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1968, passim.

b. *Literatura secundária*

ARMELLADA, B. de. *La gracia, misterio de libertad - El "sobrenatural" en el beato Escoto y en la escuela franciscana*. Roma: Instituto Storico dei Cappuccini, 1997.
AUER, J. Der theologische Genius des Johannes Duns Skotus. *Wissenschaft und Weisheit*. 1954 (17), p. 161-75.
AUNE, B. Nature. In: KIM, J. and SOSA, E. (eds.). *A Companion to Metaphysics*. Oxford: Blackwell, 1995 (repr. 1998), p. 349-50.
BETZENDÖRFER, Walter. *Glauben und Wissen bei den großen Denkern des Mittelalters*. Gotha: Klotz, 1931.
BONANSEA, B. M. Scotus and Aquinas on the human mind's ability to know God. In: BÉRUBÉ, C. (ed.). *Homo et mundus*. Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1984, p. 229-38.
BORAK, H. Revelatio et natura in doctrina Duns Scoti. *Laurentianum*. 1966 (7), p. 409-37.
BOULNOIS, O. *Duns Scot, la rigueur de la charité*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998.
BUYTAERT, E. M. Circa doctrinam Duns Scoti de traditione et de Scripturae sufficientia adnotationes. *Antonianum*. 1965 (40), p. 346-62.

CAROLUS FRANCISCUS DE VARESIO. *Promptuarium Scoticum*. Tomus secundus.
CROSS, R. *Duns Scotus*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1999.
DANTO, Arthur C. Faith, language, and religious experience: a dialogue.
CAHN, S. M. (ed.). *Philosophy of religion*. New York: Harper and Row, 1970, p. 317-29.
DOWNING, F. G. *Has Christianity a revelation?* Guildford/London: SCM Press, 1964.
FINKENZELLER, J. *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Skotus*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1961.
GANDILLAC, M. de. Foi et raison chez Duns Scot. In: BÉRUBÉ, C. (ed.). *Regnum hominis et regnum Dei*. Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1978, Vol. I, p. 125-32.
GHISALBERTI, A. Metodologia del sapere teologico nel Prologo alla "Ordinatio" di Giovanni Duns Scoto. In: SILEO, L. (org.). *Via Scoti - Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Roma: PAA - Edizioni Antonianum, 1995, Vol. I, p. 275-90.
HACKETT, S. C. *The reconstruction of the Christian revelation claim. A philosophical and critical apologetic*. Grand Rapids: Baker Book House, 1984.
HAGER, F. P. Natur I. *Antike*. In: RITTER, J. und GRÜNDER, K. (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, Band 6, p. 421-41.
HENRICI, P. Supranatural. In: RITTER, J. und GRÜNDER, K. (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, Band 10, p. 670-7.
HERMS, E. Offenbarung V – Theologiegeschichte und Dogmatik. In: MÜLLER, G. (Hrsg.). *Theologische Realenzyklopädie*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1995, Band 25, p. 146-210.
HOLLAND, R. F. The miraculous. In: BRODY, B. A. (ed.). *Readings in the philosophy of religion – An analytic approach*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1974, p. 453-63.
HONNEFELDER, L. *Duns Scotus*. München: Verlag C. H. Beck, 2005.
_____. *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. 2. Auflage. Münster: Aschendorff, 1989.
KING, P. Scotus on metaphysics. In: WILLIAMS, T. (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 15-68.
KROP, H. A. *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus. De verhouding tussen theologie en metafysica*. Amsterdam: Rodopi, 1987.

LEFTOW, B. God, concepts of. In: CRAIG, E. (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London/New York: Routledge, 1998, Vol. 4, p. 93-102.

MACDONALD, S. Natural theology. In: CRAIG, E. (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London/New York: Routledge, 1998, Vol. 7, p. 707-13.

MACKIE, J. L. *The miracle of theism. Arguments for and against the existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 1982.

MAIERÙ, A. Natur III. *Hochmittelalter*. In: RITTER, J. und GRÜNDER, K. (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, Band 6, p. 447-55.

MANN, W. E. 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*. Bowling Green: Philosophy Documentation Center Bowling Green State University, 1999, p. 59-68.

_____. Duns Scotus, demonstration, and doctrine. *Faith and philosophy*. 1992 (9), p. 436-62.

_____. Duns Scotus on natural and supernatural knowledge of God. In: WILLIAMS, T. (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 238-62.

_____. Piety: lending a hand to Euthyphro. *Philosophy and Phenomenological Research*. 1998 (58), p. 123-42.

MARMO, C.. Ontology and semantics in the logic of Duns Scotus. In: ECO, U. and MARMO, C. (eds.). *On the Medieval theory of signs*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1989, p. 143-93.

MONTEFORTINO, H. de. *Ven. Ioannis Duns Scoti Summa Theologica*. Nova Editio. Roma: Typographia Sallustiana, Primae Partis Tomus Prior Complectens, 1900.

NIEBUHR, H. R. *The meaning of revelation*. New York: The Macmillan Company, 1960.

NOWELL-SMITH, P. Miracles. In: BRODY, B. A. (ed.). *Readings in the philosophy of religion – An analytic approach*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1974, p. 443-50.

NUCHELMANS, G. Proposition. In: RITTER, J. und GRÜNDER, K. (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989, Band 7, p. 1508-25.

_____. *Theories of proposition. Ancient and Medieval conceptions of the bearers of truth and falsity*. Amsterdam/London: North-Holland Publishing Company, 1973.

OSTDIEK, G. Faith, language, and theological discourse about God in Duns Scotus. In: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*. Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1972, p. 573-608.
PANNENBERG, W. *Systematische Theologie – Band I*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1988.
PERLER, D. *Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1992.
_____. Duns Scotus's philosophy of language. In: WILLIAMS, Thomas (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 161-92.
_____. Einleitung. In: PERLER, D. (Hrsg.). *Satztheorien - Texte zur Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie im 14. Jahrhundert*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, p. 1-56.
PICH, R. H. *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*. Bonn, Tese de Doutorado (Rheinische Friedrich Wilhelms Universität Bonn), 583p., 2001.
_____. *João Duns Scotus – Prólogo da Ordinatio*. Introdução, tradução e notas de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre/Bragança Paulista: Edipucrs/Editora Universitária São Francisco, 2003.
_____. William E. Mann sobre a doutrina scotista da necessidade do conhecimento revelado: primeira consideração. In: *Dissertatio*. 2004 (19-20), p. 183-234.
RAPP, C. Freiwilligkeit, Entscheidung und Verantwortlichkeit (III 1-7). In: HÖFFE, O. (Hrsg.). *Aristoteles – Die nikomachische Ethik*. Berlin: Akademie Verlag, 1995, p. 109-33.
ROSINI, R. I limiti della ragione e la necessitá della rivelazione in Duns Scoto. In: BÉRUBÉ, C. (ed.). *Regnum hominis et regnum Dei*. Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1978, Vol. I, p. 155-68.
ROSS, J. F. and BATES, T. Duns Scotus on natural theology. In: WILLIAMS, T. (ed.). *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 193-237.
SCHÖNBERGER, Rolf. *Relation als Vergleich. Die Relationstheorie des Johannes Buridan im Kontext seines Denkens und der Scholastik*. Leiden/New York/Köln: E. J. Brill, 1994.
SCHOLTZ, G. Offenbarung. In: RITTER, J. und GRÜNDER, K. (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984, Band 6, p. 1105-30.
SHANNON, T. A. and INGHAM, M. B. The ethical methodology of John Duns Scotus. *Spirit and Life: A Journal of Contemporary Franciscanism. The ethical method of John Duns Scotus*. 1993 (3), p. 21-44.
SONDAG, G. *Duns Scot. La métaphysique de la singularité*. Paris: Vrin, 2005.

_____. Jean Duns Scot sur l'infini extensif et l'infini intensif. In: *Revue Thomiste*. 2005 (105), p. 111-22.
SWINBURNE, R. Revelation. In: CRAIG, E. (ed.). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London/New York: Routldege, 1998, Vol. 8, p. 297-300.
_____. *Revelation. From metaphor to analogy*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
TODISCO, O. Dio "ut ens infinitum" e "ut haec essentia" oggeto primo della teologia scotista. In: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*. Roma: Societas Internationalis Scotistica, 1972, p. 609-25.
_____. *Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scoto*. Roma: Edizioni Abete, 1975.
VAN DER LAAN, H. Nature and supernature according to Duns Scotus. *Philosophia Reformata*. 1973 (38), p. 62-76.
VILLAMONTE, A. Busqueda de Dios en el dinamismo de la voluntad segun J. Duns Escoto. In: BÉRUBÉ, C. (ed.). *Regnum hominis et regnum Dei*. Roma, Societas Internationalis Scotistica, 1978, Vol. I, p. 71-83.
WALTER, L. *Das Glaubensverständnis bei Johannes Duns Scotus*. München/Paderborn/Wien: Verlag Ferdinand Schöningh, 1968.
WEIDEMANN, H. Sache, Satz und Sachverhalt: Zur Diskussion über das Objekt des Wissens im Spätmittelalter. *Vivarium*. 1991 (29), p. 129-47.
WOLTER, A. B. Duns Scotus on the natural desire for the supernatural. In: ADAMS, M. M. (ed.). *The philosophical theology of John Duns Scotus*. Ithaca: Cornell University Press, 1990, p. 125-47.
_____. Introduction. In: WOLTER, A. B. (ed.). *Duns Scotus on the will and morality*. Selected and translated with an introduction by Allan B. Wolter. Washington: The Catholic University of America Press, 1986, p. 1-123.
_____. Introduction to "Duns Scotus on the necessity of revealed knowledge, Introduction and Translation of the Prologue of the Ordinatio of John Duns Scotus Part I". *Franciscan Studies*. 1951 (11), p. 231-9.

Artigo recebido: 30.04.2005 Aprovado: 18.07.2005
Roberto Pich: rhpich@pucrs.br

DA PROBLEMÁTICA NA APLICAÇÃO DO DIREITO: A RECEPÇÃO HABERMASIANA DA TEORIA DO DIREITO DE DWORKIN

Delamar José Volpato Dutra
UFSC/CNPq[1]

"A validade da norma não garante por si só a justiça no caso singular"[2].

Da problemática na aplicação do direito

O que está em questão é a aplicação [*Anwendung*] do direito ao caso concreto, cujo problema principal reside na indeterminação [*Unbestimmtheit*] do mesmo.

Na introdução à *Doutrina da virtude*, Kant afirma que a ética, "em razão da latitude [Spielraum] que ela dá aos deveres imperfeitos, conduz inevitavelmente a questões que exigem da faculdade de julgar decidir como aplicar uma máxima a casos particulares [...] e assim cai numa *casuística* que não se aplica à doutrina do direito"[3]. Se, na virtude, há uma máxima que se aplica a uma diversidade de ações, no direito há uma ação à qual se pode aplicar uma diversidade de máximas. No direito, não há uma casuística forte das ações porque não há e não pode haver o problema conceitual de não se saber qual a

[1] 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 09/2003-08/2004.
[2] TrFG1 p. 270 [FG p. 266].
[3] Cfr. Ak VI 411.

ação a fazer. Ela tem que estar determinada. Por isso, faz parte da metafísica da virtude, a casuística, porque as ações não estão determinadas, mas, ela não faz parte da doutrina do direito.

Porém, nos primeiros parágrafos do prefácio à D*outrina do direito*, Kant ao reconhecer que o direito é um conceito dirigido à prática, o que significa, ser aplicado aos casos oferecidos pela experiência - "o conceito de direito, enquanto puro, é, no entanto, voltado á práxis (aplicação aos casos fornecidos pela experiência"[4] -, reconhece, também, que um sistema do direito para ser exaustivo, deveria considerar a diversidade empírica de cada caso. No entanto, vislumbra, com precisão, que realizar tal tarefa de forma exaustiva seria impossível e mesmo que se tentasse exaurir os casos de aplicação, isso não passaria de uma exemplificação, impedindo que se chegasse a um sistema metafísico. Por isso, essa parte é remetida a uma prática empírica que aparece no texto sob a forma de observações [*Anmerkungen*]. Exemplo disso é, no direito de propriedade, se possuir uma maçã na mão constitui-na em propriedade de quem a detém [§ 4]; no caso do casamento, pode-se perguntar se o concubinato é casamento ou se o *pactum fornicationis* sê-lo-ia também [§ 26]; no direito de cidadania, que exige independência, a exclusão de mulheres, menores [*naturaliter vel civiliter*] e não proprietários [§ 46] está posta nas *observações*; ou, no caso da pena de morte, se se deve excluir da aplicação dessa pena o infanticídio e o duelo entre militares[5].

Hegel, por sua vez, também atentou para a problemática envolvida na teoria da jurisdição. Segundo ele, o direito tem a *forma do ser posto* [*Form des Gesetzseins*] [§ 213], ou seja, ele é conhecido, sendo, assim, direito positivo, o que significa *ter a potência da realidade efetiva* [§ 210]. Portanto, faz parte da positividade do direito, como ser-posto a aplicação, do mesmo:

> **"mas além da aplicação ao *particular* o ser-posto do direito inclui dentro de si a *aplicabilidade* ao *caso singular*. Com isso ele entra na esfera do que não é**

[4] "Der Begriff des Rechts, als ein reiner jedoch auf die Praxis (Anwendung auf in der Erfahrung vorkommende Fälle) gestellter Begriff ist" [Ak VI 205].
[5] Ak VI 336.

> **determinado pelo conceito [...] A determinidade do conceito só dá um limite universal, no interior do qual ocorre um ir para cá e para lá. Mas esse vaivém tem de ser interrompido em vista da realização efetiva, com o que intervém, no interior desse limite, uma decisão contingente e arbitrária" [§ 214].**

Hegel chega a afirmar, no § 214, que é neste aguçamento do universal em direção, não só ao particular, mas à *singularização* que constitui o caráter puramente positivo das leis. E arremata:

> **"não se pode determinar *racionalmente*, nem decidir pela aplicação de uma determinidade emergente do conceito, se para um delito o justo é uma pena corporal de quarenta chicotadas ou de quarenta menos uma, nem se é uma pena pecuniária de cinco ou de quatro táleres e vinte três vinténs etc., nem se é uma pena de prisão de um ano ou de trezentos e sessenta e quatro dias etc., ou de um ano e um, dois ou três dias. *E, contudo, uma chicotada a mais, um táler ou um vintém, uma semana, um dia de prisão a mais ou a menos são já uma injustiça*" [ênfase acrescentada, § 214].**

No entanto, Hegel chama a atenção para "o fato de a lei não fixar essa determinidade última que a realidade efetiva exige"[6], por isso, o tribunal será *a realização efetiva do direito no caso particular* [§ 219]. Hegel levanta o problema da "*realização efetiva* do direito no caso particular" [§ 219]. Por isso é que ele interpreta o tribunal como a lei que se dá realidade efetiva, dando-se individualidade concreta no caso singular, onde finalmente se realiza. O ponto de Hegel é o caráter não eliminável da decisão, a qual não pode ser substituída pelo conceito, pela determinação racional do conceito. É preciso o elemento da decisão contingente e arbitrária. Querer eliminar esse último aspecto implicaria, para Hegel, numa abstração ou numa perfeição vazia. Se

[6] HEGEL, G. W. F. A sociedade civil. [Trad. Marcos Lutz Müller]. *Textos didáticos*. 2. ed. Campinas: n. 21, 2000. § 214.

dermos crédito ao que os alunos de Hegel anotaram, ele pensava da seguinte maneira:

> **"o fato de que haja conflitos na aplicação das leis, na qual o entendimento do juiz tem o seu lugar, é inteiramente necessário, porque, do contrário, a execução, precisamente, seria algo de inteiramente mecânico. Mas quando se chegou a ponto de querer abolir os conflitos, abandonando muitas coisas ao parecer dos juizes, então tal saída é muito pior, porque o conflito pertence ainda ao pensamento, à consciência pensante e à sua dialética, enquanto que a mera decisão pelo juiz seria arbítrio" [§ 211].**

Tornar a decisão mecânica significa não atentar para as outras possibilidades de aplicação que a regra engendra em sua indeterminidade. Assim, a possibilidade decidida para o caso tem que se delinear por exclusão de outras igualmente plausíveis e ir se afirmando, por razões e argumentos que a sustentam, seja para mostrar a sua evidência para o caso, seja para excluir as demais possibilidades. Essa conflitividade da interpretação deve ser mantida, como condição de sua racionalidade, já que a lei contém uma contingência em razão de ela ser uma determinidade universal que deve ser aplicada ao caso singular [§ 214]. Esse caráter conflitivo e dialético da decisão torna-se o seu caminho passível de avaliação racional, na medida em que tal caminho se mostra no seu percurso em meio a outras possibilidades menos plausíveis.

Trata-se do ser-aí da lei [*Das Dasein des Gesetzes*]. Nesse particular, ele distingue os dois aspectos envolvidos na aplicação da lei, nesse caminho percorrido a partir da universalidade de sua regra, até a sua realização no caso singular, onde ela, finalmente, se determina completamente. Primeiro, o conhecimento do caso em sua singularidade imediata e, segundo, "a subsunção do caso sob a lei [die Subsumtion des Falles unter das *Gesetz*]" [§ 225].

Na definição de Kelsen "*proposições* jurídicas são juízos hipotéticos que enunciam ou traduzem que [...] sob certas condições

ou pressupostos fixados por esse ordenamento, devem intervir certas conseqüências pelo mesmo ordenamento fixado”[7]. Se tomarmos

S – como o caso suposto na lei,
C – como a conseqüência jurídica prevista para S e
H – como o caso concreto,
então, isto pode ser formulado do seguinte modo:
sempre que o suposto de fato S se concretiza em um fato concreto H, vale para H a conseqüência jurídica C.

O problema é como caracterizar H como um caso de S, haja vista que, às vezes, não se pode descrever o fato sem usar termos que já têm uma conotação jurídica, v. g., *ruído perturbador do sossego* só pode ser descrito, quando o mesmo não foi mensurado, dizendo que o barulho foi perturbador do sossego. E quando medido, como saber se foi perturbador do sossego[8], por exemplo, se o mesmo foi auferido durante um gol da seleção brasileira numa partida final da copa ou se foi medido num hospital ou num parque de diversões?

Kelsen toma a aplicação do direito como uma das espécies de produção do direito, qual seja, a produção do mesmo no caso concreto. Na verdade, “a aplicação do direito é simultaneamente produção do Direito [...] É errado distinguir entre atos de criação e atos de aplicação do Direito [...] A aplicação do Direito é, por conseguinte, criação de uma norma inferior com base numa norma superior”[9]. Pressuposta a norma fundamental, a própria criação da constituição é considerada como um ato de aplicação da norma fundamental, assim como a criação da legislação infraconstitucional é considerada como uma aplicação da constituição.

Assim, a aplicação do direito não é só a descoberta do direito ou a sua declaração, mas é um ato constitutivo para o caso particular: “a ignorância da norma jurídica individual, obscureceu o fato de que a

---

[7] KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. [J. B. Machado: Reine Rechtslehre]. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 78-9.

[8] LARENZ, K. *Metodología de la ciencia del derecho*. [M. R. Molinero: Methodenlehre der Rechtswissenschaft]. Barcelona: Ariel, 1994. p. 305.

[9] KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. [J. B. Machado: Reine Rechtslehre]. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 253. Na verdade, parece haver duas exceções a essa regra: a execução de ato coercitivo [aplicação pura] e a norma fundamental [criação pura].

decisão judicial é apenas a continuação do processo de criação jurídica”[10].

Em geral, a jurisdição não pode criar a norma geral, mas só a norma individual, visto que a norma geral não pode determinar todos os elementos que aparecem na particularidade do caso: “a norma geral é sempre uma simples moldura dentro da qual há de ser produzida a norma jurídica individual”[11]. A norma individual que resulta da aplicação da norma geral continua o processo de determinação da mesma rumo à singularidade. Kelsen discorda que a interpretação de uma lei conduza *a uma única solução* como sendo *a única correta*. Não há *a* norma individual dentro da moldura, mas *uma* norma individual que se torna direito positivo pela decisão do tribunal[12]. Não há, segundo ele, como construir uma estratégia que leve à única hipótese de preenchimento perfeito da moldura. Essa formulação reduz a aplicação do direito ou o preenchimento da moldura a uma atividade puramente intelectual e vinculada, desconsiderando a vontade do órgão aplicador[13] e, portanto, a sua discricionariedade. Querer tirar da moldura da lei a única decisão correta é como querer tirar da norma fundamental a única constituição justa. Esta, para Kelsen, é uma tarefa contraditória, pois se se compreender a interpretação como o conhecimento pelo qual se chega à única decisão correta, então, não haveria necessidade de interpretar[14]. A aplicação do direito é, portanto, uma questão de escolha entre várias possibilidades[15].

Para sumariar, Kelsen distingue uma interpretação jurídico-científica, cuja função é estabelecer os possíveis significados de uma norma e a interpretação jurídico-política do operador do direito que escolhe uma das interpretações para que o direito seja criado daquele modo. Assim, num processo, os advogados escolhem, geralmente, posições diferentes.

---

[10] KELSEN, H., *op. cit.*, p. 256-7.
[11] KELSEN, H., *op. cit.*,p. 262.
[12] Cf. KELSEN, H., *op. cit.*, p. 366.
[13] Cf. KELSEN, H., *op. cit.*p. 366-7, 369.
[14] Cf. KELSEN, H., *op. cit.* p. 368.
[15] Cf. KELSEN, H., *op. cit.*p. 369.

"A interpretação jurídico-científica tem de evitar, com o máximo cuidado, a ficção de que uma norma jurídica apenas permite, sempre e em todos os casos, uma só interpretação: a interpretação 'correta'. Isto é uma ficção de que se serve a jurisprudência tradicional para consolidar o ideal de segurança jurídica. Em vista da plurissignificação da maioria das normas jurídicas, este ideal só é realizável aproximadamente"[16].

Os que operam sob o ponto de vista da correção normativa defendem que um caso só tenha uma resposta correta. Os que operam sob o ponto de vista da segurança defendem que deva haver uma resposta escolhida pelo tribunal e aplicada de maneira uniforme, mas não que esta seja a única correta. Portanto, o ideal de segurança exige que se tenham normas cada vez menos equívocas.

O julgamento, aqui, pauta-se por uma dupla determinação que deve ser cumprida concomitantemente. De um lado, trata-se da segurança jurídica que exige decisões consistentes com o ordenamento jurídico como um todo, onde são importantes os precedentes, bem como a jurisprudência. Isto permite dar conta da legítima expectativa do destinatário do direito, segundo a qual ele tem que pautar a sua conduta por regras conhecidas, portanto preexistentes à ação e interpretadas de uma certa maneira.

De outro lado, há a pretensão de legitimidade, a qual não fica adstrita à história dos precedentes, mas exige uma decisão racional aceitável pelos membros do direito. Trata-se do que se convencionou chamar de uma justificação interna ou histórica, ou seja, a partir dos precedentes e de uma justificação externa, ou seja, de uma argumentação que busca uma validade racional.

> **"O problema da racionalidade da jurisprudência [*Rechtsprechung* – melhor seria traduzir por jurisdição] consiste, pois, em saber como a aplicação de um direito contingente pode ser feita internamente e fundamentada racionalmente no plano externo, a fim de garantir simultaneamente a *segurança jurídica* e a *correção*"[17].**

---

[16] KELSEN, H., *op. cit.*p. 371.

[17] TrFG1 p. 247 [FG p. 244]. No direito brasileiro podem ser citados diversos institutos que buscam atender seja a uma, seja a outra destas determinações. V. g., no caso da segurança podemos elencar: o sistema

Kelsen, melhor do que ninguém, formula esse problema de forma adequada. Segundo ele, em razão de nenhum caso ser perfeitamente igual a outro, o sistema exige alguma flexibilidade em nome da justiça. No entanto, conforme aumenta a flexibilidade diminui a segurança[18].

Habermas, ao contrário de Kelsen que confunde a produção fundamentada de normas com a sua aplicação ou a aplicação com a produção de normas, assume que fundamentar uma lei, no processo de sua produção é diferente de aplicá-la. Porém, à parte essas distinções no que concerne ao caso concreto, quais sejam, legislar ou aplicar, o que está em questão é se na aplicação ao caso concreto pode haver uma racionalidade que justifique normativamente tal ato para que o direito possa cumprir com correção uma de suas finalidades que é justamente regrar de forma legítima as condutas dos homens. Ou seja, a normatividade tem que estar presente tanto na regra geral, na lei, quanto na sua aplicação ao caso concreto ou na legislação que ela opera para o caso concreto. Portanto, de maneira oposta ao decisionismo do positivismo, Dworkin e Habermas querem defender a posição de que seja possível estabelecer um modo argumentado de se chegar *à única resposta correta para o caso.* A tese em questão é que, em sendo o direito um sistema de ação, a justiça só se efetiva se ela puder ser realizada no caso concreto. Esta questão é mais premente no direito do que na moral, porque o direito conta com a coerção e obriga, se necessário, *manu militari*, a um determinado comportamento. Trata-se, então, do problema de realizar a justiça no caso concreto.

A dificuldade envolvida nessa operação é que "nenhuma regra pode regular sua própria aplicação"[19]. Ou seja, nas palavras de

---

de recursos no processo, a ação rescisória, o contraditório e ampla defesa, a motivação da decisão judicial, o livre convencimento do juiz; já, no caso da segurança, podemos listar: a coisa julgada, o ato jurídico perfeito, o direito adquirido, prescrição, decadência.

[18] KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. [J. B. Machado: Reine Rechtslehre]. 3. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 268-9. A proposta de Kelsen é um meio-termo entre um sistema rígido e um flexível. Segundo esse sistema misto, os julgados têm o poder não só de fixar normas jurídicas individuais dentro do quadro das normas gerais, mas também o poder de fixar normas individuais fora deste quadro ou mesmo normas gerais [p. 271].

[19] 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:

Habermas, trata-se da indeterminação do direito. Esta formulação pode levar a posições céticas com relação à aplicação do direito, as quais negam que a discursividade tenha a faculdade de gravitacionar a vontade, determinando o julgamento. Ao contrário, a decisão tomada é que buscaria argumentos favoráveis a si. Derrida, por exemplo, apresenta o poder performativo absoluto de a lei se criar, em razão da violência, como sendo algo místico[20]. Segundo ele, "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"[21]. Habermas, logo no prefácio de seu livro, cita o nome de Derrida, filiando o seu nome 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"[22]. No que concerne à aplicação, Derrida enumera três aporias. A primeira é aquela da *époqué* da regra, segundo a qual, a decisão

> **"é regrada 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 garante-a de forma segura, então o juiz é uma máquina de calcular"[23].**

A segunda é aquela da persistência da indecidabilidade. Ela "não é somente a oscilação entre duas significações ou duas regras

Suhrkamp, 1991. p. 24]. [HABERMAS, J. *Comentários à ética do discurso*. [Trad. G. L. Encarnação]. Lisboa: Instituto Piaget, s/d. p. 26].

[20] Cf. DERRIDA, J. Force de loi: le "fondement mystique de l'autorité". *Cardozo Law Review*. New York: v. 11, n. 5-6, Jul.-Aug 1990. p. 942.

[21] DERRIDA, J., *op. cit*, p. 942.

[22] TrFG1 p. 11 [FG p. 11].

[23] DERRIDA, J., *op. cit.,* p. 960.

contraditórias e bem determinadas, mas igualmente imperativas (por exemplo, o respeito do direito universal e da eqüidade, mas também, mas a singularidade sempre heterogênea e única do exemplo não subsumível"[24]

Habermas posiciona-se também contra Luhmann, pois este defende que, em primeiro lugar, a decisão é tomada e, só num segundo momento, os argumentos são pensados para tornar mais aceitável a decisão por aqueles a quem ela se destina.

Das possíveis formas de solução criticadas por Habermas

Dada essa problematicidade, Habermas apresenta algumas tentativas de solução, das quais ele discorda:

AA] *a hermenêutica jurídica*. Esta perspectiva não "vê a decisão jurídica como uma subsunção do caso sob a regra correspondente"25, ou ao menos não vê isso com simplicidade, visto que "nenhuma regra pode regular sua própria aplicação"[26]. Toda aplicação parte de uma certa pré-compreensão que estabelece uma relação preliminar entre a regra e o estado de coisas correspondente, já que há uma circularidade entre ambos. Essa pré-compreensão difusa torna-se mais precisa na medida em que o processo de interpretação se torna mais explícito. Nesse sentido, "ela resolve o problema da racionalidade da jurisprudência [*Rechtsprechung* – melhor seria traduzir por jurisdição] através da inserção contextualista da razão no contexto histórico da tradição"[27]. Este recurso à tradição, embora possa determinar princípios, como *topoi* de julgamento, tem um elemento não crítico que o prende ao contexto de formas de vida ética, ou, nos termos de Habermas, tradicionais, prejudicando, portanto, a sua racionalidade, no que concerne ao nível de cognição exigido por uma sociedade pós-tradicional. Segundo Heidegger, "a interpretação sempre se funda numa *visão prévia* [...] A interpretação nunca é apreensão de um dado

[24] DERRIDA, J., *op. cit.*, p. 962.
[25] TrFG1 p. 247 [FG p. 244].
[26] TrFG1 p. 247 [FG p. 244]. "Nenhuma norma contém as regras de sua própria aplicação" [HABERMAS, J. *Comentários à ética do discurso*. [Trad. G. L. Encarnação]. Lisboa: Instituto Piaget, s/d. p. 26].
[27] TrFG1 p. 248 [FG p. 245].

preliminar, isenta de pressuposições"[28]. Assim, continua Heidegger, quando o intérprete lê um texto e afirma que algo *está* no texto, ele não faz mais do que apresentar como estando no texto a sua opinião prévia, indiscutida e supostamente evidente. Nesse sentido, Heidegger defende uma circularidade entre a interpretação e o já compreendido. Por isso, Gadamer pôde defender que os prejuízos não são um juízo falso a ser recusado, mas algo a ser valorado, porque eles são condições da própria compreensão[29]. Nesse sentido, hermenêutica de Gadamer recupera a noção de tradição tão criticada pela fenomenologia como sendo esquecimento das origens.

BB] *o realismo jurídico*. O realismo, sem desmentir propriamente a hermenêutica, aponta, no entanto, para a existência de diferentes tradições de compreensão do direito, por exemplo, conservadores e liberais. Isso determina um pluralismo incontornável de perspectivas. Segundo eles, diferentes determinações extrajurídicas, como a classe social a que o juiz pertença, analisáveis empiricamente, preenchem o espaço de decisão dos juízes, atingindo o pretenso caráter racional dessa decisão. Naturalmente, isso leva a uma posição cética com relação à racionalidade jurídica. Exemplo dessa variante é o realismo legal da Escola de Direito Livre, segundo a qual o juiz cria o direito. Os realistas, por isso, defendem que não existem direitos indisponíveis, permitindo que ele seja instrumentalizado para fins utilitaristas[30]. O conceito de *integridade*, em Dworkin, pretende ser uma resposta a esse caráter instrumental dado ao direito pela escola realista.

CC] *o positivismo jurídico*. Segundo esta corrente, o direito tem uma normatividade própria, independente da tradição [herme-nêutica] e da política [realismo]. Isso ocorre pela determinação de se buscar uma justificação para as decisões jurídicas que seja interna ao próprio direito e à sua história. Nos termos de Kelsen, pode-se dizer que esta posição se constitui numa visão dinâmica do direito, visto que se propõe a uma legitimidade pelo procedimento, independente de

---

[28] HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Parte I. [M. de Sá Cavalcanti]. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988. § 32, p. 206-7.

[29] Cf. GADAMER, H.-G. *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica fiosófica*. [A.A. Aparicio, R. de Agapito: Wahrheit und Methode]. 2. ed. Salamanca: Sígueme, 1977. p. 337.

[30] Cf. LE p. 36 e TrFG p. 249 [FG p. 246].

conteúdos morais, estes sim estáticos, ou pelo menos pretensamente estáticos. Neste caso, razão e moral acabam subordinados à história. Assim fazendo, “a garantia de segurança eclipsa a garantia da correção”[31]. Para os chamados casos difíceis, nos quais a análise da história do direito e dos precedentes seja insuficiente para tomar uma decisão ou outra, só resta o caminho da discricionariedade do juiz[32]. Kelsen, como vimos acima, defende claramente essa posição, e não só para os casos difíceis.

A recepção crítica da teoria de Dworkin

Para Habermas, a racionalidade da jurisdição deve cumprir simultaneamente o predicado da segurança e da legitimidade. Nesse sentido, ele encontra na teoria da interpretação construtiva de Dworkin um fio condutor para realizar essa tarefa. No entanto, tal teoria tem que ser defendida numa perspectiva processual que traduza as suas exigências idealizadoras nos termos dos pressupostos pragmáticos da teoria discursiva. Portanto, Habermas se apropria discursivamente da teoria da integridade de Dworkin[33]: "a ética do discurso recupera, de certa forma, a norma fundamental de Dworkin, ou seja, a do igual respeito e consideração"[34]. Assim entendido, o modelo de Dworkin assegura "a integridade e condições de reconhecimento que garantem a cada parceiro do direito igual respeito e consideração"[35].

O *primeiro aspecto importante*, para Habermas, da teoria de Dworkin, será o que este defende contra as demais posições concorrentes àquela da teoria discursiva:

- contra o realismo, Dworkin afirmará o princípio da consistência no julgamento, a partir de regras que garantiriam um julgamento seguro a partir do direito;

---

31 TrFG1 p. 251 [FG p. 248].
32 Cf. TRS p. 45.
33 Cfr. FG p. 292 [TrFG1 p. 297]
34 TrFG1 p. 287 [FG p. 282]. Cfr. TrFG1 p. 253 [FG p. 249], TrFG1 p. 267 [FG p. 263].
35 TrFG1 p. 260 [FG p. 257]. "O princípio da 'integridade' caracteriza o ideal político de uma comunidade, na qual os parceiros associados do direito se reconhecem reciprocamente como livres e iguais. É um princípio que obriga tanto os cidadãos quanto os órgãos da legislação e da jurisdição a realizar a norma básica da igual consideração e do igual respeito por cada um [...] o ato constituinte da fundação significa que os cidadãos reconhecem mutuamente um sistema de direitos, o qual lhes garante autonomia privada e pública" [TrFG1 p. 267 [FG p. 263-4]].

• contra o positivismo, Dworkin tenta assegurar conteúdos legítimos que são dados a partir de princípios para além da legitimidade puramente formal, garantindo, portanto, o que se poderia chamar de uma justificação externa;

• contra a hermenêutica, ele sustentará que os conteúdos dados a partir de princípios não implicam em que o juiz deva se entregar à história das tradições de onde surjam tais conteúdos, mas obriga-o a uma apropriação crítica dos vestígios que a razão prática deixou na história institucional do direito.

No último caso, no que concerne à hermenêutica, Dworkin está defendendo, portanto, tratar-se de direitos com validade positiva, ou seja, direitos que "existem". Ora, é esta noção mesma de "existência" que é problemática, pois "a tese segundo a qual tais direitos 'existem' conta com uma razão prática incorporada na história"[36]. Dworkin parte da norma fundamental de um direito a iguais liberdades que é o sentido deontológico dos direitos fundamentais em geral, a qual já estaria, na linguagem dos juristas, positivada. Ele defende a teoria dos direitos como *trunfos* contra fins utilitaristas, direitos estes que foram, de alguma forma, assimilados pelo direito positivo, cabendo ao juiz habilidoso encontrar e reconstruir os seus vestígios. Dworkin tem que defender os direitos *ex ante* porque a concepção de um direito *ex post* fere, em primeiro lugar, o princípio de que o direito não pode ser aplicado retroativamente, principalmente em caso de prejuízo aos envolvidos, pois atenta ao princípio da segurança jurídica e ao princípio do prévio conhecimento do direito como condição de imputabilidade. Em segundo lugar, fere o princípio da democracia, pois o juiz estaria criando a lei para o caso, uma competência que ele não possui.

No caso de Habermas, no entanto, "essa premissa não causa nenhuma surpresa para uma teoria discursiva do direito, a qual parte da idéia de que argumentos morais entram no direito através do processo democrático de legislação –e das condições de eqüidade da formação de compromisso"[37]. De qualquer modo, com seu apelo a direitos e princípios, Dworkin rompe o círculo hermenêutico do

[36] TrFG1 p. 252 [FG p. 249].
[37] TrFG1 p. 253 [FG p. 250].

recurso a *topoi* dados pela tradição, pois ele aponta para um sentido propriamente deontológico de tais formulações, encontrando no direito um elemento de indisponibilidade, não estando, por isso, à disposição de quaisquer objetivos, à discricionariedade do sistema administrativo do Estado ou do poder social, ou mesmo do juiz. Por outro lado, a sua idéia de uma interpretação construtiva implica, também, numa crítica ao positivismo[38], na medida em que se constitui num procedimento que visa a encontrar, no ordenamento jurídico, uma base de direitos com conteúdo moral.

Primeiramente, a posição de Dworkin contra o positivismo consiste numa crítica à tese da neutralidade do mesmo, pois, a decisão judicial romperia a barreira de uma legitimidade definida somente a partir do procedimento legal, abrindo a argumentação para conteúdos externos à própria legalidade, por onde poderiam se imiscuir razões cognitivas mais fortes, as quais, é bom que se diga, já estão de fato mescladas nas argumentações jurídicas, como por exemplo, as questões de justiça, mesmo que de forma implícita. É por isto que uma decisão pode ser tomada levando-se em consideração princípios políticos, seja visando à colocação de fins teleológicos, seja visando à colocação de questões de justiça, ambas as dimensões, como já frisado, de fato já incorporadas ao direito[39]. É clara, no entanto, a prioridade que se deve dar aos princípios de justiça, ao menos nas decisões judiciais, as quais não podem inventar objetivos políticos, mas somente utilizar aqueles cristalizados na legislação, já que tomar decisões políticas, para um democrata como Habermas, somente pode ter lugar no parlamento. Além do mais, isto estaria proibido a partir do argumento da democracia, o qual, a partir de uma clara distinção entre

[38] Cf. TrFG1 p. 257 [FG p. 253].

[39] Cfr. TrFG1 p. 257 [cfr. FG p. 254]. Neste particular, Habermas, diferentemente de Dworkin, o qual opõe princípios morais e políticos, afirma que as determinações políticas, enquanto programas legais democraticamente estabelecidos, carregam conteúdos morais. Por isso, também estes princípios morais podem ter relevância moral [TrFG1 p. 255 [FG p. 252]. Não seria absurdo pensar, neste particular, que a presença em Habermas da noção de direitos sociais, os quais parecem ausentes em Dworkin, seja o que determine essa diferenciação de análise com relação a uma rígida separação entre princípios políticos e de justiça. Quiçá, esta diferença se deva ao fato que Habermas esteja filiado a uma tradição que entende a noção de bem estar social a partir da noção de direitos sociais, ao passo que Dworkin esteja mais vinculada a uma tradição que entende essa noção de bem estar a partir do utilitarismo, o qual encontra dificuldades com a linguagem dos direitos.

jurisdição[40] e legislação, afirma que o juiz, por não ter sido eleito, não tem legitimidade para decidir politicamente, cabendo-lhe aplicar a lei. Em última análise, essa dubiedade com relação a direitos e fins políticos acontece, tanto em Habermas quanto em Dworkin, porque nenhum dos dois elementos pode ser eliminado, mas têm que ser incorporados conjuntamente, com uma clara prioridade sobre os direitos. Com isso, atinge-se a tese positivista de que o direito seja neutro com relação a questões normativas externas ao ordenamento jurídico, ou dificilmente perceptíveis no mesmo.

Em segundo lugar, critica a tese positivista de que o sistema jurídico seja fechado dentro de sua própria história, precedentes e jurisprudência. Isto aconteceria porque o positivismo conceberia o sistema jurídico como sendo composto por regras e não por regras e princípios. A diferença entre ambas reside no fato de que as normas têm uma abrangência já determinada, ao posso que os princípios [por exemplo, direitos humanos, igualdade] ainda não têm uma abrangência pré-determinada. Princípios podem ser ponderados, podendo haver a aplicação de um, sem que o outro com o qual conflite tenha que ser eliminado[41]. Se tomarmos o direito como um conjunto de regras, destituído de princípios, então, "colisões entre regras geram uma indeterminação da situação jurídica, que só pode ser superada decisionisticamente"[42], pois um conflito de regras, pela sua determinidade, só pode ser solucionado estabelecendo-se uma exceção

---

[40] No inglês existe o termo *jurisdiction*, mas Dworkin usa *adjudication*. No direito brasileiro, adjudicação é um termo técnico que consiste no ato de transferir ao exeqüente bens penhorados, ou os respectivos rendimentos, em pagamento do seu crédito contra o executado. Pode ser considerada uma forma de expropriação [Código de processo Civil, art. 647] e uma forma de pagamento [art. 708]. No direito administrativo "é o ato pelo qual se atribui ao vencedor o objeto da licitação para a subseqüente efetivação do contrato" [MEIRELLES, H. L. *Direito administrativo brasileiro*. 25. ed. São Paulo: Malheiros, 2000. p. 290]. Em francês chama-se *atribuition*. Portanto, a boa tradução sentido amplo, em analogia com o processo de execução, cuja finalidade consiste em satisfazer para o português de *adjudication* é jurisdição [jurisdictione] e não adjudicação. Num o credor, transferindo-lhe os bens penhorados ou o seu respectivo valor, pode-se pensar que a finalidade da jurisdição seria atribuir [ou adjudicar] a quem de direito o bem ou o direito sob litígio. Quiçá, neste sentido, possa-se pensar a adjudicação de forma equivalente à jurisdição, dando sentido à formulação inglesa da palavra, tal qual ela é utilizada por Dworkin.

[41] Para um melhor esclarecimento do problema da coerência do ordenamento jurídico ver: BOBBIO, N. *Teoria do ordenamento jurídico*. [M. C. C. L. dos Santos: Teoria dell'ordinamento giuridico]. 10. ed. Brasília: EDUNB, 1999. Cap. 3. No entanto, para resolver incoerências dentro de uma mesma lei, Bobbio deixa de tratar de critérios como da ponderação de regras ou do critério de concessões recíprocas.

[42] TrFG1 p. 259 [FG p. 256].

ou invalidando uma das regras em conflito, ao passo que princípios conflitantes poderiam conviver no sistema.

Resumidamente, Dworkin combate a discricionariedade do juiz, defendida pelo positivismo para a aplicação do direito nos casos difíceis, sob o argumento que isto significa uma aplicação retroativa do direito, atentando contra o uso legítimo da coerção por parte do Estado que deve presumir o prévio conhecimento da lei. Tal discricionariedade é evitada pela introdução de princípios no direito, os quais já estariam positivados, de tal forma que quando usados para resolver um caso difícil evitaria o problema da aplicação retroativa da lei. Ademais, no caso de dois ou mais conjuntos de princípios a disputarem a resposta correta para o caso, a dimensão da moralidade evitaria o arbítrio do juiz na escolha entre uma ou outra formulação dos princípios.

Tanto Habermas quanto Dworkin partem da legitimidade como um conceito fundamental, conforme aos cânones da modernidade, estabelecidos, dentre outros, por Kant e que, na linguagem de Habermas, significa um ponto de vista pós-tradicional. Ora, se pressupusermos que uma fagulha de conteúdos deontológicos esteja, já, naquilo que constitui as condições da própria democracia, e se considerarmos, ademais, que a própria democracia está sob a forma jurídica, ou seja, que as condições da própria democracia já são, de alguma forma, conteúdos positivados juridicamente, então, tem-se a base primeira para assumir que conteúdos deontológicos já estejam positivados juridicamente. Outros conteúdos morais acedem à positivação, através do procedimento democrático, visto que as razões que fundamentam uma norma no procedimento democrático são constituídas por argumentos morais, pragmáticos e éticos[43] e outros estão já implicados nas decisões tomadas pelo judiciário, tendo em vista a aplicação dos direitos a casos particulares, pois tais decisões presumem um conjunto de princípios que as enformam. Sendo assim, temos uma base, estatuída no próprio direito, que permite com que se o opere a partir da perspectiva posta por Dworkin e Habermas, qual seja, a da legitimidade, ou do ponto de vista deontológico, ou do ponto

[43] Cfr TrFG1 p. 225-228 [FG p. 222-225].

de vista moral, da justiça, podendo ser considerado como já presente no próprio ordenamento, como um conjunto de princípios.

Pelo princípio da coerência, estando bem ajustadas as capacidades intelectuais de julgamento, pode o julgador apresentar decisões que pretendam a uma validade ideal e que poderíamos chamar de *a única decisão correta para o caso*, ou como dirá Dworkin, *a melhor decisão*. Podemos dizer que esses conteúdos legítimos presentes no direito, principalmente como princípios, gravitacionam as decisões futuras em direção a um sistema que deva ser coerente. Por isso Dworkin fala que sua teoria pretende fazer do direito "o melhor exemplar possível" do que se pretenda que ele seja, em outras palavras, "fazer um objeto o melhor que ele possa ser"[44]. Portanto, assim como se pode dizer que uma mancha podre contamina, com o tempo, toda a fruta, também uma fagulha de célula legítima exige que o sistema seja coerente com esta determinação inicial. Dworkin propõe que o julgador e o teórico do direito tomem essa perspectiva, de buscar a legitimidade incrustada no ordenamento jurídico, formulando um conjunto de princípios que tornem todo o sistema coerente.

Por fim, a tarefa da interpretação construtiva, não só se posiciona contra a hermenêutica e contra o positivismo, como visa a apreender o direito como um todo. Dworkin pretende que a *interpretação construtiva* seja um *método* que reconstrua o *conteúdo* do ponto de referência deontológico, presente no direito como um conjunto coerente de regras e princípios[45]. Por isso, Dworkin precisa de uma teoria do direito como um conjunto de regras e princípios que "assegura, através da jurisprudência discursiva, a integridade de condições de reconhecimento que garantem a cada parceiro do direito igual respeito e consideração"[46]. Será esta teoria da jurisdição que compensará a *indeterminação do direito*, na medida em que orientará a *determinação* do mesmo para o caso concreto e para os novos casos, com o objetivo de buscar a única resposta correta para o caso.

O que permite a Habermas se apropriar da teoria jurídica de Dworkin reside na interpretação que aquele dá a este: "quando

---

[44] LE p. 52-3.
[45] Cf. TrFG1 p. 260-1 [FG p. 257-8].
[46] TrFG1 p. 260 [FG p. 257].

Dworkin fala de argumentos de princípios que são tomados para a justificação externa de decisões judiciais, ele tem em mente, na maioria das vezes, princípios do direito que resultam da aplicação do princípio do discurso no código jurídico"[47]. Na verdade a resolução da indeterminação do direito advém do apelo a finalidades políticas e a princípios morais, ambos insertos no direito no amálgama de razões que o processo democrático gesta como justificação de uma regra jurídica. Assim, os princípios incorporados ao direito na legislação reaparecem na aplicação[48]

O ponto nevrálgico da crítica de Dworkin ao positivismo se dá em razão de este operar um enclausuramento normativo do sistema jurídico. Calcado no princípio da segurança, ele determina o encurtamento semântico das normas, operando, tecnicamente, com o conceito de regras, as quais têm uma abrangência semântica bem determinada[49]. Assim, o sistema jurídico fecha-se a determinações normativas externas, estando plenamente vinculado a suas próprias determinações. Tal formulação respeita a divisão de poderes do Estado de direito e garante o princípio da segurança, visto que as normas são determinadas. Além disso, as inconsistências são sanáveis, dada a determinação semântica da regra, seja pela eliminação de uma das regras conflitantes, como por exemplo, no critério de temporalidade ou hierarquia, seja pela exceção, como no caso da especialidade[50]. O positivismo apresenta um tipo de aplicação mecânica para os casos simples e, para os casos difíceis, uma aplicação baseada na discricionariedade [discretion].

Os sistemas pós-positivistas, ao proporem uma justificativa externa do mesmo, abrem-no para normas morais, as quais entram nele, tecnicamente, como princípios[51]. Os princípios são indeterminados semanticamente, permitindo que adentre nesse sistema conteúdos morais e de justiça[52]. No entanto, tem como efeito colateral:

---

[47] TrFG1 p. 256 [FG p. 253].
[48] Cfr. TrFG1 p. 257 [FG p. 254].
[49] "Rules are applicable in an all-or-nothing fashion" [TRS p. 24]. Princípios têm "the dimension of weight or importance" [TRS p. 26].
[50] "If two rules conflict, one of them cannot be a valid rule" [TRS p. 27].
[51] Dworkin teve um papel importante na formulação que distingue regras de princípios [cf. ÁVILA, H. *Teoria dos princípios: da definição à aplicação dos princípios jurídicos*. São Paulo: Malheiros, 2003. p. 28].
[52] Cfr. TrFG1 p. 262 [FG p. 259].

1] a atenuação da divisão de poderes, pois em razão da amplitude semântica dos princípios, o aplicador parece adentrar numa competência que não é sua. Além disso, sob o ponto de vista da consistência, o sistema convive com a incoerência, visto que não há critério de eliminação de princípios conflitantes, posto não serem determinados suficientemente, o que só acaba acontecendo em cada caso concreto, quando, então se determinam num sentido de realização proporcional, onde um é preterido ao outro, mas sem ter como conseqüência a eliminação de qualquer um deles do sistema[53]. Assim, ganha-se em normatividade, mas perde-se em segurança, o que sob o ponto de vista da justiça não é uma má conseqüência, pelo contrário deve ser algo mesmo desejado.

Portanto, após a recusa da teoria positivista, em razão de sua simplificada teoria das normas e após apresentar um novo modelo mais complexo, a partir de uma noção mais sofisticada de normas que as divide em regras e princípios, Dworkin enfrenta o ônus de provar que uma teoria da aplicação baseada em princípios é compatível com uma formulação democrática do poder, como ver-se-á a seguir.

Para os casos difíceis, no lugar da teoria discricionária dos positivistas, Dworkin propõe a teoria da integridade[54], segundo a qual, embora não haja uma regra disponível para julgar o caso, ainda assim torna-se possível uma decisão correta. Mesmo nestes casos, o juiz tem que descobrir o direito das partes, não inventar um novo[55]. Assim, deve o juiz aplicar a lei que outras instituições fazem. Porém, as leis são, freqüentemente, vagas e o juiz tem que interpretar. Às vezes, o juiz tem que criar a lei [make new law][56].

Essa formulação tem que enfrentar dois argumentos. O primeiro é o argumento da democracia e, o segundo, o da anterioridade da lei.

Com relação ao segundo ponto, Dworkin tem que defender os direitos *ex ante* porque a concepção de um direito *ex post* fere, em primeiro lugar, o princípio de que o direito não pode ser aplicado

---

[53] Princípios têm "the dimension of weight or importance" [TRS p. 26]

[54] "A integridade versa sobre princípios e não requer uma forma simples de consistência em termos políticos" [DWORKIN, R. *Law's empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986. p. 221]. A integridade envolve justiça, eqüidade e devido processo [cfr. DWORKIN, R., *op. cit*., p. 177].

[55] Cfr. TRS p. 81.

[56] Cfr. TRS p. 82.

retroativamente, principalmente em caso de prejuízo aos envolvidos, pois atenta ao princípio da segurança jurídica e ao princípio do prévio conhecimento do direito como condição de imputabilidade. A interpretação construtiva de Dworkin tenta resolver esta objeção apelando à existência do direito *ex ante*, a partir de princípios, o qual é apenas interpretado construtivamente.

Com relação ao segundo ponto, Dworkin pensa resolver com a sua noção de princípios, os quais, por já estarem positivados, seja diretamente, seja como decorrência do sistema de regras adotado e por serem indeterminados, permitiriam interpretações construtivas, mas não a criação do direito, uma competência que pelo argumento da democracia, o julgador não possui. Assim, pelo princípio da consistência dos princípios[57], estando bem ajustadas as capacidades intelectuais[58] de julgamento, pode o julgador apresentar decisões que pretendam a uma validade ideal e que poderíamos chamar de *a única decisão correta para o caso*, ou como dirá Dworkin, *a melhor decisão*. Podemos dizer que estes conteúdos legítimos presentes no direito, principalmente como princípios, gravitacionam as decisões futuras em direção a um sistema que deve ser consistente. Por isso Dworkin fala que sua teoria pretende fazer do direito "o melhor exemplar possível" do que se pretenda que ele seja, em outras palavras, "fazer um objeto o melhor que ele possa ser"[59]. Portanto, assim como se pode dizer que uma mancha podre contamina, com o tempo, toda a fruta, também uma fagulha de célula legítima exige que o sistema seja coerente com esta determinação inicial. Dworkin propõe que o julgador e o teórico do direito tomem essa perspectiva, de buscar a legitimidade incrustada no ordenamento jurídico, formulando um conjunto de princípios que tornem todo o sistema consistente, o que implica, às vezes, em ter que descartar certas partes da história como engano[60].

O segundo ponto importante da teoria de Dworkin para o pensamento de Habermas é a sua formulação do juiz Hércules.

---

[57] Cfr. TRS p. 88.

[58] Dworkin apresenta a figura do juiz Hércules, com capacidades super-humanas, erudição, paciência, perspicácia [cfr. TRS p. 105].

[59] DWORKIN, R., *op. cit*., p. 52-3.

[60] Cfr. TRS p. 119.

Hércules tem por tarefa harmonizar a positividade do direito com a legitimidade do mesmo ou, na linguagem de Habermas, "elaborar a tensão entre facticidade e validade que brota na própria validade do direito"[61]. A teoria dos direitos e a teoria do juiz Hércules têm que tornar possível a resolução de alguns problemas, normalmente levantados pelos realistas, tais como:

• [1] a negativa de que existam direitos indisponíveis, já que os juízes escolhem um conjunto de princípios e objetivos políticos que tornam as suas decisões racionais e diminua a indeterminação do direito. A teoria dworkiana da "integridade" visa a resolver essa objeção;

• [2] a negativa de que haja consistência no ordenamento jurídico como um todo, já que o ordenamento é constituído de princípios incoerentes, como é o caso, nos contratos, do princípio da autonomia da vontade e da confiança, ou boa-fé. Para responder a esta objeção Dworkin apela ao princípio da coerência, segundo o qual a colisão de princípios no caso singular não implica em que tais princípios sejam mutuamente contraditórios. Com isso, ele apela à distinção de Günther entre fundamentação e aplicação [*Begründung und Anwendung*]. No entanto, essa distinção só desloca o problema da questão do ordenamento jurídico para a questão da aplicação;

• [3] daí, o ponto mais importante destas objeções, qual seja, a problemática da negativa de que possa haver decisões racionais, pois nessa formulação a teoria do direito que distingue entre fundamentar uma norma e aplicá-la dispõe de um conjunto de normas *prima facie* válidas, cuja configuração para o caso concreto é flexível, ou transitiva, determinando interpretações diferentes a partir do conjunto de circunstâncias, remete ao problema da aplicação retroativa do direito, ferindo o princípio da segurança jurídica. A interpretação construtiva de Dworkin tenta resolver essa objeção apelando à existência do direito *ex ante*, o qual é apenas interpretado construtivamente. No entanto, para esses críticos, a interpretação construtiva, a partir das circunstâncias ou da história não resolve o problema, visto que a afirmação da existência de um conjunto de

[61] TrFG1 p. 264-5 [FG p. 261].

direitos preexistente, mas dependente de interpretações diferentes, é o mesmo que dizer que o significado da norma não era conhecido com antecedência.

Uma forma de resolver esse problema apontado em [3] seria alterar o conceito de segurança jurídica. A segurança jurídica deve ser entendida como um argumento de moralidade política[62]. Ela é o maior bem da comunidade. Ás vezes a segurança é mais importante que o que seja o direito, por exemplo, nas regras de controle de velocidade. Mas, às vezes, há valores maiores do que a segurança, quando se tem um direito contra o estado e a nação. Como se trata de princípios, a substância é mais importante do que a estabilidade. A estabilidade é o sistema ser interpretado como uma visão coerente de justiça[63]. Tal alteração deixaria de compreender a segurança jurídica a partir do significado estático de normas e passaria a compreendê-la a partir de uma concepção mais ampla do direito, a qual envolveria regras, princípios e fins utilitaristas. Assim, a própria segurança passaria a ser um princípio entre outros, como o da justiça. Nesta última compreensão, a segurança jurídica passaria a ser compreendida de forma processual e não mais a partir do significado estático de normas. Ou seja, a segurança residiria no procedimento a partir do qual seriam decididas as questões, sem uma referência maior a um conjunto de regras que já são válidas e que devem ser aplicadas de uma certa maneira.

Outra forma de resolver o problema da retroatividade é pela introdução do conceito de paradigma jurídico. Essa proposta mantém uma concepção de que o direito seja constituído por um conjunto de normas válidas em princípio e que devem ser aplicado da melhor forma possível. No entanto, esta aplicação é uma tarefa complexa, pois exige que sejam consideradas todas as circunstâncias relevantes para o caso, as quais podem se modificar em cada caso, tornando a aplicação extremamente complexa, visto ser muito difícil determinar as circunstâncias relevantes para o caso [*quaestio facti*], bem como decidir a questão de direito [*quaestio juris*], visto ambas as questões,

[62] Cfr. DWORKIN, R., *op. cit*., p. 367.
[63] Cfr. DWORKIN, R., *op. cit*., p. 367.

como vimos, serem muito interdependentes, havendo uma relação de circularidade entre as mesmas[64]. Nas palavras de Kelsen,

> **"nenhum caso é igual ao precedente sob todos os aspectos, a 'igualdade' de dois casos que a esse respeito interessa considerar apenas pode residir no fato de eles coincidirem em certos pontos essenciais [...] Porém, a questão de saber em que pontos têm de coincidir para serem considerados como 'iguais' apenas pode ser respondida com base na norma geral que determina a hipótese legal (*Tatbestand*) fixando os seus elementos essenciais"[65].**

A complexidade dessa tarefa é que exige um juiz com capacidade intelectual análoga às forças de Hércules. Essa complexidade pode ser aliviada pela assunção de um paradigma jurídico, como o liberal ou o social: "tais paradigmas aliviam Hércules da supercomplexa tarefa de colocar 'a olho' uma quantidade desordenada de princípios *aplicáveis* somente *prima facie* em relação com as características relevantes de uma situação apreendida do modo mais completo possível"[66]. A função do paradigma é determinar "um pano de fundo de compreensão, que os especialistas em direito *compartilham* com todos os demais membros do direito"[67]. O problema dessa solução é que os paradigmas acabam se transformando em dogmas que beiram à ideologia[68]. Habermas, então proporá um terceiro paradigma, o discursivo, o qual, não é incorrigível e muito menos neutro com relação à legitimidade.

Portanto, Habermas critica o recurso às capacidades sobre-humanas do juiz Hércules de Dworkin como sendo capaz, sozinho - a partir de um princípio monológico [*monologischen* Ansatzes] e de uma teoria do direito solipsista [solipsistischer Rechtstheorie][69] - de

---

[64] Cf. TrFG1 p. 294 [FG p. 289].
[65] KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. [J. B. Machado: Reine Rechtslehre]. 3. ed., São Paulo: Martins Fontes, 1991. p. 268.
[66] TrFG1 p. 275 [FG p. 271].
[67] TrFG1 p. 275 [FG p. 271].
[68] Habermas toma o caráter ideológico como o fechamento [*abchliessen*] de um paradigma a novas interpretações [cf. TrFG1 p. 275 [FG p. 271]].
[69] Cf. TrFG1 p. 276 e 280 [FG p. 272 e 276], respectivamente.

dar conta de dispor de toda a história do direito, de encontrar os princípios que enformam essa tradição e decidir o caso corretamente, oferecendo a única resposta correta, a partir dessa tradição e seus precedentes em compasso, ademais, com princípios com valor cognitivo deontológico para além daquela tradição. Portanto, Habermas concorda com a teoria dos direitos de Dworkin, mas discorda do modo como se deva realizar, operacionalizar essa teoria dos direitos. No lugar da teoria do juiz Hércules, ele proporá a teoria discursiva da argumentação jurídica. A teoria discursiva da jurisdição é proposta como forma de dar conta da racionalidade da aplicação do direito, o que significa fazer com que a justiça se realize no caso concreto. A hipótese, então, é que se deva operacionalizar a única resposta correta para o caso numa perspectiva discursiva, intersubjetiva, já que as capacidades que um juiz solitário teria que ter para dar conta dessa difícil tarefa seriam hercúleas, sobre-humanas.

Nesse sentido, ele faz coro a uma objeção que já fora levantada por Michelman:

> **"o que está faltando na concepção de direito de Ronald Dworkin como integridade (jurídica) [...] é diálogo. Hércules, o juiz mítico de Dworkin, evita outras pessoas. Ele é também excessivamente heróico. Suas construções narrativas são monólogos. Ele não conversa com ninguém, exceto através de livros. Ele não tem encontros. Ele não se reúne com ninguém. Nada o estremece. Nenhum interlocutor viola o isolamento inevitável de sua experiência e perspectiva. Mas, depois de tudo, Hércules é só um homem. Ele não é toda a comunidade. Nenhum homem ou mulher pode ser toda a comunidade"[70].**

Ou seja, Dworkin ancora as exigências normativas da teoria legal "no ideal da personalidade de um juiz, que se distingue pela virtude e pelo acesso privilegiado à verdade"[71], e não pela prática da

[70] MICHELMAN, F. I. The Supreme Court 1985 Term. Foreword: Traces of Self-Government. *Harvard Law Review*. V. 100, n. 4, 1986. p. 76.
[71] TrFG1 p. 278 [FG p. 274].

argumentação. Para Habermas, o procedimento tem que ser "mais importante do que propriedades individuais, como a capacidade para escolha racional, ou boas intenções, ou motivações apropriadas"[72]. Dworkin teria reconhecido esse núcleo processual da integridade assegurada juridicamente ao ver o igual direito às liberdades subjetivas fundado no direito a liberdades comunicativas iguais[73]. Assim, como contraponto à crítica ao solipsismo de Dworkin, Habermas tem que "fundamentar os princípios do processo na figura de uma *teoria da argumentação jurídica*, que assume o fardo das exigências ideais até agora atribuídas a Hércules"[74].

Nesse sentido, a operacionalização da coerência não pode ocorrer monologicamente, mas discursivamente. De fato, não é tão pacífico que do princípio da privacidade ou do devido processo ou igualdade perante a lei se siga o direito de abortar como decidiu a Suprema Corte americana. Há quem não consinta, como Ely. Com relação ao aborto, ainda, o sistema brasileiro alberga o princípio da privacidade e, concomitantemente, um direito ao aborto mitigado[75]. Seria um tal sistema incoerente? A decisão em *Lochner*, no tempo em que foi tomada, não parecia tão errada. Portanto, não é possível fazer um cálculo. E muito menos fazê-lo individualmente[76]. A teoria da coerência sozinha não resolve o problema da aplicação, pois assim como normas não regulam sua própria aplicação, um sistema não pode criar de si mesmo respostas corretas. Para isso, pessoas e

---

[72] HABERMAS, J. Between facts and norms: an author's refletions. *Denver University Law Review*. V. 76, 1999. p. 941.

[73] Cfr. TrFG1 p. 277 [FG p. 274]. Cfr. TRS p. 273.

[74] Cfr. TrFG1 p. 280 [FG p. 276].

[75] A discussão da possibilidade de aborto em casos de anencefalia tem sido discutido. Em recente acórdão o STJ defendeu que não, conforme decidido no HC 32.159-RJ: "o habeas corpus foi impetrado em favor do nascituro, ora no oitavo mês de gestação, contra decisão do Tribunal a quo que autorizara intervenção cirúrgica na mãe para interromper a gravidez. Essa cirurgia foi permitida ao fundamento de que o feto padece de anencefalia, doença que levaria à inviabilidade de sua vida pós-natal. A Turma, porém, concedeu a ordem, pois a hipótese em questão não se enquadra em nenhuma daquelas descritas de forma restrita no art. 128 do CP. Assim, não há como se dar interpretação extensiva ou analogia in malam partem; há que se prestigiar o princípio da reserva legal. HC 32.159-RJ, Rel. Min. Laurita Vaz, julgado em 17/2/ 2004" [Informativo de Jurisprudência do STJ. N. 0199, 16 a 20 de fev. de 2004].

[76] Aristóteles na *Política* já chamara a atenção para as vantagens de julgamentos feitos por mais de uma pessoa sobre aqueles de uma pessoa.

procedimentos são necessários. Habermas abandona a teoria da coerência visto ser ela um postulado elementar de racionalidade[77].

Um outro aspecto que pode ser criticado no pensamento de Dworkin, a partir de Habermas, é a aproximação que o mesmo faz entre direito e literatura[78]. Habermas critica qualquer versão estetizante no que concerne a questões de fundamentação, a partir de uma clara distinção entre filosofia e literatura[79]. Na perspectiva de Habermas, não se pode anular a diferença de gênero entre discurso literário e filosófico, pois o texto literário tem o seu valor cognitivo estabelecido dentro de seus próprios limites, já, no discurso filosófico, os padrões de avaliação da proposição não estão adstritos às margens do texto, mas são abertos à crítica generalizada. O texto não é o padrão último. Ou seja, um texto filosófico pode *criticar* um outro, ao passo que um texto literário, em princípio, não pode fazer isso com um outro texto literário. Por essa razão, o discurso jurídico tem que ser aproximado de um discurso argumentativo e não de um discurso literário.

Na verdade, Dworkin, apesar de usar a interpretação literária como modelo da análise legal[80], reconhece que a consistência narrativa ou literária é menos complexa do que a consistência normativa do direito[81].

---

[77] Cfr. ALEXY, R. Jürgen Habermas's theory of legal discourse. *Cardozo Law Review*. V. 17, 1995-1996. p. 1028.

[78] Cf. MP cap. 6.

[79] Cf. HABERMAS, Jürgen. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. (Trad. F.B. Siebeneichler: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990. Cap. 9; HABERMAS, J. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985.Cap. 7.

[80] Cfr. DWORKIN, R. *A matter of principle*. Cambridge: Harvard University Press, 2000. p. 158 s.

[81] Cfr. DWORKIN, R., *op. cit.*, p. 142.

Referências bibliográficas

ALEXY, R. Jürgen Habermas's theory of legal discourse. *Cardozo Law Review*. V. 17, 1995-1996. p. 1027-34.

ÁVILA, H. *Teoria dos princípios: da definição à aplicação dos princípios jurídicos*. São Paulo: Malheiros, 2003.

BOBBIO, N. *Teoria do ordenamento jurídico*. [M. C. C. L. dos Santos: Teoria dell'ordinamento giuridico]. 10. ed., Brasília: EDUNB, 1999.

DERRIDA, J. Force de loi: le "fondement mystique de l'autorité". *Cardozo Law Review*. New York: v. 11, n. 5-6, Jul.-Aug 1990.

DWORKIN, R. *A matter of principle*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

_____. *Law's empire*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

GADAMER, H.-G. *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica fiosófica*. [A.A. Aparicio, R. de Agapito: Wahrheit und Methode]. 2. ed., Salamanca: Sígueme, 1977.

HABERMAS, J. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

_____. Between facts and norms: an author's refletions. *Denver University Law Review*. V. 76, 1999. p. 937-42.

_____. *Comentários à ética do discurso*. [Trad. G. L. Encarnação]. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.

_____. *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985.

_____. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. [Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

_____. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. II]. [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.

_____. *Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos*. (Trad. F.B. Siebeneichler: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HEGEL, G. W. F. A sociedade civil. [Trad. Marcos Lutz Müller]. *Textos didáticos*. 2. ed. Campinas: n. 21, 2000.
HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Parte I. [M. de Sá Cavalcanti]. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
Informativo de Jurisprudência do STJ. N. 0199, 16 a 20 de fev. de 2004.
KELSEN, H. *Teoria pura do direito*. [J. B. Machado: Reine Rechtslehre]. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
LARENZ, K. *Metodología de la ciencia del derecho*. [M. R. Molinero: Methodenlehre der Rechtswissenschaft]. Barcelona: Ariel, 1994.
MEIRELLES, H. L.. *Direito administrativo brasileiro*. 25. ed., São Paulo: Malheiros, 2000.
MICHELMAN, F. I. The Supreme Court 1985 Term. Foreword: Traces of Self-Government. *Harvard Law Review.* V. 100, n. 4, 1986. p. 62-77.

Artigo recebido: 22.02.2005 Aprovado: 14.05.2005
Delamar Dutra - dutra@cfh.ufsc.

O JOVEM KANT E A CIÊNCIA MODERNA

Joãosinho Beckenkamp
(UFPel)

A filosofia do século XVIII poderia ser descrita como uma longa tentativa de absorver e trabalhar o impacto dos novos avanços realizados pela ciência matemática e experimental na investigação do mundo físico. Ao longo do século XVII, chegou à maturidade uma nova maneira de tratar os objetos físicos, cujo sucesso não apenas ameaça implodir velhas representações do mundo e do homem, por colocar em questão suas pretensões de conhecimento, mas desafia ainda os pensadores que se encontram em consonância com a nova ciência a darem um tratamento filosófico dos fundamentos sobre que repousa a mesma.

Curiosamente, aqueles investigadores ocupados com os objetos da observação e seu tratamento científico revelam uma consciência muito maior dos limites deste tratamento do que os filósofos que dele deverão dar conta. Os fundadores da nova ciência, como Copérnico, Galileu e Newton, fazem questão de ressaltar que estão procurando dar conta de fenômenos observáveis, valendo-se para isto do rigor do método matemático, mas que nada ou muito pouco podem adiantar sobre as causas reais e últimas destes fenômenos. O sucesso da nova ciência se deve também a esta aceitação dos limites, passando a investigação a mover-se no âmbito daquilo que ela pode determinar e evitando assim perder-se no caos das hipóteses sobre as causas últimas.

A investigação filosófica acerca dos fundamentos epistemológicos da nova ciência só muito lentamente vai realizando a grande revolução feita por estes fundadores e criadores de uma nova forma de tratar os objetos de observação. Por um lado, encontra-se, no século XVII e ainda no século XVIII, o grupo dos que pensam poder dar uma descrição precisa e matemática dos princípios últimos de todas as

coisas, a partir dos quais seria então possível derivar todo conhecimento possível, valendo-se tão só da reta razão e sem mesmo recorrer àquilo que nos fornece a observação. Por outro lado, desenvolve-se uma descrição bastante imprecisa daquelas operações cognitivas que permitem chegar da observação dos fenômenos físicos particulares àquelas leis gerais que permitem explicar estes mesmos fenômenos.

Propriamente é a grande realização histórica de Kant ter abordado por vez primeira a problemática colocada pela nova ciência, em toda sua amplitude e sem encurtar nenhuma das questões lançadas como desafio à filosofia moderna. Contribui para esta realização não pouco o ter ele sido, em seus anos de estréia, um eminente investigador da nova ciência física, que aos trinta anos foi capaz de resolver problemas de grande envergadura, deixados em aberto pelo sistema de Newton, este gigante da nova ciência. A teoria mais tarde chamada de hipótese Kant-Laplace, levada a público em 1755, documenta um pleno domínio dos princípios da moderna ciência experimental e matemática ao lado da capacidade de perseguir por conta própria novas idéias e suas conseqüências.

A familiaridade com a metodologia e os princípios da nova ciência mostrar-se-iam de suma importância no desenvolvimento posterior de Kant, permitindo-lhe adentrar nas questões concernentes aos fundamentos do pensamento científico moderno com uma autonomia até ali desconhecida. Pode-se dizer que, assim como Copérnico, Galileu e Newton, cada um a sua maneira, foram pensadores de enorme autonomia e ousadia, tornando-se em conseqüência disto fundadores de novos procedimentos e mesmo de novas ciências, Kant ousou pensar todas as questões fundamentais da ciência e da filosofia de forma radical e sem compromissos prévios, colocando a reflexão filosófica moderna num novo patamar, digno talvez de rivalizar com as realizações da moderna ciência física.

1. - Experimentação e raciocínio na ciência moderna

A aplicação do raciocínio matemático a objetos da observação não é uma invenção dos pensadores modernos. Desde tempos bastante remotos, o estudo dos fenômenos relacionados com os astros observáveis na abóbada celeste reveste-se de um caráter matemático e

exato. Não surpreende, assim, que a astronomia seja a primeira ciência de observação a atingir aquele grau de precisão requerido pelos padrões impostos pela investigação moderna.

A primeira grande sistematização, realizada sobre os dados coletados por séculos ou talvez milênios de observações astronômicas, é a de Ptolomeu, que se propôs cultivar, em seu *Almagesto*, a matemática "desenvolvida em função das coisas celestes e divinas, como sendo a única a dizer respeito ao estudo de coisas que são sempre o que são" (Ptolomeu 1952, p. 6). O longo tratado de Ptolomeu mostra de forma paradigmática como o homem de ciência deve se empenhar em dar conta, de uma forma precisa e matemática, dos fenômenos que gerações de observadores registraram e catalogaram. Seguindo a Aristóteles, em sua compreensão global do mundo físico, Ptolomeu não prevê naturalmente um tratamento matemático dos fenômenos físicos observáveis sobre a superfície terrestre, por se tratar de matéria "instável e obscura" (Ptolomeu 1952, p. 5), não se estabelecendo correlações exatas e permanentes senão por "correspondência fortuita" (Ptolomeu 1952, p. 6). A aplicação da matemática a objetos de observação limita-se, pois, ao campo da astronomia.

O mesmo pode-se dizer ainda de Copérnico, cuja obra não pretende ir além de uma "matemática que diz respeito à composição dos movimentos das esferas do mundo" (Copérnico 1952, p. 508), quer dizer, além de um tratamento matemático dos movimentos observados nos corpos celestes. A obra de Copérnico não abre novas fronteiras para a investigação precisa dos fenômenos físicos, limitando-se a dar um tratamento matemático dos mesmos fenômenos astronômicos já tratados matematicamente por Ptolomeu, variando-se apenas as hipóteses fundamentais.

Atingindo por primeiro o grau de ciência observacional precisa, não é de admirar que a astronomia tenha se tornado paradigmática na constituição da moderna ciência físico-matemática. Nos séculos XVI e XVII, ela é a ciência da moda, conclamando todos os pensadores a emitir seus juízos acerca das novas teorias e novas descobertas feitas a respeito destes notáveis corpos que circundam a terra. O sucesso do tratamento matemático dos movimentos destes corpos não poderia deixar de estimular novos investigadores a tentar sua sorte na aplicação do método matemático a objetos até ali considerados como

irregulares, inconstantes e, portanto, não tratáveis com o rigor do cálculo matemático. O primeiro a ser bem sucedido neste sentido foi Galileu, abrindo-se com ele um novo capítulo da história da ciência do mundo físico.

1.1. Galileu e a nova ciência

A investigação física que Galileu encontra em seu contexto histórico é a de uma experimentação quase febril, em que as mais estranhas hipóteses acerca da natureza última das coisas convivem com intermináveis catalogações de fatos e curiosidades observadas. Por mais importante que se mostrem estas observações e experimentações para a nova ciência, falta-lhes ainda aquilo que permitirá o progresso científico dos séculos vindouros, o controle metodológico.

No campo da astronomia, a necessidade da observação acurada e demorada já fora ressaltada pela teoria copernicana, para a qual "é tarefa do astrônomo empreender uma cuidadosa e hábil observação para reunir os dados da história dos movimentos celestes" (Copérnico 1952, p. 505).[1] Afortunadamente, a astronomia conhece desde os antigos um controle metodológico pautado na matemática, o que permitiu o surgimento do primeiro modelo de tratamento controlado de objetos da observação nas investigações físicas modernas. Não é qualquer hipótese delirante acerca das causas últimas dos movimentos que pode pretender ser levada a sério pelo investigador, mas somente a que permite que "os mesmos movimentos possam ser calculados, com base nos princípios da geometria, para o passado e também para o futuro." (Copérnico 1952, p. 505). O mesmo raciocínio matemático permitirá que se descreva os fenômenos observados de uma forma mais precisa e menos comprometida com hipóteses assumidas *ad hoc*.

A grande realização de Galileu é a de ter estendido o uso deste método rigoroso e controlado ao campo dos objetos físicos encontradiços sobre a terra, isto é, ao que os aristotélicos chamavam de mundo sublunar e consideravam não ser passível de conhecimento matemático. Retomando os trabalhos de Arquimedes, Galileu põe-se a

[1] As palavras introdutórias, de que faz parte o trecho citado, não são da autoria do próprio Copérnico, sendo comumente atribuídas a seu amigo Osiander, que enfatiza a natureza hipotética da teoria, mais do que provavelmente teria feito Copérnico.

estudar e a medir as relações de densidade entre diversos corpos e substâncias, sua tendência a subir ou a descer, sua resistência à pressão, suas velocidades em diversos meios e, sobretudo, em queda livre. O resultado desta ousada iniciativa de procurar relações numéricas, onde antes só se supunha passagem de um estado ou de uma qualidade para outra, é o desbravamento de novas esferas do conhecimento físico preciso e controlado. A posição do peripatético, que, com Aristóteles, pensa "que em matérias físicas não se deve sempre exigir uma demonstração matemática" (Galileu 1962, p. 14), é minada por Galileu com a simples consideração: "Naturalmente, onde não se pode ter nenhuma; mas se se dispõe de uma, por que não queres tu usá-la?" (Galileu 1962, p. 14). Os limites da aplicação da matemática no estudo dos fenômenos físicos não podem ser definidos com base em princípios gerais que estabelecem que no céu, sim, a matemática é aplicável, porque lá se encontram corpos de natureza quase divina, mas na terra, lugar do mutável e efêmero, não devemos buscar a certeza matemática. Esta decisão de princípio coloca-se agora, no início de uma nova era, como um obstáculo à observação precisa e, possivelmente, matemática de novas esferas de objetos.

O que por tanto tempo se buscara estabelecer, com maior ou menor sucesso, em relação aos corpos celestes, torna-se para Galileu a natureza profunda de todos os corpos físicos. O mundo físico não é uma sucessão arbitrária de estados, qualidades e formas que são geradas e depois perecem, sem seguir regularidades precisas; para quem observa com cuidado ele se apresenta de uma forma bem mais lógica: "A filosofia encontra-se escrita neste grande livro que se encontra sempre aberto ante os olhos (refiro-me ao universo), mas não se pode compreender, se antes não se entender a língua e conhecer os caracteres com os quais está escrito." (Galileu 1992, p. 121). Cabe ao filósofo da natureza descobrir o código em que está escrito o grande livro da natureza, como um todo. Não só os astros, mas tudo aquilo que se apresenta à nossa observação está escrito em uma linguagem matemática, sendo tarefa do pesquisador descobrir esta língua universal: "Ele está escrito em língua matemática, os caracteres são triângulos, circunferências e outras figuras geométricas, sem os quais é impossível entender humanamente as palavras; sem estas é um errar em vão por um obscuro labirinto." (Galileu 1992, p. 121). Esta crença básica de Galileu na possibilidade de investigar diretamente o código

em que está escrito o grande livro da natureza permite-lhe enfrentar os tradicionalistas, cuja argumentação parece sempre ter de recorrer à autoridade de algum grande sábio do passado. Contra os resultados a que chega uma nova investigação, baseada em observação mais exata e em acurado raciocínio matemático, os textos das antigas autoridades só podem ainda ser levadas a sério, se dão conta dos fenômenos observados e precisamente descritos.

Seria um erro, contudo, fazer de Galileu um pitagórico adorador de números. Como já enfatizou Burtt, "seu empirismo ia bem fundo." (Burtt 1954, p. 77). A intenção de Galileu não era o desenvolvimento de estruturas matemáticas que nada tivessem a ver com o mundo da observação, mas a descoberta de novas relações matemáticas nos fenômenos observáveis. O recurso aos sentidos, em sua obra, não é apenas uma comprovação a mais de resultados já alcançados de forma a priori, mas o ponto de partida da própria investigação. Em última instância, como ressalta Burtt, para Galileu "o que nossa filosofia procura explicar nada mais é do que o mundo revelado pelos sentidos." (Burtt 1954, p. 78). Que esta explicação possa se fazer em termos do rigor matemático, é a descoberta de todo dia do observador cuidadoso, o que lhe permite refutar a afirmação de princípio do aristotelismo sobre a imprecisão das transformações no mundo sublunar, mas seu ponto de partida será sempre a observação, os dados que pode reunir valendo-se de seus sentidos.

O empirismo de Galileu recebeu um forte impulso de sua construção de uma luneta, com a qual, por vez primeira, pôde observar montanhas na Lua, fases em Vênus, manchas no Sol, luas em Júpiter. Estas descobertas inspiram-lhe tal confiança que chega a dizer que o próprio Aristóteles "mudaria sua opinião" (Galileu 1962, p. 50), se vivesse em seu tempo e pudesse observar os novos fenômenos. Pois não foi Aristóteles um grande coletor de dados que "preferia experiência sensível a qualquer argumento"? (Galileu 1962, p. 51). A descrição feita por Galileu do método de investigação de Aristóteles provavelmente corresponde mais às intenções deste do que aquilo que os aristotélicos fizeram dele. O ideal é, naturalmente, a ciência demonstrativa, mas isto não significa necessariamente que o ponto de partida da investigação devam ser os princípios ou axiomas a partir dos quais se possa demonstrar o demais. Aristóteles também terá observado, catalogado, buscado regularidades nas aparências

sensíveis: "Eu tenho como certo que ele chegou a sua doutrina primeiro por meio dos sentidos, experimentos e observações, para assegurá-lo o quanto possível de suas conclusões." (Galileu 1962, p. 51). Sendo um bom observador, Aristóteles não se fecharia às descobertas da nova ciência, mas daria continuidade à sua investigação. Assim, Galileu procurava ganhar também os aristotélicos para o procedimento e os resultados das novas investigações.

A observação precisa e o experimento controlado e exatamente descrito são fundamentais, pois, se nossas conclusões experimentais são corretas, então "pode-se, usando o método analítico, chegar a alguma proposição já demonstrada ou a algum princípio axiomático" (Galileu 1962, p. 51). O valor da análise depende naturalmente da proposição analisada: se esta é confiável, então poderemos chegar a princípios gerais, a partir dos quais se possa demonstrar a mesma, mas se ela é falsa, "pode-se ir para sempre adiante sem encontrar jamais alguma verdade conhecida" (Galileu 1962, p. 51). Em traços gerais, Galileu nos lembra que o método demonstrativo, o que depois passaria a ser chamado o método hipotético-dedutivo, não dispensa o método da análise, pelo qual chegamos de resultados observados aos princípios subjacentes aos mesmos, sendo que, em geral, já se tem como certa a proposição que se quer demonstrar muito antes de se chegar a sua demonstração, o que estimula o investigador a buscar uma prova: "A certeza de uma conclusão contribui não pouco para a descoberta de sua prova" (Galileu 1962, p. 51). Baseado em observações dos astrônomos antigos, Aristóteles e, depois, com maior alcance, Ptolomeu construíram um sistema de princípios que permitia derivar os fenômenos observados a partir dos mesmos. As observações feitas com a luneta de Galileu, que não podiam ser conhecidas pelos antigos, não podem ser todas derivadas das premissas do sistema do mundo aristotélico-ptolomaico. Já as crateras da Lua conflitam com a atribuição de perfeição aos corpos celestes, acontecendo o mesmo com as manchas solares; as fases de Vênus e as luas de Júpiter dificilmente poderiam ser explicadas com base no sistema antigo. Estas novas observações forçam à busca de um novo conjunto de princípios, exatamente por não serem explicáveis pelo antigo. Galileu mostra-se mais fiel ao método de investigação de

Aristóteles do que os aristotélicos, quando estes se fecham aos resultados inegáveis das novas observações.

Se a crença na regularidade matemática da natureza abre a perspectiva para uma reflexão platonizante e pitagorizante acerca dos constituintes últimos do universo, o experimentalismo de Galileu é, contudo, suficientemente forte para lhe permitir tomar consciência dos limites do conhecimento obtido pela via da observação, do experimento e do raciocínio, ou seja, dos limites do conhecimento humano. Um conhecimento que parte dos fenômenos observados e vai, através de raciocínios, generalizações e hipóteses, investigando as leis que regem estes fenômenos e, nesta medida, as causas que podem explicá-los, não pode nunca pretender ter dado conta de tudo o que se pode conhecer acerca das causas últimas das coisas que nos aparecem. Quanto mais o raciocínio nos afasta, pela via da abstração e da generalização, dos dados observados nas coisas tais como nos aparecem, tanto mais nosso conhecimento se perde no hipotético, duvidoso e meramente provável. Levanta-se a suspeita de que aqueles que pretendem tudo poder conhecer assim o fazem, porque não conhecem nada de uma forma conclusiva: "Esta vã presunção de entender tudo não pode ter outra base senão nunca ter entendido nada." (Galileu 1962, p. 101). Só um pensamento superficial, que se satisfaz com meia dúzia de termos e outro tanto de verdades genéricas acerca do universo, pode acreditar que já conhece tudo em suas causas últimas. Nunca permitir que as próprias premissas sejam postas em dúvida, é uma forma de chegar àquela convicção segura de si e que diz nada mais haver no mundo a ser explicado. O investigador consciencioso, que sabe o esforço que custa arrancar à natureza seus menores segredos, não se engana sobre a limitação de sua própria sabedoria, "porque qualquer um que experimentou pelo menos uma vez o perfeito entendimento de uma única coisa e sentiu verdadeiramente como o conhecimento é adquirido reconheceria que ele nada entende de uma infinidade de outras verdades." (Galileu 1962, p. 101).

Muito mais do que a ressonância socrática que se nota nestas passagens da obra de Galileu interessa a nova postura perante o conhecimento que nelas transparece. Não estamos diante de uma resignação perante a ignorância e a necessária limitação do intelecto humano. Pelo contrário, é a moderna confiança na possibilidade do

conhecimento a partir dos recursos de que dispõe o observador e raciocinador humano que leva a definir, como seu negativo, o campo daquilo que não se sabe. Quanto mais precisa a observação, quanto mais exato o conhecimento dos fenômenos, quanto mais rigoroso o raciocínio, tanto mais se constata a falta de fundamento daqueles pretensos conhecimentos acerca da natureza última das coisas. Basta observar com precisão o comportamento de um simples pêndulo para pôr abaixo toda a dinâmica aristotélica. Mas com isto não se respondeu a todas as questões de uma vez por todas; pelo contrário, agora se colocam novos problemas, que tinham ficado escondidos sob o manto de um pretenso saber universal. Paradoxalmente, saber mais e de forma mais exata leva ao reconhecimento de que se sabe pouco, o que explica por que, quanto mais os filósofos souberam, "tanto mais reconheceram e confessaram espontaneamente seu pouco conhecimento." (Galileu 1962, p. 101). Qual o investigador que, observando regularidades dos corpos em queda livre, não gostaria de saber qual é a força que está agindo e se manifestando no fenômeno observado? E, no entanto, o máximo de conhecimento que se tem a este respeito é que nada se conhece senão o próprio efeito observado e suas regularidades. Dizer que é a gravidade que força os corpos a se moverem para baixo não é mais do que dar um nome àquilo que gostaríamos de entender. O que o observador do mundo físico gostaria de conhecer acerca desta "gravidade" lhe escapa inteiramente, forçando-o a reconhecer, no âmago mesmo de sua investigação, a existência de limites: "O que eu estou querendo saber não é o nome da coisa, mas sua essência, da qual você não conhece nem um pouco mais do que conhece da essência daquilo que move as estrelas. Nós não entendemos realmente que princípio ou que força move pedras para baixo" (Galileu 1962, p. 234). A incapacidade de dar respostas a tantas e tantas questões que se colocam a cada passo da investigação não é uma mácula a ser escondida, mas um fato a ser reconhecido, para que a investigação possa avançar sem o obstáculo de falsos princípios e pretensos conhecimentos, que na verdade não são senão uma forma de evitar os problemas. Conhecimento e ignorância são faces da mesma moeda, quando esta moeda se chama investigação progressiva do universo que nos circunda.

Assim, a consciência dos limites do conhecimento humano é experimentada pelo investigador honesto a cada passo de sua

investigação; experiência e limitação andam sempre juntas. Para precisar e enfatizar a dimensão da limitação do conhecimento humano, Galileu recorre à tradicional comparação do mesmo com o conhecimento divino. Em primeiro lugar, mesmo que o homem possa conhecer com precisão e certeza alguma pouca coisa, como na geometria e na aritmética, infinitas outras ainda lhe restam por conhecer, enquanto "o intelecto divino de fato conhece infinitamente mais proposições, uma vez que conhece tudo." (Galileu 1962, p. 103). Assim, o intelecto humano sempre está para o divino como o finito para o infinito, o que já bastaria para convencê-lo de sua limitação, desde que aceitasse reconhecer-se a si mesmo tal como é, limitado e finito.

Mas, em segundo lugar, o intelecto humano mostra-se distinto do divino também em seu *modus operandi*, uma vez que o intelecto divino conhece tudo por "simples intuição", enquanto o do homem "procede por passos, com raciocínios de uma conclusão para a outra." (Galileu 1962, p. 103). Mesmo que o universo de infinitas verdades esteja aberto ante o intelecto humano, este não pode compreendê-lo "por uma simples apreensão" (Galileu 1962, p. 103), como faz o intelecto divino, sem consumir um instante de tempo sequer. Que seja um conhecimento tão elementar como o de algumas propriedades do círculo, se o homem quer chegar a ele, deve "começar com uma das propriedades mais simples e, tomando esta como definição do mesmo, avançar por meio de raciocínios para uma outra propriedade e desta para uma terceira e então uma quarta e assim por diante" (Galileu 1962, p. 103). Assim, o conhecimento humano só pode avançar passo a passo, demanda tempo e nunca chega a ver o todo num único relance, mostrando sua limitação na própria maneira de operar. Na linguagem dos escolásticos: o conhecimento humano é *discursus* e não *intuitus*. Só o desconhecimento desta limitação fundamental pode levar espíritos mais superficiais a crer na ilusão de que conhecem tudo, quando na verdade só sabem desfiar um rosário de palavras e princípios gerais.

Por fim, tendo de avançar passo a passo, o intelecto humano está sujeito, por sua própria natureza, às condições da temporalidade, demandando cada uma de suas operações tempo e esforço, sendo cada avanço conquistado com esforço ao longo do tempo, enquanto todos os avanços já feitos pelo intelecto humano no passado e ainda por ser

feitos no futuro "percorrem a mente divina como a luz em um instante, o que equivale a dizer que tudo está sempre presente à mesma." (Galileu 1962, p. 104). Diferente do intelecto divino, infinito, intuitivo e onipresente, o entendimento humano é essencialmente limitado pelas condições da finitude, da discursividade e da temporalidade.

Do que não segue, contudo, o desânimo e o ceticismo. Galileu, o experimentador e raciocinador, sabe o poder que tem mesmo este intelecto limitado: "Eu concluo disto que nosso entendimento, tanto na maneira de entender quanto no número de coisas entendidas, é infinitamente ultrapassado pelo intelecto divino; mas nem por isto o rebaixo a ponto de considerá-lo inteiramente nulo. Não, quando considero que coisas maravilhosas e quantas delas os homens entenderam, investigaram e inventaram, eu reconheço e entendo claramente que a mente humana é uma obra da de Deus e uma das mais excelentes." (Galileu 1962, p. 104). O conhecimento dos limites do entendimento humano não é razão suficiente para se abandonar a investigação; pelo contrário, é um dos grandes estímulos para que a mesma seja levada mais e mais adiante. Não poder conhecer tudo só é motivo de lamúrias para o pensador superficial que alguma vez pensou poder tudo conhecer, sem efetivamente ter entendido coisa alguma.

A ciência de Galileu coloca-se, deste modo, na esfera do conhecimento que pode ser alcançado por um entendimento limitado como o do homem, seus avanços serão um permanente desafio tanto para os que já sempre se encontram para lá de toda limitação quanto para os que, desanimados com tanta limitação, não se deram ao trabalho de entender como o homem pode entender aquilo que entende.

1.2. Newton e a prática da ciência experimental

Um dos traços característicos da mentalidade dos novos investigadores da natureza é sua insistência em expor os resultados alcançados em uma linguagem ao mesmo tempo clara e acessível ao leitor familiarizado com a matemática e os rumos da investigação. Assim, apesar de construir seu sistema do mundo com todo o rigor do método matemático, Newton não perde nenhuma oportunidade de mencionar contribuições e resultados atingidos por quem o precedeu

na investigação. Em seus *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, pondera os resultados não só dos grandes fundadores da nova ciência, como Copérnico, Kepler, Galileu e Descartes, mas também de investigadores voltados para problemas mais específicos, como Gilbert, Huygens e Boyle. Nesta recepção das contribuições dos predecessores e dos colegas de investigação, manifesta-se não mais o respeito incondicional pela autoridade de outros pensadores, mas a intenção de fazer justiça ao trabalho dos outros, na medida em que ele contribuiu para fazer avançar o estado da investigação.

Mais ainda do que na recepção de todas as contribuições anteriores, faz-se notar a intenção da publicidade da investigação científica na maneira pela qual Newton expõe seus experimentos e resultados, procurando descrever da forma mais precisa o experimento feito, a fim de que possa ser repetido pelos membros da comunidade de investigadores, e sugerindo melhorias e observações mais exatas lá onde ele mesmo não se dá por satisfeito. A publicação de sua teoria vem, assim, acompanhada do desejo de ver consideradas seriamente suas proposições, "não tanto em vista de uma censura, mas da correção de seus defeitos." (Newton 1952a, p. 2). O que o investigador, como Newton, pode esperar do público letrado é ser considerado com tanta seriedade e respeito quanto respeitou os que o precederam em seu trabalho.

Esta intenção de publicidade, que caracteriza particularmente a mentalidade do cientista moderno e contribuiu não pouco para seus avanços, pode ser encontrada já em Copérnico, cuja teoria heliocêntrica é levada a público "para servir de contribuição à utilidade comum daqueles que estão realmente interessados em matemática" (Copérnico 1952, p. 507). Também Copérnico, como todo investigador preocupado em avançar o estado de nosso conhecimento acerca de algum objeto, respeita as contribuições de seus predecessores, como Ptolomeu, Filolau e Aristarco. Seu respeito, contudo, é já moderno, mostrando-se estreitamente associado ao espírito crítico que o anima. Consciente da novidade e estranheza de sua teoria, para a época em que escreve, Copérnico busca, em prefácio dedicado ao Papa Paulo III, o juízo competente da autoridade eclesiástica, mas sobretudo dos colegas de ofício: "Mas o que eu realizei neste campo entrego ao julgamento de Sua Santidade em particular e ao de todos os outros matemáticos instruídos." (Copérnico

1952, p. 509). Não podendo contar com a opinião da maioria, Copérnico apela para um julgamento imparcial, baseado apenas na exatidão dos resultados por ele obtidos. Recepção crítica e juízo competente serão, doravante, as grandes armas do pensamento moderno, e elas levarão em menos de um século à vitória definitiva da idéia de Copérnico.

Visto em sua forma literária, o *Diálogo sobre os dois máximos sistemas do mundo* de Galileu incorpora já na própria exposição uma série de possíveis objeções que podem ser levantadas contra o sistema copernicano, por ele defendido. A livre discussão é usada aqui não mais para garantir a permanência de uma autoridade, mesmo contra os resultados das novas investigações, mas para arrancar as mais recônditas conclusões implicadas nos diversos fenômenos registrados pelo observador. O diálogo de Galileu incorpora um virtual leitor à dinâmica do próprio texto, propondo suas teses e levantando objeções, para que o avanço se dê no sentido da melhor compreensão dos problemas a ser resolvidos e não da defesa de uma ou outra posição assumida: "inicialmente proporei e então exporei livremente minha opinião, submetendo-me a vossas críticas" (Galileu 1962, p. 9). A crítica fundamentada da parte oponente é algo desejável, porque, sendo limitado, o entendimento humano está sujeito a errar e a se repetir no erro, podendo o juízo competente do leitor ou do investigador concorrente contribuir para que seja superada uma posição equivocada. Compreende-se, assim, que um pensador como Galileu faça a defesa da crítica e da livre disputa: "A própria filosofia só pode se beneficiar de nossas disputas, porque, se nossas concepções se mostram verdadeiras, novas aquisições serão feitas, se falsas, sua refutação confirmará ulteriormente as doutrinas originais." (Galileu 1962, p. 37-38). A discussão fomentada pela nova ciência não se limita, no entanto, a um *sic et non* que apenas fizesse uma listagem de teses e antíteses, mas busca avançar as questões no sentido da concepção mais adequada à descrição do mundo, levando-se em consideração todos os fenômenos observados. Além do mais, a nova discussão passa a ser feita não tanto entre quatro paredes, mas em público, para o que se beneficia grandemente da invenção da imprensa, o novo veículo de comunicação do pensador moderno.

Respeitosa recepção, juízo crítico e espírito público constituem uma dimensão fundamental da obra de Newton, ao lado das

qualidades mais patentes de rigor metodológico, precisão da observação e acurada descrição de todos os experimentos realizados. Compartilhando com muitos o espírito público da nova ciência, a obra de Newton tornar-se-á paradigmática nos séculos seguintes, sobretudo pelo rigor de seu experimentalismo e conseqüente reserva em se deixar levar por especulações acerca das causas últimas do universo, sempre bem-vindas à fantasia, mas pouco elucidativas daquilo que se quer entender, os fenômenos observados no mundo físico. Mesmo o famoso *Escólio Geral*, acrescentado à segunda edição dos *Principia*, só formula alguns artigos de fé em torno ao princípio último do universo, sem permitir que eles se misturem com a parte matemática e explanativa do resto da obra. Pelo contrário, vendo-se obrigado a assumir um arquiteto sábio e provedor de todo o universo, Newton faz questão de ressaltar que conjeturas desta espécie "não têm lugar em filosofia experimental." (Newton 1952a, p. 371).

A obra de Newton fascinará os pensadores do século XVIII por sua clara apresentação e formulação de um método experimental para a filosofia natural. Fascinados com as realizações deste método, os iluministas procurarão estendê-lo às mais diversas áreas, não se deixando intimidar sequer pela complexidade de fenômenos como a consciência e o entendimento humano. Compreender melhor o método newtoniano é, por isto, compreender melhor também os propósitos dos filósofos iluministas.

Em seus traços mais genéricos, a investigação newtoniana dá prossecução à milenar tradição do *aparentias salvare*. O ponto de partida de toda investigação são os fenômenos que observamos, sendo o compromisso básico do filósofo da natureza descobrir as leis que regem estes fenômenos: "porque toda a tarefa da filosofia parece consistir nisto: partindo dos fenômenos do movimento, investigar as forças da natureza e então demonstrar, a partir destas forças, os outros fenômenos." (Newton 1952a, p. 1). Além de descrever assim o método a ser seguido na investigação da natureza, Newton também apresenta, com seus *Principia*, um modelo de como se segue tal método. Após apresentar de forma clara e precisa o resultado de suas observações, portanto a descrição e investigação dos fenômenos, nos dois primeiros volumes de sua obra, Newton prepara, no início do terceiro livro, a exposição de sua teoria acerca das forças que podem explicar estes fenômenos, formulando suas famosas "regras do raciocínio em

filosofia" e apresentando um após o outro os fenômenos de que partem suas considerações. Partindo do movimento regular dos satélites de Júpiter (1º fenômeno) e de Saturno (2º fenômeno), do movimento de Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno (3º fenômeno), das regularidades orbitais descritas por Kepler (4º fenômeno), do movimento relativo dos planetas com relação à Terra e ao Sol (5º fenômeno) e, finalmente, do movimento da Lua (6º fenômeno), Newton formula uma teoria geral sobre as forças que permitiriam explicar este conjunto complexo de fenômenos observáveis em nosso sistema solar. Este procedimento é precisamente descrito no prefácio à primeira edição de sua obra: "com as proposições demonstradas matematicamente nos primeiros livros, no terceiro eu derivo dos fenômenos celestes as forças de gravidade com que os corpos tendem ao Sol e aos diversos planetas." (Newton 1952a, p. 1-2). A teoria da gravitação universal é introduzida de forma muito cautelosa, para evitar que ela seja tomada como uma mera hipótese acerca das causas últimas do movimento dos corpos celestes. Só na medida em que permite dar conta da diversidade dos movimentos observados nos corpos, seja sobre a terra seja nos céus, a gravitação pode ter lugar na teoria proposta por Newton. Se não fosse possível explicar, a partir dela, os fenômenos observados, a lei da gravitação universal seria apenas mais uma hipótese, assumida para aparentar conhecimento e esconder sua ignorância. Formulada, portanto, a lei fundamental, é preciso dela derivar os fenômenos observáveis: "Então, destas forças, por outras proposições que também são matemáticas, eu deduzo os movimentos dos planetas, dos cometas, da Lua e do mar." (Newton 1952a, p. 2). Sem este potencial explicativo, a teoria de Newton certamente não teria conhecido o sucesso que conheceu, mas, da forma como ela se apresenta, consegue dar conta de todo o complexo fenomênico registrado por milênios de observação do mundo físico, estabelecendo um novo modelo de construção do "sistema do mundo".

No tratado sobre a óptica, Newton tece longas considerações sobre o método a ser seguido na investigação de objetos complexos, como são os que se nos apresentam no mundo físico. Não conhecendo já *a priori* as leis e princípios últimos da natureza, não podemos simplesmente partir dos mesmos para a demonstração do que observamos. O método a ser seguido, então, é o da análise: "Como na

matemática, assim também na filosofia natural, a investigação de coisas difíceis pelo método da análise deve sempre preceder o método da composição." (Newton 1952b, p. 543). O recurso à terminologia e à construção teórica proveniente da geometria euclidiana Newton compartilha com os investigadores do século XVII. Lá onde nos encontramos diante de problemas complexos e ainda não dispomos dos elementos a partir dos quais eles podem ser resolvidos, faz-se necessária a busca dos elementos e dos princípios, o que se dá pela análise do complexo. A extensão deste método da análise à observação do mundo físico é uma das grandes contribuições dos novos investigadores, como Galileu, Descartes e, agora, Newton. Este não só aplica o método, mas também expõe considerações sobre o que vem a ser o característico do mesmo, quando aplicado no âmbito da investigação da filosofia natural: "Esta análise consiste em fazer experimentos e observações e em tirar deles conclusões gerais por indução, não se admitindo, contra as conclusões, objeções que não sejam tomadas de experimentos ou de outras verdades certas." (Newton 1952b, p. 543). Só a observação acurada e a cuidadosa experimentação permitem a decomposição de fenômenos complexos em seus elementos constituintes, como quando Galileu, observando o movimento do pêndulo e medindo a freqüência de suas oscilações, consegue não só mostrar que este movimento é a resultante de uma composição de forças, mas ainda em que relações matemáticas estas forças interagem na determinação do movimento pendular. Uma vez conhecidas as duas forças, de gravidade e de inércia, e suas proporções, pode-se facilmente demonstrar por que o pêndulo se move tal como observado.

Partindo sempre de regularidades observadas, cujos princípios últimos escapam à nossa investigação, o método da análise traz consigo uma insuplantável limitação, identificada por Newton, mas não considerada, por ele, propriamente como um problema: "E ainda que o argumentar por indução a partir de experimentos e observações não seja uma demonstração de conclusões gerais, mesmo assim é a melhor maneira de argumentar que a natureza das coisas permite" (Newton 1952b, p. 543). Conclusões baseadas em observações não são conhecidas como necessárias, podendo sempre se dar o caso de uma nova observação apresentar uma exceção ou mesmo uma outra regularidade, mostrando-se nossa conclusão anterior como

inteiramente contingente. De verdades particulares e contingentes não se pode concluir uma verdade universal e necessária: o método da análise em filosofia natural não nos leva nunca a axiomas matemáticos, mas tão só a leis gerais, cuja validade se restringe, em última instância, ao campo dos fenômenos observados, o que constitui uma limitação fundamental do conhecimento possível acerca do mundo físico.

Mas deve-se por isto já falar em um problema da indução? O físico e matemático Newton responde claramente com uma negativa a esta questão de filósofos. Sendo da própria natureza do intelecto humano, a limitação do conhecimento do mundo físico não pode ser tomado como um problema, devendo ser levado em consideração, se não queremos construir nossas teorias com base em falsas premissas e equivocadas metodologias. O desconhecimento desta limitação, resultante do próprio procedimento pelo qual chegamos a resultados gerais na filosofia natural, é o que leva à introdução arbitrária de hipóteses, no afã de explicar o que foge ao nosso conhecimento.

Sempre considerando esta limitação fundamental, o método da análise nos leva, no entanto, a noções cada vez mais elementares acerca daquilo que determina o funcionamento do grande sistema do mundo: "Por esta via da análise, podemos progredir dos compostos para os ingredientes e dos movimentos para as forças que os produzem; e, em geral, dos efeitos para suas causas e de causas particulares para (causas) mais gerais, até que o argumento termine no mais geral." (Newton 1952b, p. 543). Da observação e experimentação com coisas tão insignificantes como pêndulos oscilando e esferas descendo um plano inclinado, Galileu pôde mostrar que forças devem estar agindo sobre estes corpos, para que resulte o movimento observado. Da observação das regularidades e irregularidades do movimento dos astros na abóbada celeste, os astrônomos puderam inferir os movimentos reais destes corpos e destes movimentos Newton pôde avançar para uma teoria acerca das forças que permitem explicar tanto o movimento dos corpos na Terra quanto o dos corpos celestes, indo-se, assim, do particular para o mais geral. Só agora, após séculos ou mesmo milênios de investigação e descrição dos fenômenos naturais, tem-se os princípios a partir dos quais é possível explicar estes fenômenos, ou seja, só agora pode-se proceder sinteticamente em filosofia natural: "Este é o método da análise; e a

síntese consiste em assumir as causas descobertas e em estabelecê-las como princípios e, a partir deles, explicar os fenômenos que deles procedem, e provando as explicações." (Newton 1952b, p. 543). Na filosofia natural newtoniana, a teoria só surge como resultado de uma longa e exaustiva prática experimental, visando exatamente explicar os resultados obtidos na mesma, ou seja, tendo como objetivo dar conta dos fenômenos observados. Análise em filosofia natural significa observação e experimentação; dela deriva, em última instância, toda a certeza que nós podemos ter acerca do mundo físico. Os princípios da filosofia natural não permitem aquela certeza apodítica que os filósofos gostam de exigir em seus sonhos metafísicos, mas isto não é um problema, posto se tratar de uma limitação fundamental da própria natureza do intelecto humano. Assim, a síntese em filosofia natural também não traz consigo a certeza da síntese matemática, uma vez que parte de princípios assumidos como gerais, mas cuja universalidade e necessidade não é conhecida pelo filósofo natural.

A consciência da limitação inerente ao método analítico, seguido pela investigação da filosofia natural moderna, expressa-se de forma contundente na recusa de Newton em assumir arbitrariamente hipóteses, uma atitude que muito impressionou os filósofos do século XVIII, levando a uma maior circunspecção com relação a teorias concernentes às causas últimas das coisas. Geralmente conhecida ficou, neste sentido, a lapidar expressão de Newton: "Eu não finjo hipóteses" (Newton 1952a, p. 371).[2] O que está em questão nesta recusa de Newton de formular arbitrariamente hipóteses que possam dar uma explicação plausível e provável, lá onde nossa experimentação e nosso raciocínio nos abandonam, é precisamente o limite que o método da análise traz consigo em filosofia natural. Certamente não se trata de recusar toda e qualquer construção teórica na ciência experimental, pois a própria física apresentada por Newton é construída com base num rigoroso raciocínio matemático, assumindo tudo aquilo que é necessário para explicar adequadamente os fenômenos físicos observados. Neste sentido, não interessa tanto saber o que ele quis dizer com seu "*non fingo*", mas que tipo de

[2] A tradução inglesa de Motte resultou em "I frame no hypotheses", mas o original latino diz "hypotheses non fingo", uma formulação que corresponde mais ao "feigning hypotheses" da *Optica* (cf. Newton 1952b, p. 528).

hipóteses ele não quer ver introduzidas na análise da filosofia experimental.[3] Sua crítica à introdução de hipóteses em teorias físicas tem endereço certo na teoria do vórtice de Descartes, o qual, não querendo aceitar que os corpos possam exercer algum tipo de atração uns sobre os outros e procurando explicar o movimento regular dos corpos celestes recorrendo somente a causas mecânicas, supunha a existência de algum meio denso no espaço extraterrestre, cuja contínua revolução arrastaria os corpos celestes em um movimento contínuo e regular. Newton mostrou que esta hipótese dum meio denso e do redemoinho cósmico não poderia explicar os fenômenos observados, isto é, não poderia salvar as aparências, devendo por isto ser rejeitada. Numa construção rigorosa dos princípios do mundo físico, como é a física newtoniana, uma hipótese como a do vórtice, introduzida, sobretudo, para não se ter de assumir uma causa não mecânica na explicação dos fenômenos, revela-se como altamente arbitrária, porque não deriva de um esforço de dar conta de todos os fenômenos observados, mas de um preconceito teórico. Os cartesianos se recusaram a considerar a atração à distância, "fingindo hipóteses para explicar todas as coisas mecanicamente" (Newton 1952b, p. 328). Se tivessem efetivamente procurado derivar desta hipótese aquilo que estava por ser explicado, os fenômenos observados e longamente registrados pelos astrônomos, teriam chegado à mesma conclusão de Newton, isto é, que esta hipótese não explica estes fenômenos, resultando mesmo em conclusões contrárias àquilo que se observa.[4]

Neste sentido, então, Newton insiste em que "a tarefa principal da filosofia natural é argumentar a partir de fenômenos sem fingir hipóteses" (Newton 1952b, p. 528). Mas, se quisermos considerar hipotética toda inferência dos efeitos para as causas, então naturalmente veremos que Newton também assume hipóteses, considerando mesmo a tarefa da filosofia natural "deduzir causas de efeitos, até que cheguemos à causa última, que certamente não é mecância" (Newton 1952b, p. 528-9). Para lá da arbitrariedade terminológica, contudo, a recusa de Newton indica uma consciência

[3] A este respeito, pode-se conferir o interessante artigo de I. B. Cohen, Hypotheses in Newton's Phylosophy, *Physis* 8 (1966), p. 163-84.

[4] As objeções matemáticas à teoria do vórtice são apresentadas na proposição 52 do segundo livro dos *Principia* (cf. Newton 1952a, p. 260-265) e retomadas no Escólio Geral (p. 369), mostrando que a teoria de Descartes contradiz dados astronômicos seguramente registrados.

metodológica incomum entre investigadores do mundo físico. De certa forma, a formulação de hipóteses é uma contínua tentação, a que o investigador tem de resistir, se não quiser ser arrastado por sua imaginação a convicções não fundamentadas devidamente por experimentação e raciocínio.

A hipótese fundamental da teoria de Newton, e que ele gostaria de introduzir de uma forma não-hipotética, é a da gravitação universal, com a qual conseguiu de um só golpe sistematizar os resultados tanto da milenar investigação astronômica, culminante nos trabalhos de Copérnico e de Kepler, quanto da nova mecânica desenvolvida por Galileu e seus sucessores. Por maior que se revele o potencial explicativo de uma hipótese, como neste caso da gravitação universal, o investigador consciente do método por ele seguido não ignora, no entanto, não ter chegado, no concernente aos princípios de que partem suas demonstrações, àquela certeza apodítica requerida pela mente de formação matemática. Antes, então, que a atração à distância seja confundida com algum tipo de qualidade oculta dos corpos, Newton lembra o que afinal precisa ser explicado: "Pois é bem conhecido que os corpos agem uns sobre os outros pela atração da gravidade, do magnetismo e da eletricidade; e estes exemplos mostram a tendência e o curso da natureza, tornando mesmo provável que possa haver mais forças atrativas do que estas." (Newton 1952b, p. 531). O procedimento a ser seguido pelo investigador da natureza será, também neste caso, o da análise baseada em observação e experimentação: "Pois nós devemos aprender dos fenômenos da natureza quais corpos atraem uns aos outros e quais são as leis e propriedades da atração, antes que se investigue a causa pela qual a atração é exercida." (Newton 1952b, p. 531). A observação dos fenômenos certamente permite excluir uma ou outra hipótese acerca da causa desta força de atração, sempre que uma hipótese leva a resultados conflitantes com os fenômenos observados. Mas Newton não pretende ter descoberto a causa desta aparente atração universal: "Porém, até agora não fui capaz de descobrir a causa destas propriedades da gravidade, a partir de fenômenos, e eu não invento hipóteses" (Newton 1952a, p. 371). Assim, vê-se limitado a uma descrição do fenômeno, sem levantar hipóteses sobre a causa última, cujo conhecimento certamente permitiria explicar todas estas aparências do mundo físico: "Como estas atrações podem ser

exercidas, eu não considero aqui. O que eu chamo de atração pode ser exercido por impulso ou por algum outro meio que desconheço. Eu uso esta palavra aqui para significar apenas em geral qualquer força pela qual corpos tendem uns em direção aos outros, seja qual for a causa." (Newton 1952b, p. 531). Esta insistência em não se afastar demasiadamente dos fenômenos a serem explicados é, sem dúvida, notável da parte de um investigador capaz de criar amplas constelações teóricas e expô-las de forma matemática. Pode-se ver nesta resistência ao raciocínio hipotético uma expressão da consciência da especificidade do raciocínio em matemática e em filosofia natural.

Em matéria de investigação física, poder-se-ia concluir, a construção teórica não tem outra função a não ser a de dar conta dos fenômenos observados. Experimentação e raciocínio não podem ser separados, quando se trata de explicar um mundo que não é criado pela mente do investigador. Com a física newtoniana, chega à maturidade um pensamento que se vale com igual segurança tanto da observação e da experimentação, tornando possível a descrição cada vez mais precisa dos fenômenos e de um número cada vez maior de fenômenos, quanto do raciocínio exato a partir destes fenômenos, possibilitando construções teóricas capazes de dar conta dos fenômenos observados e mesmo de prever novos fenômenos a ser observados. A ciência experimental estabelece, assim, um modelo altamente eficaz na explicação dos fenômenos do mundo físico e, pelo menos em seus fundadores, vem acompanhada de uma nova consciência do método, cujo impacto sobre o pensamento em geral e, particularmente, sobre a filosofia levará bastante tempo a ser absorvido.

2. - Kant como aprendiz da ciência moderna

Se considerarmos que a admiração por Newton e pelas realizações da nova ciência é compartilhada por todos os pensadores do século XVIII iluminista, não nos parecerá nada surpreendente que a estréia do jovem Kant no mundo das letras se dê com um estudo sobre um tópico particular de filosofia natural.

Borowski relata, em seu esboço de biografia, que Kant, em seus anos de estudante, estudou filosofia e matemática com Knutzen e

física com Teske (Cf. Borowski *et al.* 1912, p. 23), tendo o primeiro merecido sua predileção: "Mas seu Knutzen era preferido a todos os professores. Esse mostrou a ele e a outros o caminho pelo qual poderiam algum dia vir a se tornar, não aduladores, mas pensadores por conta própria." (Borowski *et al.* 1912, p. 24). A universidade em que isto se deu é Königsberg, nos confins da Prússia Oriental, mostrando já como o novo espírito de investigação e de análise crítica havia se espalhado pelos quatro cantos do mundo. As nações de fala germânica vinham se recuperando lentamente das enormes perdas sofridas na Guerra dos Trinta Anos e, na primeira metade do século XVIII, encontram-se ainda bastante enfraquecidas e carentes de reconstrução. Mesmo assim, as ciências e as artes do mundo moderno vão penetrando, inicialmente partindo da poderosa e influente França, mais tarde, a partir da segunda metade do século XVIII, oriundas também da Inglaterra.

A liberdade e a ousadia de pensar por conta própria, mencionada por Borowski, é compartilhada por todos os pensadores esclarecidos deste século, situando muito bem o escrito de estréia do jovem Kant, repleno deste espírito indagador, crítico e desejoso de avançar no conhecimento. No ano de 1746, dava a público seus *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, em que discute com grande liberdade o problema da determinação das forças internas dos corpos. Nunca deixará de testemunhar a favor deste Século das Luzes que um estreante de vinte e dois anos possa ter ousado referir-se, na primeira frase de seu escrito, nada menos do que cinco vezes a si mesmo: "Eu acredito que eu tenho razões para ter em tão alta consideração o juízo do mundo, ao qual eu entrego estes papéis, que esta liberdade, que eu tomo, de contradizer grandes homens não me será atribuída como um crime." (Kant, *Schätzung der lebendigen Kräfte*, Av). Esta ousadia de falar em seu próprio nome, como pensador com idéias próprias, é um traço comum dos pensadores iluministas e ressalta ainda mais no texto de Kant, quando se considera que os "grandes homens" encarados por ele são pensadores do peso de um Leibniz, de um Newton e de um Bernoulli. O interesse maior do investigador não se pode esgotar na adoração de uma autoridade, mas está dirigida para a própria investigação da verdade, sendo sempre possível que grandes pensadores tenham também se afastado da mesma num ou noutro ponto. O tempo da adoração da

autoridade passou: "Agora pode-se ousar corajosamente considerar como nada o prestígio dum Newton e dum Leibniz, caso viesse a se opor à descoberta da verdade, e não seguir a nenhuma persuasão a não ser a do entendimento." (Kant, *Schätzung der lebendigen Kräfte*, Av-vi). Este espírito de livre investigação é o mesmo que levou Copérnico a pôr em questão o sistema aristotélico-ptolomaico, em astronomia, o mesmo que fez Galileu acabar com as vaguidades da mecânica e da dinâmica aristotélicas, o mesmo espírito, enfim, de Newton, sempre crítico e pronto a refutar opiniões infundadas, fossem elas de Aristóteles, de Copérnico, de Galileu, de Descartes ou quem quer que tivesse proposto algo considerável.

Ao lado deste espírito crítico, no entanto, percebe-se no primeiro escrito de Kant o esforço de levar em consideração os resultados obtidos pelos investigadores, ou seja, aquela respeitosa recepção de contribuições alheias, também característica do espírito de investigação científica moderno. Ao longo do texto, são retomadas as contribuições de Descartes, de Leibniz, de Newton, de Bernoulli e de uma série de investigadores menores, indagando-se de sua correção e importância, refutando ou reformulando quando preciso. Assim, tanto por suas características formais quanto por seu conteúdo, o escrito de estréia de Kant situa-se já inteiramente dentro da nova corrente de indagação científica acerca do mundo físico, mostrando-nos um promissor aprendiz da ciência moderna.

Os anos de aprendizagem de Kant se situam no clima favorável às ciências e às artes, instaurado com a ascensão de Frederico II ao trono da Prússia, em 1740. Sob os auspícios deste monarca esclarecido, a Academia das Ciências de Berlim premiará, a partir de 1745, os melhores trabalhos apresentados sobre questões por ela colocadas. Assim, em resposta à questão formulada para o ano de 1754, concernente a um problema de dinâmica relacionado com o movimento de rotação da Terra (cf. Harnack 1900, v. 2, p. 306),[5] Kant publica, neste mesmo ano e num periódico de Königsberg, suas conjeturas a respeito do assunto, além de procurar formular, em outro artigo do mesmo ano, as condições físicas sob as quais seria possível responder à questão, se a terra envelhece. Nestes trabalhos não se trata

[5] A questão, formulada em francês, língua corrente na Prússia de Frederico II, é a seguinte: "Si le mouvement diurne de la Terre a été de tout temps de la mème rapidité ou non? Par quels moyens on peut s'en assurer? Et en cas qu'il y ait quelques inégalité, quelle en est la cause?"

de especulações filosóficas, mas de estudos baseados em princípios físicos, o que aponta para um continuado esforço de avançar na investigação da ciência experimental. Não pouco estímulo terá ele recebido, para tanto, dos novos ares provindos de Berlim, onde Frederico II se colocara como patrono do novo espírito científico e filosófico, tendo mesmo trazido para sua corte um Voltaire e um Maupertuis.

O fruto maduro das investigações de Kant no âmbito da nova ciência física é sua obra *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, de 1755, que não só discute as teorias apresentadas por filósofos da natureza anteriores, mas apresenta efetivamente uma contribuição original para o avanço da nova teoria física de inspiração newtoniana. Antecipando-se quase meio século a Laplace, cuja *Exposition du système du monde* é de 1796, a obra de Kant expõe uma teoria cosmogônica, mais tarde chamada de teoria Kant-Laplace, que por si só já teria dado a seu autor o direito de constar na história do pensamento humano, não tivesse ele sido o grande filósofo que mais tarde viria a ser.

Em matéria de astronomia, a teoria física de Newton permite explicar por que os corpos celestes se movem da maneira como se movem, em elipses ao redor do Sol, acelerando e desacelerando. O sistema do mundo exposto no terceiro livro dos *Principia* dá uma explicação satisfatória tanto da cinemática quanto da dinâmica do sistema solar *em seu estado atual*. Mas, no que diz respeito à origem deste sistema, Newton recusa uma explicação meramente mecânica, recorrendo a um sábio arquiteto e construtor do universo para explicar por que o sistema solar é tão regular. Vários planetas girando num mesmo plano e na mesma direção em torno ao Sol, o mesmo fazendo as diversas luas ligadas a vários deles, tudo isto mostra uma órbita inesperada, ainda mais que os cometas se movem de forma bem mais aleatória, o que demonstra que seria possível que fosse bem diferente, ou seja, bem mais caótico. Parece, pois, ter de existir algum tipo de princípio ordenador deste sistema: "mas não é concebível que meras causas mecânicas pudessem dar origem a tantos movimentos regulares, uma vez que os cometas erram por todas as partes do céu em órbitas bastante excêntricas" (Newton 1952a, p. 369). A regularidade do movimento dos planetas em torno do Sol acaba recebendo, então, uma explicação físico-teológica, algo surpreendente

em Newton, mas não certamente no quadro intelectual da época, em que este tipo de explicação é muito comum. O Escólio Geral, acrescentado à segunda edição dos *Principia*, é bastante claro neste sentido: "Este belíssimo sistema do sol, planetas e cometas só pode ter procedido do conselho e domínio de um ser inteligente e poderoso. [...] Este ser governa todas as coisas, não como a alma do mundo, mas como senhor sobre tudo; e graças a seu domínio costuma-se chamá-lo de Senhor Deus Pantocrator ou *Regulador Universal*" (Newton 1952a, p. 369-370). Este golpe de força, com o qual Newton pretende pôr fim às especulações fisicalistas sobre as causas últimas do universo, não podia impedir que se continuasse investigando acerca de uma possível origem ou causa mecânica das regularidades observadas no sistema solar.

O modelo cosmológico de Newton é, portanto, satisfatório só no que diz respeito ao sistema solar em seu estado atual. Neste ponto, precisamente, começa a investigação de Kant, o qual concorda com o grande mestre sobre a inexistência de uma causa atual que pudesse explicar por que os planetas se movem precisamente nas órbitas regulares em que se movem: "Na atual constituição do espaço, no qual giram as esferas do sistema planetário, não se encontra nenhuma causa material que pudesse influenciar e dirigir o movimento dos planetas." (Kant, *Allgemeine Naturgeschichte*, A25-26). Pensando o sistema solar a partir de seu estado atual, a forma regular em que ele se apresenta causa espanto e parece carecer de uma explicação metafísica. Num espaço praticamente vazio, não há matéria suficiente para causar fortes alterações no curso dos planetas, como deveria ser o caso, se fosse necessário colocar estes corpos em suas órbitas. O lance original de Kant consiste, então, em introduzir na ordem das explicações a dimensão do tempo, deslocando a investigação do âmbito do estado atual do sistema para seu ordenamento através do tempo: "Este espaço é inteiramente vazio ou ao menos praticamente vazio; portanto, ele deve ter sido de natureza diferente em outros tempos e suficientemente cheio de matéria capaz de transferir o movimento a todos os corpos nele presentes" (Kant, *Allgemeine Naturgeschichte*, A26). Lá onde Newton se via forçado a recorrer à intervenção divina, Kant concebe um novo modelo de explicação, modelo histórico-natural e genético, que permite dar conta dos fenômenos observados também em termos das forças atuantes em sua

constituição. Surge, assim, um novo programa de investigação, cujo interesse está voltado não só para o estado atual das coisas observadas, mas sobretudo para sua gênese e constituição. Além da investigação da ordem que coordena todos os corpos observáveis, este programa genético se propõe "derivar do primeiro estado da natureza, através de leis mecânicas, a formação dos próprios corpos celestes e a origem de seus movimentos" (Kant, *Allgemeine Naturgeschichte*, Aix). Naturalmente, o quadro geral de que parte Kant em seu empreendimento é o da teoria newtoniana, como faz questão de mostrar num "curto esboço dos imprescindíveis conceitos fundamentais da ciência natural newtoniana", colocado como introdução a seu trabalho (cf. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte*, Ai). Sua contribuição ao desenvolvimento da teoria física newtoniana é a aplicação dos princípios da mesma à investigação das possíveis causas mecânicas da formação dos corpos celestes e da origem de seus movimentos, mostrando mais uma vez sua independência, desta vez da autoridade de Newton, que havia condenado tal tipo de investigação: pois Deus pôs ordem no mundo "e, se Ele fez assim, é não-filosófico (unphilosophical) procurar por qualquer outra origem do mundo ou pretender que ele poderia se originar de um caos por meras leis da natureza" (Newton 1952b, p. 542). O programa de Kant é exatamente este: investigar a origem do mundo a partir do caos primordial, valendo-se como modelo explicativo tão só dos princípios da física newtoniana, ou seja, procurando explicar a formação do mundo a partir de um caos "por meras leis da natureza".

No prefácio a seu trabalho, Kant expõe as possíveis objeções que poderiam ser levantadas por pessoas religiosas, pois aparentemente o modelo newtoniano e, neste aspecto, tradicional reserva um lugar muito privilegiado para Deus na ordem universal das coisas, como mão providencial que ordena e conserva o todo. Aqui se torna frutífero o exemplo de Leibniz, que se recusava a aceitar uma intervenção de Deus no mundo, uma vez este tendo sido criado por ele. O bom joalheiro não é aquele que está sempre pronto a corrigir as falhas de seu relógio, mas, sim, aquele que faz um relógio que funciona sem falhas. Já em seu escrito de estréia, Kant opunha esta atitude de Leibniz à de Newton: "Leibniz pensava ser indigno do poder e da sabedoria de Deus que ele devesse ser obrigado a renovar continuamente o movimento, por ele dado a suas obras, como o

senhor *Newton* imaginava, e isto o motivou a procurar uma lei, com a qual pudesse resolver a dificuldade." (Kant, *Schätzung der lebendigen Kräfte*, A62). Longe de diminuir o poder de Deus, uma natureza que não necessita da intervenção continuada de seu criador para manter a ordem que lhe foi originalmente dada manifesta um poder ainda maior, o de uma onisciência inconcebível a um entendimento limitado como o nosso. É curioso que Leibniz, sempre mais disposto à metafísica, tenha criticado em Newton, que só com muita reserva se manifestou sobre questões metafísicas, a recusa deste de aplicar universalmente o método newtoniano de explicação física. Seguindo Leibniz, o jovem Kant concilia um máximo de fisicalismo com o maior poder divino: "e *existe um Deus justamente por não poder a natureza proceder, mesmo no caos, de outra forma a não ser regular e ordenadamente*." (Kant, *Allgemeine Naturgeschichte*, Axxvii-xxix). Colocando Deus como o criador das leis gerais da natureza e não como construtor em detalhe do sistema do mundo, Kant abre a perspectiva para uma explicação genética do universo que, mesmo radicalizando a investigação das causas físicas da ordem do mundo, permite sempre tranqüilizar o homem de fé, mostrando como precisamente esta explicação aponta para o maior poder e glória de Deus.

Como filósofo natural formado no espírito da nova ciência experimental, Kant parte de um conjunto bem estabelecido de fenômenos observados pelos astrônomos, procurando elaborar um modelo hipotético capaz de explicar todos estes fenômenos. Não se deixando desencorajar pelo conselho de Newton, o grande mestre de todo filósofo natural respeitável neste século XVIII iluminista, o jovem investigador faz uma listagem de todos os fenômenos seguramente estabelecidos e que não encontraram uma explicação satisfatória (físico-mecânica) na teoria de Newton, tal como este a deixou. Estes fenômenos, alguns já conhecidos dos astrônomos mais antigos e outros observados apenas no século XVIII, podem ser divididos em dois grupos, mostrando-se a engenhosidade da hipótese de Kant tanto maior por conseguir dar conta de ambos. Por um lado, tem-se o grupo de fenômenos observados para além do sistema solar e planetário, o que na antiguidade passou a ser considerado como a esfera das estrelas fixas. O próprio Newton não alterou substancialmente a concepção que se tinha acerca destas estrelas

longínquas, cabendo a seus sucessores a tarefa de levantar conjeturas acerca da natureza destes corpos. Como fenômeno patente deste grupo, vê-se mesmo a olho nu uma faixa mais luminosa no céu, onde se concentra um número maior de estrelas, faixa esta denominada Via Láctea. Começou-se então a aventar a hipótese de que as estrelas situadas nesta faixa poderiam estar dispostas não de forma caótica num espaço ilimitado, mas obedecendo a uma certa ordem e formando um sistema. O mínimo que se pode dizer, com base no fenômeno da Via Láctea, é que as estrelas desta faixa se encontram dispostas em um mesmo plano, o que foi sugerido já por vários astrônomos antes de Kant. Como segundo e importante fenômeno observado em relação ao espaço para além do sistema solar, discute-se, no século XVIII, o das nebulosas, cuja extensão no espaço levou a se conjeturar que se trataria de algo situado ainda mais longe, mesmo fora do sistema da Via Láctea. Apoiando-se em descrições e especulações de Wright, Maupertuis e outros, Kant fala do "fenômeno da Via Láctea", do qual seria possível derivar "uma constituição sistemática geral entre as estrelas fixas" (Kant, *Allgemeine Naturgeschichte*, Ali), do "fenômeno indubitável" (Kant, *Allgemeine Naturgeschichte*, A4) da disposição das estrelas da Via Láctea num mesmo plano e das nebulosas como um fenômeno distinto das demais estrelas (Kant, *Allgemeine Naturgeschichte*, A12-13).

No segundo grupo de fenômenos observados, Kant registra a mesma disposição dos planetas e seus satélites em um único plano, um fenômeno não suficientemente explicado por Newton (Kant, *Allgemeine Naturgeschichte*, A23-24), a excentricidade da órbita dos planetas e dos cometas (cf. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte*, A17-18), a variação de densidade dos planetas e, sobretudo, a gradual diminuição da mesma com o distanciamento do sol (cf. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte*, A40-41), a igualdade do sentido em que se deslocam os planetas em suas órbitas ao redor do sol, etc. A observação astronômica registra, assim, uma série de regularidades que não foram explicadas mecanicamente pela teoria de Newton.

Em vez de atribuir esta ordem observada à providencial intervenção de Deus, Kant formula uma hipótese acerca da formação originária de corpos celestes a partir de uma matéria difusamente espalhada pelo espaço, na qual agiria tão só a força gravitacional, assumida com Newton, sob cuja ação o todo da matéria se poria em

movimento, concentrando-se em alguns corpos centrais e gerando a rotação do todo, da qual se derivariam a rotação do sol central, a revolução dos planetas e a rotação dos mesmos. Não só a origem do sistema solar seria explicável assim, mas inclusive o sistema muito maior da Via Láctea. E, se quiséssemos ver o processo todo acontecendo, bastaria olhar para as nebulosas, onde a matéria ainda se encontra bastante difusa, começando apenas a realizar seus primeiros movimentos. A possibilidade de derivar todos estes fenômenos de uma única hipótese é colocada por Kant como uma corroboração da mesma: "A facilidade e correção com que, destes princípios assumidos, se derivou, nos capítulos precedentes, todos os fenômenos do sistema do mundo, é uma coroação de uma tal hipótese e lhe dá um valor que não é mais arbitrário." (Kant, *Allgemeine Naturgeschichte*, A159-160). Vista aqui apenas em seus traços mais gerais, a hipótese formulada por Kant permite efetivamente dar conta de um sem-número de fenômenos observados, tendo sido sempre de novo considerada nas cosmologias dos séculos seguintes.

Esta prontidão de levantar hipóteses acerca das causas desconhecidas dos fenômenos distingue, sem dúvida, a filosofia natural de Kant da de Newton. Além disto, a obra de Kant praticamente dispensa a formulação matemática precisa, tão cara a Newton. Torna-se mesmo possível separar uma explicação física da puramente matemática, como seria impensável no quadro da metodologia seguida por Newton: "São estas as razões em que baseio minha confiança de que no futuro a parte física da ciência natural ainda possa esperar a mesma perfeição a que *Newton* levantou a parte matemática da mesma." (Kant, *Allgemeine Naturgeschichte*, Axxxv). A segurança dos resultados provém do cuidado de Newton em formular precisa e matematicamente os mesmos. A ousadia quase especulativa do aprendiz da ciência moderna só não redundou em uma construção descontrolada de sua fantasia, porque partiu dos princípios gerais do espírito científico moderno, respeito aos dados, crítica e intenção de dar conta dos fenômenos observados, mesmo que registrados por outros.

Ao concentrar suas investigações posteriormente sobre o âmbito das questões mais propriamente filosóficas, Kant se confrontará progressivamente com os desenvolvimentos da moderna filosofia,

valendo-lhe sua formação de filósofo natural como bússola nas águas turvas da especulação e das construções filosóficas.

Referências bibliográficas

BOROWSKI, L.E. & al. Immanuel Kant: Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen. Berlim: Felix Gross, 1912.
BURTT, E. A. The Metaphysical Foundations of Modern Science. New York: Doubleday, 1954.
COPERNICO. *Revolution of Heavenly Spheres*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
GALILEU. Dialogue Concerning the Two Chief World Systems – Ptolomaic and Copernican. Berkeley: University of California, 1962.
GALILEU. *Il saggiatore*. Milão: Feltrinelli, 1992.
HARNACK, A. Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenscaften zu Berlin. Berlim: Reichsdruckerei, 1900.
KANT, I. *Werke*. Ed. de W. Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
NEWTON. *Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952a.
NEWTON. *Optics*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952b.
PTOLOMEU. *The Almagest*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

Artigo recebido: 20.04.2005 Aprovado: 10.06.2005
Joãosinho Beckenkamp: jobeck@ufpel.edu.br

MORAL, DIREITO E INTERSUBJETIVIDADE: OBSERVAÇÕES SOBRE AS PRIMEIRAS REFLEXÕES DE FICHTE SOBRE O RECONHECIMENTO

Erick Calheiros de Lima[1]
PPGFIL - UNICAMP

1. - Intersubjetividade no contexto da filosofia prática de Kant

Kant concebe o sujeito moral como consciente de sua liberdade sem uma relação ao outro que seja constitutiva para esta consciência. Esta tese procede no que concerne à evidência da obrigação moral e da realidade da liberdade humana pela via da experiência – fundamentada na sensibilidade moral – de que o sentimento de respeito pela lei oprime as outras inclinações e de que a lei moral obriga, uma experiência que se processa exclusivamente na solidão auto-reflexiva do sujeito moral.

No entanto, num viés não tão *formalista* e que procura dotar aquela concepção de ética de algum elemento conteudístico, a obrigação moral fora compreendida também como um mandamento de respeito à dignidade do outro como ser humano[2]. Muito embora

---

[1] Doutorando em Filosofia pelo IFCH/UNICAMP.

[2] Há uma enorme controvérsia acerca das formulações do imperativo moral enunciadas na segunda Parte da *Fundamentação*. Já em FMCI , Kant enuncia a formulação da "máxima universalizável" [ver BA17], o que faz novamente na parte II [ver BA52]. Também aí, aparece a "fórmula da lei universal da natureza" . Em BA66, surge a "fórmula da humanidade como fim em si".Em BA84 , aparece a "fórmula do reino de fins" . Kant indica o "imperativo da autonomia" indiretamente ao dizer que o princípio da autonomia da vontade é o "princípio supremo da moralidade (*oberstes Prinzip der Sittlichkeit*)" [BA87] e que a moralidade é "a relação das ações com a autonomia da vontade, isto é, com a legislação possível de suas máximas (*das Verhältnis der Handlungen zur Autonomie des Willens, das ist zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maximen desselben*)" [BA85/86], e o formula explicitamente em BA72. A

confusão só aumenta quando Kant fala em três maneiras indicadas de apresentar o princípio da moralidade, que" são no fundo apenas outras tantas fórmulas da mesma lei, cada uma das quais reúne em si, por si mesma,as outras duas ...", a saber : segundo a forma, a universalidade, a "fórmula da lei

Kant não insista nesta possível abertura intersubjetiva – tangenciada também pelo conceito de "reino dos fins" – que seria dada à sua fundamentação da moral, ela permanece como um dado que parece não inteiramente redutível ao procedimento de fundamentação monológica perseguido pela *Fundamentação* e pela *Segunda Crítica*: isto porque uma lei que se constitui como dever de respeito ao outro enquanto ser racional, parece considerá-lo mais do que uma simples condição exterior de realização da liberdade do sujeito. Segundo a cláusula de que a lei moral seja *ratio cognoscendi* da liberdade, o outro ser humano em seu direito moral de ser respeitado parece antes ser uma condição de possibilidade da consciência da liberdade: a experiência moral da consciência intersubjetivamente mediada da liberdade seria, na medida em que esta última é *ratio essendi* da lei moral, o inelutável "fato da razão" de uma concepção universalista e deontológica da ética, que se funda sobre o reconhecimento da necessidade prática do respeito a outrem.

Não obstante seu projeto de fundamentação monológica da moral, cujo coroamento é a doutrina do fato da razão e sua correspondente teoria da sensibilidade moral[3], Kant tem aquela

universal da natureza"; segundo a matéria, ou seja, o fim, a "fórmula da humanidade como fim em si" ou simplesmente da " natureza racional como fim em si"; finalmente, quanto à determinação completa das máximas (*vollständige Bestimmung aller Maximen durch jene Formel*), a "fórmula do reino de fins". Por um lado, as três formulações segundo as categorias da unidade (universalidade, pluralidade e totalidade) são equivalentes, mas diferentes subjetivamente quanto ao mérito de aproximar mais ou menos a idéia da razão da intuição humana. Se o problema não for o de acesso à intuição mas de juízo moral, Kant afirma ser melhor a fórmula que traz o princípio de universalização das máximas. Já o princípio da autonomia será utilizado na tentativa de justificação da possibilidade do imperativo, já que sua simples análise permite encontrar o único princípio da moral. Ver Shalgi , M. Universalized Maxims as Moral Laws, *Kant-Studien*, 67 (1976), p. 172-191; Korsgaard, Ch. M. Kant´s Formula of Humanity, *Kant-Studien*, 77 (1986), p.183-202*;* Baker, J. Counting Categorical Imperatives, *Kant-Studien*, 79 (1988), p. 389-406*;* Strantton-Lake, P. Formulating Categorical Imperatives, *Kant-studien*, 84 (1993), p. 317-340.

[3] A imbricação vital entre o sentimento de respeito pela lei moral, o fato da razão como consciência de que esta lei nos obriga e a atestação da efetividade da lei ganha novos elementos com a interpretação de Z. Loparic. Num primeiro momento, a leitura de Loparic se torna não inteiramente acessível devido aos expedientes semânticos de sua interpretação da primeira Crítica (como uma semântica a priori de categorias[ver Loparic , Zeljko –*A Semântica Transcendental de Kant* , Coleção CLE – Unicamp , Campinas , 2000] habilmente transportados para a consideração da filosofia prática. Para Loparic, o problema de uma interpretação semântica da filosofia transcendental de Kant ampliada até a consideração do âmbito prático é o de delinear ou definir a "experiência possível que possa dar *in concreto* as idéias morais", tal como, por exemplo, as construções na intuição pura asseguram as proposições da matemática pura. O seu artigo sobre o fato da razão é uma indicação de como isto se opera no caso da moral. Para Loparic, Kant também é levado à teoria do fato da razão por um problema de determinação ou decidibilidade do juízo prático fundamental cuja possibilidade e validade objetivas deverão ser provadas na moral pura. No entanto, mesmo decidindo sobre o princípio prático fundamental, o que Kant faz mais de

tendência a compreender negativamente o outro como um limite à liberdade. Sua célebre definição do direito como "limitação da liberdade de cada um à condição de sua concordância com a liberdade de todo outro, na medida em que esta é possível segundo uma lei universal", parece traduzir esta percepção negativa do outro no âmbito da práxis jurídica. Paralelamente a isso, Kant define o direito estrito, aquele ao qual nada pertencente à ética é misturado[4], como "autorização para coagir" (*Befugnis zu zwingen*). No entanto, é no registro mesmo da práxis jurídica que retorna a *tendência intersubjetivista*, primeiramente apontada como imperativo moral de respeito ao ser racional como fim em si. Kant diz que o fundamento do direito estrito está para lá da sua acepção estrita enquanto idéia de uma coerção mútua e geral, a saber: na "consciência da obrigação de todos"[5], a qual ele compreende também como direito inato ou

uma vez acerca do princípio da autonomia,vê-se, sem muita dificuldade, que ele implica na liberdade da vontade, a qual não pode ser, segundo a primeira Crítica, nem suposta, nem afirmada. Como a liberdade, condição de possibilidade do juízo sintético prático a priori, não pode ser admitida, fica em aberto e não solucionada a questão acerca da possibilidade ou efetividade de tal princípio. O problema semântico é então o de encontrar uma ligação entre a sensibilidade e a lei moral e as idéias práticas em geral, sem o que elas permanecem vazias.Trata-se de delinear um domínio sensível diferente da sensibilidade cognitiva (dada na intuição sensível), no qual se possa mostrar que e como o princípio da autonomia (ou princípio supremo da moralidade) é possível (tem validade objetiva) ou mesmo é efetivo (tem realidade objetiva). Para Loparic, é justamente a teoria do fato da razão, inseparável do sentimento moral de respeito à lei, que vem resolver tal problema. Esta tese da inseparabilidade do sentimento moral e do fato da razão é tomada, na verdade, de Dieter Henrich. Ainda segundo Loparic, a ligação vital entre fato da razão e respeito remete à consciência moral como um todo, de maneira que ela tem, ao mesmo tempo, um caráter sensível e racional. Este duplo aspecto responde pela validade da lei moral no domínio sensível do sentimento moral, onde é aplicada e onde encontra sua referência única. A ligação efetiva da lei ao domínio dos dados do sentimento moral é, finalmente, responsável pela realidade objetiva da lei moral, isto é, por seu sentido e significado, restrito, como está claro, ao domínio prático a priori do sentimento puro. E o fato da razão, ligado inseparavelmente ao sentimento moral, constitui o terceiro elemento que liga a vontade humana à vontade autônoma ou sob leis morais. Para outras interpretações da ligação entre fato da razão e sentimento moral, ver: Beck , L.W. *A commentary on Kant's critique of practical reason*; Luków , P. The fact of reason. Kant's passage to ordinary moral knowledge*, Kant-Studien 84(1993)*; Allison, H. E. *Kant's theory of freedom*.

[4] "...pode-se imediatamente fazer consistir o conceito de direito na possibilidade de conformar a coerção geral recíproca com a liberdade de todos. De fato, como o direito não tem absolutamente por objeto senão o que concerne aos atos exteriores, o direito estrito, aquele em que não se mescla nada próprio à Ética, é o que exige tão-somente princípios exteriores de determinação para o arbítrio; porque neste caso é puro e sem mescla de preceito ético algum." MS , 232 ; DD , 47/48.

[5] "Somente, portanto, o direito puramente exterior pode ser chamado direito estrito. Este direito se funda, na verdade, na consciência da obrigação de todos segundo a lei; porém, para determinar o arbítrio em conseqüência dessa obrigação, o direito estrito ou puro não pode nem deve se referir a essa consciência como móvel; pelo contrário, deve se apoiar no princípio da possibilidade de uma força exterior conciliável com a liberdade de todos, segundo leis gerais." MS , 232 ; DD , 47/48.

"faculdade moral de obrigar"[6], elemento normativo que vem se aglutinar à ordem jurídica que se auto-positiva como coerção geral e recíproca, e que fornece o desdobramento[7] da relação ética de auto-obrigação numa relação intersubjetiva de reciprocidade entre direito e dever[8]. Uma vez que este expediente é transformado no fundamento moral do direito[9], torna-se difícil precisar até que ponto a relação intersubjetiva e recíproca entre dever e direito tem em Kant o status de uma condição exterior de realização da liberdade individual, ou se nela já está contido algum nexo constitutivo para a consciência individual da liberdade. O fato é que estes desenvolvimentos colaterais da filosofia prática de Kant parecem romper as amarras daquele projeto estritamente monológico de fundamentação da realidade do prático, conferindo uma aparente necessidade à passagem para um programa de fundamentação intersubjetiva da liberdade individual como aquele perseguido pela *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* de Fichte.

---

[6] "1.O direito, como ciência sistemática, divide-se em Direito Natural (*Naturrecht*), que se funda em princípios puramente a priori, e em Direito positivo (estatutário), que tem por princípio a vontade de um legislador;2.O Direito como faculdade (moral) de obrigar (*Der Rechte als (moralischer)Vermögen Andere zu verpflichten*) os outros, isto é, como fundamento legítimo (*als einen gesetzlichen Grund*)(*titulum*) contra eles, dos quais a divisão principal é aquela entre direito inato e direito adquirido (*das angeborne und erworbene Recht*)."MS , 237 ; DD , 55.

[7] Sobre a faculdade moral de obrigar, indicamos a excelente leitura de Wolfgang Kersting, que, interpretando-a como direito subjetivo, mostra como ela promove o desdobramento da intrasubjetividade ética em intersubjetividade jurídica. A relação jurídica de obrigação fundamentada na legislação racional exterior é a ilustração da duplicação idealístico-transcendental do eu, a qual soluciona a aparente antinomia da auto-obrigação ético-fomal e ético-material numa relação intersubjetiva exterior. Partindo-se da concepção de uma legislação racional exterior, a relação jurídica fundamental toma a feição de uma obrigação exterior cujo sujeito e objeto possuem posições complementares na relação jurídica de obrigado e obrigante. O sujeito do direito que contrapõe aquele juridicamente obrigado entra em cena como obrigante, como legislador exterior, cuja capacidade jurídica consiste mesmo na competência legislativa e obrigadora. Com efeito, se o direito subjetivamente considerado (para a consciência) consiste na faculdade moral de obrigar, trata-se com isso do tornar-se concreto da esfera humana da intersubjetividade. Kersting, W. *Wohlgeordnete Freiheit, Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. Frankfurt: Suhrkamp 1993.

[8] No final da *Einleitung in die Rechtslehre* , Kant chega a uma divisão do ponto de vista subjetivo dos obrigantes e dos obrigados(*Eintheilung nach dem subjectiven Verhältniß der Verpflichtenden und Verpflichteten*) e estabelece que somente existe (*adest*) relação real (*ein reales Verhältniß zwischen Recht und Pflicht*) de direito e dever como "relação do homem com seres que têm direitos e deveres...porque é uma relação de homem a homem."ver[MS , 241; DD , 59] Ao contrário da relação ética, a relação jurídica é um certo tipo de relação entre mim e os outros que se constitui pela reciprocidade entre direito e dever,isto é, entre o dever de cumprimento da lei e o direito como faculdade moral ou legítima de obrigar ao cumprimento.

[9] "O conceito de direito, na medida em que tal conceito relaciona-se a uma obrigação correspondente ao direito (isto é, o conceito moral do mesmo [*der moralische Begriff desselben*])..." MS , 230 ; DD , 45.

Apesar de o respeito à dignidade do outro ser um princípio diretivo do pensamento ético-político de Kant, o fato de ele ter negligenciado o âmbito mais fundamental do reconhecimento recíproco, necessário pressuposto para este paradigma de ética universalista, converte-se num argumento contra o caráter formalista de seu pensamento ético-político[10]. O paradigma do respeito à

[10] Não podemos discutir, nesta ocasião, a pertinência desta acusação, repetida inúmeras vezes, de que a moral kantiana seja formalista e baseada num princípio tautológico. Esta discussão poderia se tornar mais profícua em conexão com elementos da crítica hegeliana ao conceito kantiano de consciência moral. No entanto, alguns trabalhos mais contemporâneos podem fornecer diretrizes para a compreensão do embate Kant/Hegel quanto aos conceitos de *Moralität* e *Sittlichkeit*, e isto especialmente na esteira do debate contemporâneo acerca das tentativas de fundamentação da ética do discurso, do embate entre comunitaristas e liberais e das teses defendidas por representantes do Neo-aristotelismo. O recente retorno da questão moralidade *versus* eticidade pode não só lançar uma luz sobre a passagem da moralidade à eticidade nas *Grundlinien* e da crítica apropriativa de Hegel ao "ponto de vista moral", mas também auxiliar na ponderação acerca da relação entre uma normatividade fundada sobre a exigência de reconhecimento recíproco e o princípio da moral deontológica e universalista, quer esta seja discursiva, quer "monológica" e individualista. Neste nexo problemático, onde a questão do embate entre Kant e Hegel e da crítica ao formalismo da moral kantiana ainda desempenham muitas vezes o papel de diretriz privilegiada, podemos citar os seguintes trabalhos: Apel, K-O. Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit "aufgehoben" werden? In: *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik* (Kuhlmann, W., Hg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 217-263; Brumlik, M. Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger: wie advokatorisch ist die diskursive Ethik? In: *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik* (Kuhlmann, W., Hg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 265-300; Bubner, R. Moralität und Sittlichkeit – Die Herkunft eines Gegensatzes. In: *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik* (Kuhlmann, W., Hg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 64-84; Collins, A. B. Hegel´s Critical Appropriation of Kantian Morality. In: Williams, R. R. (ed.). *Beyond liberalism and communitarianism: studies in Hegel´s Philosophy of right*. Albany, New York: 2001, p. 21-39; Forst, R. Kommunitarismus und Liberalismus: Stationen einer Debatte. In: *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften* (Honneth, A., Hg.). Frankfurt am Main: 1995 (*Theorie und Gesellschaft*, 26), p. 181-212, *Kontexte der Gerechtigkeit: politische Philosophie jenseits von Liberalismus und Kommunitarismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994; Gutmann, A. Die kommunitaristischen Kritiker des Liberalismus. In: *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften* (Honneth, A., Hg.). Frankfurt am Main: 1995 (*Theorie und Gesellschaft*, 26), p. 68-83; Habermas, J. Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser *Philosophie des* Geites. In: *Frühe politische Systeme: System der Sittlichkeit, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, Jenaer Realphilosophie*. Herausgegeben und kommentiert von Gerhard Göhler. Frankfurt am Main: Ullstein 1974, p. 786-814, Moralität und Sittlichkeit: treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? In: *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik* (Kuhlmann, W., Hg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 16-37; Honneth, A. *Das Andere der Gerechtigkeit: Aufsätze zur praktischen* Philosophie. Frankfurt am Main: Surhkamp, 2000, *Diskurs Ethik und implizites Gerechtigkeitskonzept: eine Diskussionsbemerkung*. In: *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik* (Kuhlmann, W., Hg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 183-194, (Hg.) *Kommunitarismus: eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*. Frankfurt am Main: 1995(*Theorie und Gesellschaft*, 26); Ilting, K-H. Hegels

humanidade parece fazer abstração das condições histórico-sociais e práticas de formação de uma comunidade livre sob condições onde há carência de respeito recíproco. Um dos motivos que podem servir à explicação do caráter "vazio" dos princípios da ética e do direito kantianos é justamente o fato de que fazem abstração da constituição, a partir do "mundo da vida", de uma comunidade de agentes livres à qual o princípio do respeito recíproco possa ser primeiramente aplicável. Neste trabalho, gostaríamos de lançar diretrizes para a tese de que o desenvolvimento da filosofia prática no idealismo pós-kantiano, ancorado no conceito de reconhecimento, pode ser compreendido como uma tentativa de superar a noção "formal" e "individualista" de autonomia pela tentativa de sua re-inserção conceitual e re-contextualização na intersubjetividade e nas condições históricas que ele pressupõe. Graças a este procedimento de descontextualização da moral em relação ao seu estofo intersubjetivo, Habermas chega a interpretar o agir moral kantiano como um caso de agir estratégico[11]. Embora não possamos discutir aqui

---

Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik. In: *Frühe politische Systeme: System der Sittlichkeit, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, Jenaer Realphilosophie*. Herausgegeben und kommentiert von Gerhard Göhler. Frankfurt am Main: Ullstein, 1974, p. 759-785; Kuhlmann, W. (Hg.). *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die* Diskursethik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, Moralität und Sittlichkeit: ist die Idee einer letztbegründeten normativeb Ethik überhaupt sinnvoll?. In: *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik* (Kuhlmann, W., Hg.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, p. 194-216

[11] Em seu artigo Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser *Philosophie des Geites*, Jürgen Habermas considera o problema da seguinte maneira: "Ao *pressupor* a autonomia – e isto significa a propriedade da vontade de ser lei para si mesma – na filosofia prática da mesma forma que pressupõe a inexpugnável e simples identidade da consciência-de-si na filosofia teórica, Kant exclui o agir ético (*sittliches Handeln*) justamente do âmbito da moralidade. Kant supõe o caso limite de uma pré-estabelecida coordenação dos sujeitos agentes. A sincronização prévia dos agentes no quadro de uma intersubjetividade não rompida (*bruchlos*) proscreve do âmbito da teoria dos costumes (*Sittenlehre*) o problema da eticidade (*Sittlichkeit*), ou seja, a inserção de uma intersubjetividade cindida entre supra-identificação (*Überidentifikation*) e perda de comunicação (*Kommunikationsverlust*) ... Universalidade das leis morais significa aqui não somente a obrigatoriedade em geral (*Verbindlichkeit überhaupt*), mas a forma abstrata da validez geral, que é vinculada a priori à concordância (*Übereinstimmung*) ... as leis morais são universalmente abstratas no sentido em que elas, ao valer para mim como leis gerais, têm de ser pensadas *eo ipso* como válidas para todos os seres racionais. Portanto, a interação se dissolve, sob estas leis, em ações de sujeitos solitários e auto-suficientes, dos quais cada qual tem de agir como se fosse a única consciência que existe, e pode todavia ter, ao mesmo tempo, a certeza (*Gewißheit*) de que todas as suas ações sob as leis morais de antemão se coadunam necessariamente com as ações morais de todos os outros possíveis sujeitos ... A intersubjetividade da validade das leis morais, ameaçada a priori pela razão prática, permite a redução do agir ético ao agir monológico. A relação positiva da vontade com a vontade do outro é subtraída à possível comunicação e substituída por uma concordância

pormenorizadamente a leitura de Habermas, estamos nos beneficiando de sua interpretação da relação entre o agir moral e um certo pressuposto seu: a intersubjetividade. Para ele, o conceito kantiano de autonomia pressupõe uma forma particular de concordância intersubjetiva: o reino dos fins. Mas é isso justamente que passa ao largo da questão acerca de como uma tal comunidade poderia ser primeiramente efetivada, negligenciando a questão acerca da realização da liberdade intersubjetivamente mediada em contextos concretos. A consciência moral é apresentada por Kant de maneira formal e individualista, isto é, na figura da consciência individual apartada das condições intersubjetivas de seu aparecimento.

É neste sentido que identificamos em Fichte uma primeira reação a este formalismo abstrato do princípio da moralidade social kantiana, termo que remete aqui à suposição de que tanto mandamentos da ética, quanto o princípio moral do direito sejam redutíveis àquela fórmula do respeito à dignidade do outro[12]. É o influente filósofo contemporâneo Axel Honneth que, ao considerar a fundamentação intersubjetiva da consciência individual em Fichte (no § 3 do *Naturrecht*), considera que ele tenha inaugurado a "vertente intersubjetivista" trilhada por filósofos que vão de Hegel a G. H. Mead, passando por Feuerbach e chegando a Habermas[13].

---

transcendentalmente necessária de atividades teleológicas (*Zwecktätigkeiten*) sob leis abstratamente universais. Nesta medida, o agir moral no sentido de Kant se apresenta, *mutatis mutandis*, como um caso especial daquilo que nós hoje denominamos de agir estratégico." [Habermas, J. Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser *Philosophie des Geites*, p. 786-814, 794-795]

[12] Segundo Wildt, existe uma conexão entre o respeito por si mesmo (*Selbstachtung*) e sua relação prático-intencional a direitos fundamentais, de maneira que a auto-atribuição de direitos morais fundamentais se constitui como condição necessária para o engendramento de respeito por si ou auto-estima. Para Wildt, exatamente esta conexão é tematizada e filosoficamente articulada pelas teorias do reconhecimento de Fichte e do Hegel da *Filosofia do Espírito de Jena*. Ainda segundo Wildt, esta conexão, ao ser formulada em termos da relação entre direitos humanos e dignidade humana, que é propriamente o objeto do respeito, é capaz de reformular intuições jusnaturalistas-revolucionárias fundamentais da modernidade. Neste sentido, para Wildt, o conceito de *Anerkennung* pode ser considerado, nestes autores, "um cauteloso sucessor do conceito kantiano de respeito", introduzido como condição necessária da consciência-de-si – compreendida por Wildt, no sentido da linguagem coloquial, como auto-estima, respeito por si mesmo ou noção da própria dignidade – e em conexão com a dedução do direito. Wildt considera que para Fichte e Hegel o "poder se atribuir direitos" é uma condição necessária do respeito por si, da auto-estima, da noção da própria dignidade de si como ser racional Wildt, A. Recht und Selbstachtung, im Anschluß an die Anerkennungslehre von Fichte und Hegel, p. 127-171

[13] Honneth, A. Die transzendentale Notwendigkeit von Intersubjektivität, p. 71. Honneth expõe uma rica descrição das alternativas que teriam sido possíveis a Fichte na solução do paradoxo da "simultaneidade hipostasiada". Em primeiro lugar, teria sido possível compreender a auto-posição do sujeito como se processando continuamente no modo de uma espontaneidade indisponível e como que anônima. Para

Kant não construiu a gênese da consciência da liberdade tal como Fichte e Hegel, ou seja, enquanto processo de reconhecimento, através do qual os pressupostos desta consciência se constituem em modelos sociais de confirmação recíproca. Estes elaboraram uma teoria da *Anerkennung* que acaba por revelar que a universalidade das concepções kantianas da ética, da moral e do direito só é possível através da mediação intersubjetiva da liberdade individual e da gênese da consciência-de-si universal.

2. - Intersubjetividade a partir da reformulação do princípio moral: as *Vorlesungen*

Na segunda de suas *Lições sobre a Destinação do Sábio*, Fichte problematiza a tese individualista da intersubjetividade e sua "posterioridade" em relação ao estabelecimento da consciência individual da liberdade. Sobre certas insuficiências da filosofia, Fichte diz:

> **"Há uma quantidade considerável de perguntas que [ela] deve responder antes de poder se tornar ciência e doutrina-da-ciência (*Wissenschaftslehre*)...A tais perguntas pertencem especialmente as duas seguintes, sem cuja resposta não poderia ser possível, dentre outras coisas, um direito natural meticuloso (*ein gründliches Naturrecht*). Em primeiro lugar, a seguinte: com que autorização o ser humano chama uma determinada parte do mundo corpóreo de *seu* corpo ? Como ele chega a considerar este seu corpo como pertencente ao seu eu,**

Honneth, esta via foi aquela assumida por Friedrich Schlegel no círculo do primeiro romantismo, "quando ele transfere o ônus da reflexividade estética do sujeito para a própria obra de arte, rebentando com isso o arcabouço da tradição idealista da filosofia do sujeito." Uma segunda alternativa que poderia ter sido escolhida por Fichte seria o abandono do modelo de auto-certificação vinculado a uma noção epistêmica de reflexividade e sua compreensão pela via de um modelo de estados pré-reflexivos de sentimentos, alternativa que é seguida, segundo Honneth, pela trilha que parte dos inovadores trabalhos de Dieter Henrich e que procuram responder a questão das condições da consciência-de-si remetendo-a a uma noção do estar-familiarizado-consigo ou *Mit-sich-Vertrautsein*. Finalmente, a alternativa assumida por Fichte, e que se constitui como uma compreensão da auto-certificação intersubjetivamente mediada da subjetividade, inaugura a via que vai ser trilhada por filósofos que vão de Hegel a G. H. Mead, passando por Feuerbach e chegando a Habermas. Para Honneth, o característico deste tipo de vertente pode ser compreendido como tentativa de "conceitualizar a subjetividade em uma dependência principial em relação a uma intersubjetividade prévia."

> **uma vez que, precisamente, ele se contrapõe a este ? E então a segunda pergunta: como ele chega a supor exteriormente a si seres racionais semelhantes a si e a reconhecê-los, uma vez que os mesmos seres de maneira nenhuma são dados imediatamente em sua pura consciência-de-si ?"**[14]

Nesta célebre colocação do ano 1794 em seu discurso inaugural na Universidade de Jena – que teve dentre seus ilustres ouvintes o poeta Hölderlin – Fichte menciona as questões primordiais para um "Direito Natural". Quatro anos depois, em sua importante versão da Doutrina-da-Ciência de 1798 (*nova methodo*), Fichte menciona a necessidade de que o nexo intersubjetivo deva ser constitutivo para a consciência individual como condição para a universalidade do princípio moral: "em Kant o princípio da suposição de seres racionais fora de nós não aparece como um fundamento de conhecimento (*Erkenntnisgrund*), mas como um princípio prático, tal como ele apresentou na fórmula de seu princípio moral: eu devo agir de tal modo, que minha maneira de agir possa se tornar lei para todo ser racional. Mas aí eu preciso já supor seres racionais fora de mim, pois como eu pretenderia de outra maneira relacionar tal lei a eles?"[15]

A filosofia prática do primeiro Fichte (1794-1798) nasce em íntima relação com o problema da intersubjetividade[16]. Fichte publicou, no inverno de 1794, suas preleções inaugurais em Jena com o título de *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. Neste texto se encontram suas primeiras reflexões sobre o problema da intersubjetividade[17]. O que faz deste texto uma interessante

---

[14] Vorlesungen, VI, 302.

[15] WL1798, AA IV, 2 (142).

[16] A questão da intersubjetividade não se reduz em Fichte ao problema do direito, que não constitui o nível mais elevado de intersubjetividade. A religião é, por exemplo, sobreposta ao direito. Sobre o título de religião, Fichte considera não a igreja existente de fato, mas uma comunidade espiritual de todos os cidadãos que visa à destinação comum de todos os homens. O Fichte do período que estamos considerando fornece uma descrição desta comunidade religiosa tanto nas *Vorlesungen* de 1794, quanto na *Sittenlehre* de 1798.

[17] Lauth, R. Le Problème de l´interpersonalité chez J. G. Fichte. *Archives de Philosophie*, 25 (1962), p. 325-344. Lauth é responsável não só pela publicação das curtas *Vorlesungen* que marcam a entrada de Fichte na universidade de Jena numa coletânea juntamente com outros esboços sob o título de *Von den Pflichten der Gelehrten - Jenaer Vorlesungen 1794/95*, mas também foi, em seu artigo precursor, o primeiro a chamar atenção para o significado sistemático destas lições tanto para a fundamentação da teoria fichteana da intersubjetividade, quanto para o surgimento da concepção sistemática geral do primeiro Fichte.

introdução à teoria do reconhecimento é que – ao contrário do que acontece na *Grundlage des Naturrechts* (1796/1797), e antecipando o *System der Sittenlehre* (1798) e a *Wissenschaftslehre nova methodo* (1798) – a teoria da intersubjetividade nas *Vorlesungen* é elaborada a partir de um registro genuinamente ético[18] e em estreita relação com uma tentativa de reformular o imperativo categórico de Kant no quadro da filosofia do eu: Fichte pretende fundamentar a necessidade do agir intersubjetivo a partir de uma modificação do enunciado do princípio da moral através do arcabouço conceitual de sua então nascente teoria da subjetividade. No entanto, apesar da reformulação proposta por Fichte na "maneira de enunciar" a lei ética, pode-se afirmar que ele exibe uma concordância fundamental com Kant no que concerne à fundamentação da lei prática sobre a idéia de um dever puro.

O tema fundamental das *Vorlesungen* é a determinação dos deveres do sábio, cuja condição de investigação é a caracterização da determinação[19] essencial do ser humano como tal e do homem enquanto ser que *deve* necessariamente se socializar. Particularmente, interessa-nos refletir acerca da relação pretendida por Fichte entre o problema da intersubjetividade, compreendido sob a perspectiva do conceito de reconhecimento, e seu conceito de sociedade como contraposto a uma concepção pragmática do estado. Fichte compreende o conceito de *Gesellschaft* de maneira bastante ampla,

---

[18] Como lembra Edith Düsing, "se se considera que Fichte começa a conceber primeiramente uma teoria do reconhecimento acentuada em termos éticos e no tocante à teoria da formação; e dois anos depois explicita este tema, com maior exatidão, no contexto totalmente modificado de uma filosofia do direito; e, novamente dois anos depois, trata, da mesma forma, no *System der Sittenlehre*, um correlato essencial do "reconhecimento", a saber: a interpelação (*Aufforderung*) – e na verdade, como ele diz, a partir de um princípio mais elevado; então surge o problema da determinação da relação entre teoria do reconhecimento e ética. Com isso, surge ao mesmo tempo a questão acerca da possível existência de modos ou estágios diversos de reconhecimento." [Düsing, E. *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein: behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, p. 205] Fichte não se ocupou tanto desta questão; mas a retomada do tema da intersubjetividade rendeu-lhe a precisão quanto ao papel a ser ocupado pelos conceitos de *Anerkennung* e *Aufforderung* no contexto sistemático da "história pragmática da consciência-de-si". Este processo toma contornos sistemáticos bem definidos e precisos na Doutrina-da-Ciência de 1798, na qual a necessidade da "interpelação" é inserida definitivamente na sistemática filosófico-transcendental da gênese da consciência-de-si concreta.

[19] A palavra alemã *Bestimmung* está sendo ora traduzida por "determinação", ora por "destinação". Achamos lícito supor que neste texto de Fichte ela é muitas vezes utilizada como sinônimo dos termos latinos *determinatio* e *destinatio*, ou seja, ora é utilizada num sentido lógico-teórico de limitação de um conceito pelas notas, ora no sentido prático da determinidade final do homem enquanto ser racional e sensível.

subsumindo sob ele relações interpessoais em geral. Para Fichte, a investigação das obrigações do sábio supõe a consideração prévia do significado do conceito de dever para todo ser humano enquanto tal, tanto com respeito a si mesmo, quanto no que concerne à sua relação com os demais membros da sociedade. "A destinação (*Bestimmung*) do sábio, na medida em que ele o é, somente é pensável, portanto, em sociedade. E assim a resposta à pergunta "qual a destinação do sábio ?" pressupõe a resposta a uma outra pergunta, que é a seguinte: qual a destinação do homem na sociedade."20 Mas tal pergunta, diz Fichte, pressupõe por sua vez a resposta a uma outra ainda mais fundamental: "qual é a destinação do homem em si, isto é, do homem na medida em que ele é pensado simplesmente como homem, tão-somente segundo o conceito do homem em geral, isolado e apartado de qualquer vínculo que não esteja contido necessariamente em seu conceito?"[21]

Uma tal investigação significa que o ser humano não será investigado enquanto eu puro, isto é, a pura atividade prática que inicia a *Wissenschaftslehre* de 1794. O eu que é consciência-de-si efetiva não pode, de acordo com o terceiro princípio da doutrina-da-ciência (a síntese da divisibilidade), ser o eu absoluto: consciência-de-si efetiva (e com ela a liberdade individual) supõe o "choque" com algo que não é ela mesma. Assim tal ponto de partida remete a esta consciência-de-si, isto é, a um indivíduo em abstração de todo o ser possível e necessário que lhe é exterior[22]. Este procedimento[23] fornece a primeira determinação/destinação do homem.

---

[20] Vorlesungen, VI, 293.

[21] Vorlesungen, VI, 293.

[22] "O que seria o propriamente espiritual no homem, o eu puro puramente em si, isolado, apartado de todas as relações fora do mesmo? Esta pergunta não é passível de resposta e, tomada de maneira exata, contém uma contradição consigo mesma. Não é verdade que o eu puro seja um produto do não-eu – assim eu denomino tudo aquilo que é pensado fora, que se diferencia dele e que é contraposto a ele...uma tal frase exprimiria um materialismo transcendente que é totalmente contrário à razão ... mas é certamente verdadeiro, e será demonstrado rigorosamente em seu devido lugar que o eu não se torna e nem pode se tornar consciente de si mesmo a não ser em suas determinações empíricas, e que tais determinações empíricas pressupõem necessariamente um algo fora do eu. Já mesmo o corpo do homem, que ele denomina seu corpo, é algo fora do eu." [Vorlesungen, VI, 294/295].

[23] "Considerar o homem em si mesmo e isolado não significa, portanto, nem aqui, nem em outro lugar, considerá-lo como eu puro, sem qualquer relação com alguma coisa fora de seu eu puro, e sim considerá-lo apartado de todas as relações com seres racionais iguais a si. E se ele é pensado desta forma, qual é sua determinação (*Bestimmung*) ? O que lhe cabe como homem segundo seu conceito e que não cabe, dentre os seres que conhecemos, ao não-homem ? Através do que ele se diferencia de tudo o que nós, dentre os seres que nos são conhecidos, não chamamos de homem ?" [Vorlesungen, VI, 294/295].

"Tão certo quanto o homem ter razão, ele é seu próprio fim (*Zweck*), isto é, ele não é porque algo outro deve ser, ele é pura e simplesmente porque ele deve ser: seu mero ser é o fim último (*der letzte Zweck*) de seu ser, ou, o que significa o mesmo, não se pode perguntar sem contradição acerca do fim do seu ser. Ele é porque ele é. Este caráter do ser absoluto, do ser por causa de si mesmo, é o seu caráter ou sua destinação (*Bestimmung*), na medida em que ele é considerado pura e simplesmente como um ser racional... Na medida em que ele é em geral, ele é ser racional. Na medida em que ele é alguma coisa, o que é ele então? É esta frase que temos de responder."[24]

O ponto de partida para a consideração da determinação do ser humano como tal, o caráter do ser absoluto do homem, consiste numa transposição da *Tathandlung*, pela qual o eu puro se constitui a si mesmo, para o âmbito do ser efetivo enquanto fim em si. Na medida em que o homem é um ser racional, ele é seu próprio fim, ou fim incondicionado em si mesmo. Seguindo Kant, Fichte entende que o ser humano não pode, sem contradição com seu conceito, considerar-se a si mesmo como simples meio. Este procedimento é uma "simplificação" da Doutrina-da-Ciência de 1794: Fichte não pode partir do princípio absolutamente positivo, incondicionado segundo a forma e o conteúdo e segundo o qual "o eu põe a si mesmo pura e simplesmente", e o converte numa formulação de significado especificamente ético e antropológico (a fórmula do fim em si).

Fichte vincula o ser-fim-término do ser humano à qualidade de ser sujeito da lei ética. Na medida em que o ser humano quer existir, segundo seu conceito, como fim absoluto em si, ele tem de procurar referir tudo o que ele é concretamente enquanto ser vivo sensível-racional à sua egoidade[25], pois a forma desta enquanto seu princípio espiritual é o fundamento de seu caráter absoluto e de sua capacidade de não ser condicionado por nada do que lhe é exterior.

---

[24] Vorlesungen, VI, 295/296.

[25] "A consciência-de-si empírica, isto é, a consciência de alguma determinação (*Bestimmung*) em nós não é possível a não ser sob pressuposição de um não-eu... Este não-eu precisa exercer influência (*einwirken*) na capacidade receptiva do eu (*seine leidende Fähigkeit*), a qual nós denominamos sensibilidade (*Sinnlichkeit*). Assim, na medida em que o homem é, ele é um ser sensível. No entanto ... ele é simultaneamente um ser sensível, e sua razão não deve ser superada (*aufgehoben*) por sua sensibilidade, mas ambas devem subsistir lado a lado." [Vorlesungen, VI, 296].

> **" ... a frase mencionada acima – o homem é porque ele é – se transforma na seguinte sentença: *o homem deve ser o que ele é, simplesmente porque ele é*, isto é, tudo o que ele é, deve ser relacionado ao seu eu puro, à sua egoidade. Tudo o que ele é, ele deve ser simplesmente porque ele é um eu; e o que ele não pode ser porque ele é um eu, não deve ele ser de maneira nenhuma."**[26]

Fichte vai procurar então provar esta compreensão do ser humano, pautada pela idéia do eu que se constitui a si mesmo de maneira absoluta, como uma tarefa eticamente ordenada, e isto através da suposição de que a identidade pessoal do sujeito, sua unidade enquanto sujeito prático não é algo previamente dado, mas que surge somente no decurso da realização da lei moral.

> **"O homem deve sempre concordar consigo mesmo (*Der Mensch soll stets einig mit sich selbst sein*), ele não deve nunca se contradizer. Na verdade, o eu puro nunca pode estar em contradição consigo mesmo, pois não há nele nenhuma diversidade, e ele é sempre um e o mesmo. Todavia, o eu empírico, determinável e determinado por coisas exteriores, pode se contradizer. E quanto mais freqüentemente ele se contradiz, tanto mais isto é um indício de que ele é determinado não segundo a forma do eu puro, não por si mesmo, mas pelas coisas exteriores. E dessa maneira ele não deve ser. O homem é fim em si (*selbst Zweck*), deve se determinar a si mesmo e nunca se deixar determinar por algo estranho. Ele deve ser o que ele é, porque ele quer ser e deve querer. O eu empírico deve ser ajustado (*gestimmt*) de tal forma, que ele poderia ser ajustado desta maneira eternamente."**[27]

Na relação entre eu puro e eu empírico no homem há uma harmonia universal que deve ser considerada um estado de completude da existência humana digno de ser ambicionado. Mas o pressuposto desta harmonia está na reformulação feita por Fichte do imperativo categórico de Kant: "Por isso ... eu exprimiria o princípio

[26] Vorlesungen, VI, 296.
[27] Vorlesungen, VI, 297.

da doutrina dos costumes (*Sittenlehre*) com a seguinte fórmula: age de tal maneira que tu possas pensar a máxima de tua vontade como lei eterna para ti."[28] De acordo com isso, a bondade da vontade e das ações que dela se seguem resulta do critério implícito na lei moral de que o homem se veja, no que concerne à sua vontade, numa relação a si que mantenha sua identidade. Em cada ação individual o agente tem de poder asseverar que o princípio que guia seu fazer permanece sem contradição e que no querer da máxima escolhida está contido para ele uma lei individual que poderia ser eternamente seguida: nisto reside para Fichte o problema da validade universal e da capacidade de universalização das máximas[29].

Como esta reformulação da lei ética se vincula a uma compreensão intersubjetividade ? Numa carta a Reinhold de 29 de Agosto de 1795[30], Fichte atenta, após a leitura da *Fundamentação*, à insuficiência nos princípios da filosofia prática kantiana, a qual se conecta com a dificuldade de se manter, segundo a letra kantiana, a validade universal enunciada pelo imperativo categórico na perspectiva do reino de seres racionais. Fichte pensa ter de renunciar à idéia de prestabilidade das máximas para uma legislação universal, uma vez que não se deve pressupor sem uma dedução um reino de sujeitos que julgam e agem moralmente, o qual está, no entanto, pressuposto na idéia kantiana de validade universal. A insuficiência está em que o mundo moral – com o qual o Kant da *Grundlegung* pretende fundamentar a validade do imperativo categórico[31] – é

---

[28] Vorlesungen, VI, 297.

[29] As *Vorlesungen* fornecem um subsídio para a compreensão do difícil § 5 da *Wissenschaftslehre* de 1794, parágrafo que abre a "Fundação da Ciência do Prático". Nesta passagem das *Vorlesungen*, Fichte considera uma conjunção entre eu absoluto, eu prático e eu teórico. O eu efetivo, isto é, a consciência-de-si do ser humano concreto, é infinita somente no tocante à sua determinação e enquanto ponto final do seu esforço. Quando o eu empírico descobre a idéia de sua essência propriamente dita, então ele se torna vontade prática, a qual se dirige a exigência de cumprir, através de seu esforço, sua tarefa, que se torna representação graças à lei moral.

[30] "Eu me dediquei, neste verão [1795], a investigações sobre o direito natural, e cheguei à conclusão que há, por toda parte, carência de uma dedução da *realidade* do conceito de direito, que todas as explicações do mesmo são somente explicações analíticas (*Wort-erklärungen*). [...] Eu reconsiderei, nesta oportunidade, a *Grundlegung* de Kant e cheguei à conclusão de que, se em algum lugar , a insuficiência dos princípios kantianos e a pressuposição de [princípios] mais elevados – feita sub-repticiamente por ele mesmo – se deixa demonstrar de maneira evidente."[Fichte an Reinhold, 29. August 1795: III 2, 385]

31 Na *Grundlegung*, ao contrário do que fará na *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant torna a validade do imperativo categórico dependente do princípio do mundo inteligível. Como frisa muito bem Henry Allison – contra a tese de Paton de que Kant já em FMC tem consciência da não possibilidade de justificação da submissão de todo ser racional à lei moral por considerações não morais, a qualidade de membro do

pressuposto sem uma prova. Para Fichte, o conceito de um reino de seres racionais ou mesmo de um ser racional exteriormente a mim não deve poder aparecer numa dedução pela qual primeiramente é obtida a validade universal. Com efeito, aquele conceito tem de ser deduzido da egoidade como tal, de maneira que a possibilidade de supor seres racionais exteriormente a si surja como condição da consciência-de-si efetiva. Em suma, afastando-se de Kant, Fichte não introduz na dedução da necessidade prática do dever incondicionado a suposição não justificada da existência de uma intersubjetividade moral, contida, para Kant, no conceito de validade universal do imperativo categórico. Com a dedução da suposição de seres racionais exteriores a partir do dever, que se mostra primeiramente incondicionado para o "eu puro finito", Fichte traça o programa investigativo não só das *Vorlesungen*, mas que constitui o cerne da exposição da *Sittenlehre* de 1798 (§§ 17-18) e, sob a forma de uma investigação das condições de possibilidade da consciência-de-si, norteia também o *Naturrecht* (§§ 1-7).

3. - O conceito de sociedade e a prova do postulado da alteridade:

"Hoje eu pretendo estabelecer a destinação do ser humano na sociedade, e a resolução desta tarefa pressupõe a resposta à última pergunta."[32] Na segunda *Vorlesung*, Fichte se volta para a questão da determinação/destinação do homem em sociedade através da dedução, baseada no esforço humano pela plena identidade, de um impulso individual para a sociedade. Neste contexto, Fichte menciona aquelas questões pendentes de cuja resposta a filosofia depende para passar a ser doutrina-da-ciência: a atribuição de um corpo como parte distinta do mundo sensível; e como o ser humano chega a admitir "exteriormente a si seres racionais semelhantes a si e a reconhecê-los,

mundo inteligível fornece a requerida premissa não moral pela qual podemos pressupor a liberdade e daí inferir a submissão moral (pela identidade dos conceitos na autonomia), sem nos precipitarmos na objeção de círculo vicioso [Allison , Henry E. *Kant´s theory of freedom*, p.221] Para Kant, através da idéia de liberdade, o ser humano tem de se representar como membro do mundo inteligível, cujo ordenamento é a lei moral com a qual se depara enquanto imperativo. Dessa forma, Fichte critica em Kant algo que o próprio Kant tenderá a ver como uma insuficiência de sua argumentação na fundação da moral. Na segunda Crítica, o mundo dos inteligíveis não é mais fundamento de possibilidade e de legitimação da validade do imperativo categórico, e sim, inversamente, o fato da razão é em nós o sinal de que pertencemos a um tal mundo inteligível, ao qual o homem somente se transpõe em virtude do reconhecimento da obrigatoriedade da lei prática incondicionada.

[32] Vorlesungen, VI, 302.

uma vez que os mesmos seres de maneira nenhuma são dados imediatamente em sua pura consciência-de-si."[33] A primeira questão é tratada *Naturrecht* (§§5-6) e no § 18 da *Sittenlehre*; a segunda suscita a investigação da intersubjetividade, sendo a única tratada nas *Vorlesungen*.

O que importa não é uma verificação epistemológica de critérios de observação empírica que permitem diferenciar um ser determinado como não-eu de um ser constituído como outro sujeito: trata-se da gênese da consciência da existência da alteridade racional num sentido prático. Para admitir somente a "existência empírica" de outras pessoas, um ato cognitivo seria suficiente. Esta suposição teórica da existência física de seres racionais exteriores se torna, no entanto, na perspectiva do problema que Fichte tem em mente, apenas um momento necessário para a possibilidade do reconhecimento das mesmas em sua reivindicação prática pelo uso de sua liberdade. A formulação do problema da existência de seres exteriores a mim sugere um significado espacial e teórico para a questão, mas Fichte deixa claro, no decorrer de sua argumentação, que ele se refere à possibilidade de outro ser ao qual eu atribuo liberdade e racionalidade. A tendência de compreensão da questão de um ponto de vista cognitivo-experimental tem de ser em parte atribuída à própria formulação de Fichte, a qual tem, no entanto, de ser relativizada pela retórica própria a uma situação de preleção.

> **"Eu denomino sociedade a relação dos seres racionais uns aos outros. O conceito de sociedade não é possível sem a pressuposição de que efetivamente haja seres racionais exteriormente a nós, e sem determinações (*Merkmale*) características, por meio das quais nós somos capazes de diferenciar tais seres de todos os outros que não são racionais, e que portanto não pertencem à sociedade. Como nós chegamos a esta pressuposição? E quais são estas determinações (*Merkmale*)?"**[34]

[33] Vorlesungen, VI, 302.
[34] Vorlesungen, VI, 302.

Atentando a isso, Fichte procura rejeitar uma tese segundo a qual seria possível provar a atribuição de racionalidade e de reivindicação do uso da liberdade a seres existentes através da experiência[35]. Sempre se poderia enumerar uma série de determinações pelas quais, segundo a experiência, foi-se habituado a diferenciar a racionalidade exterior da falta dela; no entanto, a propriedade da racionalidade enquanto tal jamais poderia ser percebida desta forma. "A experiência ensina apenas que a *representação* (*Vorstellung*) de seres racionais exteriormente a nós esteja contida em nossa consciência empírica; e sobre isso não há nenhum conflito...a pergunta é se a esta representação corresponde algo fora das mesmas, se, independentemente de nossa representação – e mesmo que nós não tenhamos disso representação – existam seres racionais fora de nós. Acerca disso a experiência nada pode ensinar, na medida em ele é experiência, isto é, o sistema de nossas representações."[36] Da mesma forma, se se pretende inferir pela experiência a racionalidade a partir da semelhança de efeitos percebidos com aqueles que seriam esperados de um agente racional, isto não prova, contudo, a existência efetiva de tais seres racionais[37].

"Nós mesmos é que primeiramente carregamos estes para dentro da experiência. Somos nós que explicamos certas experiências a partir da existência de seres racionais fora de nós. Mas *com que autorização* explicamos algo desta maneira ? Esta *autorização* (*Befugnis*) tem de ser demonstrada de maneira mais precisa antes de seu uso, porque nisto se fundamenta a validade da mesma, que não pode simplesmente ser fundamentada no uso efetivo. E assim nós não daríamos nenhum passo adiante e estaríamos novamente diante da pergunta que levantamos acima: como nós chegamos a supor e reconhecer seres racionais exteriormente a nós?"[38]

---

35 " "Nós extraímos da experiência ambas [as pressuposições], tanto que existam fora de nós seres racionais, quanto os indícios que os diferenciam de seres não-racionais (*die Unterscheidungszeichen derselben von vernunftlosen Wesen*)", de tal forma devem responder aqueles que ainda não se habituaram à investigação filosófica rigorosa. Mas uma tal resposta seria superficial e insatisfatória, não seria mesmo sequer uma resposta à nossa pergunta, e sim pertenceria a uma pergunta completamente diferente..." [Vorlesungen, VI, 303].

36 Vorlesungen, VI, 303.

37 "a experiência pode no máximo ensinar que são dados efeitos, que são semelhantes a efeitos de causas racionais, mas jamais ela pode ensinar que as causas de tais efeitos existam efetivamente em si como seres racionais, pois um ser em si mesmo não é objeto da experiência."[Vorlesungen, VI, 303].

38 Vorlesungen, VI, 303.

A especificidade prático-moral da questão posta por Fichte é condensada em um termo: reconhecer, isto é, compreender e dar aquiescência racionalmente motivada a pretensões de validez normativa. O problema do fundamento de legitimação da suposição de uma alteridade racional não pode ser resolvido pelo paradigma do conhecimento teórico, pois diz respeito à admissão da alteridade racional num sentido prático, isto é, no que concerne a reivindicações intersubjetivas de uso da própria liberdade, exigindo uma investigação por princípios práticos[39]. Os princípios práticos dizem respeito ao que deve ser por meio da liberdade, conceitos de realidades possíveis ou praticamente necessárias enunciados como imperativos. Como a existência de outros seres racionais, capazes de agir e julgar moralmente, é necessária para criar aquele estofo intersubjetivo (reino dos fins) que confere validade universal ao imperativo categórico, esta questão vai, segundo Fichte, de encontro à realização do interesse prático da razão. Fichte fundamenta aquela "autorização" em conceitos práticos, seguindo a orientação de Kant na questão da extensão da razão pelo primado do uso prático sobre o especulativo.

> **"De acordo com nossa última preleção, o impulso (*Trieb*) mais elevado no homem é o impulso para a identidade, para a perfeita concordância consigo mesmo; e para que ele possa sempre estar em concordância consigo mesmo, [impulso] para a concordância de tudo o que se encontra fora dele com seus conceitos necessários disto. Seus conceitos não só não devem ser contraditos – de maneira que lhes fosse indiferente a existência ou não-existência de um objeto a ele correspondente – mas deve ser também efetivamente dado algo que lhes seja correspondente."**

[39] "O âmbito teórico da filosofia está exaurido de maneira concorde pelas meticulosas investigações dos críticos. Todas as perguntas que permanecem até agora sem resposta precisam ser respondidas a partir de princípios práticos...nós precisamos tentar ver se conseguimos responder efetivamente as questões levantadas a partir destes mesmos princípios." [Vorlesungen, VI, 304] Isto bem que pode ser interpretado como mais uma utilização sua do princípio kantiano do primado da razão prática sobre a razão especulativa – que autoriza uma ampliação do uso da razão sempre que o interesse prático da mesma assim o exigir – principalmente quando se atenta para o fato de que, segundo Fichte, uma resposta a esta questão é crucial para formulação de uma teoria do direito natural.

Fichte mostrou que a determinação ética do ser humano se realiza através do esforço pela concordância interna consigo mesmo. Mas esta concordância interna implica também na concordância de tudo aquilo que lhe é exterior com seus conceitos práticos necessários, isto é, com seus princípios subjetivos para o agir que se deixam coadunar com a lei moral, os quais são referidos ao mundo exterior de tal maneira que a existência ou não existência de algo determinado não pode ser indiferente para ele. O interesse prático determinado segundo móbeis éticos pode ter de exigir categoricamente a existência de algo no mundo, isto é, a execução de ações determinadas. Por isso, pensa Fichte, a realizabilidade do imperativo categórico no mundo exige que seja dado algo real correspondente a esta realização. "A todos os conceitos que se encontram em seu eu, deve ser dada uma expressão, um reflexo (*Gegenbild*) no não-eu."[40] Este raciocínio constitui o arcabouço para a fundamentação da necessidade do postulado da existência de um outro sujeito para o eu. "No homem é dado também o conceito de razão e do agir e pensar conforme a razão, e ele quer necessariamente realizar este conceito não somente em si mesmo, mas também vê-lo realizado fora de si. Figura entre suas necessidades (*Bedürfnisse*) que sejam dados seres racionais seus semelhantes exteriormente a ele."[41] Portanto, para Fichte, constitui uma necessidade da razão, que se origina de um fundamento objetivo de determinação da vontade (a lei moral), que o ser racional, na medida em que possui uma vontade finita necessariamente determinada pelo impulso ético para a identidade consigo, se depare necessariamente com um "objeto-sujeito" racional e livre, isto é, algo que, na medida em que traz em si as propriedades da racionalidade e da liberdade, é sujeito, um *alter ego*; mas que, na medida em que se lhe contrapõe no plano da ação, consiste em algo que é também um objeto: um reflexo seu, no qual ele "apreende" sua racionalidade e liberdade como efetiva e no qual se reconhece por isso. Se, por um lado, vê-se aqui prefigurada a intuição fundamental de Fichte segundo a qual, para ter consciência de sua liberdade, o sujeito precisa primeiramente "se encontrar no mundo como ser livre", o que requer a admissão do outro ser racional; por outro lado, nas *Vorlesungen*,

[40] Vorlesungen, VI, 304.
[41] Vorlesungen, VI, 304.

Fichte parte (ainda que retoricamente) já de uma subjetividade constituída como consciente de seu impulso ético para a identidade.

> **"Ele não é capaz de produzir tais seres, mas ele põe o conceito deles como fundamento da sua observação do não-eu e espera encontrar algo que corresponda a ele."[42] Se a consciência exige, para a realização do impulso ético para a identidade, seu reflexo racional no mundo, não se trata com isso da capacidade de se produzir tais seres. Uma vez que o caráter da racionalidade e da liberdade jamais pode ser diretamente observável nos seres exteriores, o postulado da existência do *alter ego* – com o qual cada um, de acordo com seu impulso ético para identidade, espera se deparar – precisa se limitar a determinados sinais que permitem a inferência da liberdade na alteridade[43]. O sujeito jamais pode se tornar imediatamente consciente de uma liberdade exterior, mas pode tentar excluir todas as causas naturais pensáveis para um fenômeno, a fim de poder admitir para este novo fenômeno uma causalidade mediante uma liberdade que localiza na sua alteridade[44].**

---

[42] Vorlesungen, VI, 304/305.

[43] "A primeira característica da racionalidade a se apresentar, ainda que seja simplesmente negativa, é a efetividade segundo conceitos (*Wirksamkeit nach Begriffen*), a atividade segundo fins (*Tätigkeit nach Zwecken*). O que traz o caráter da conformidade a fins (*Zweckmässigkeit*) pode ter um autor racional." [Vorlesungen, VI, 304/305] Mas mesmo assim Fichte adverte acerca do caráter equívoco da derivação de uma causa livre pelo efeito conforme a fins. "Aquilo ao qual o conceito de conformidade a fins não se deixa aplicar,certamente não tem um autor racional. Mas esta peculiaridade é ambígua: concordância do múltiplo com a unidade é o caráter da conformidade a fins, mas há várias espécies desta concordância que se deixam explicar por simples leis da natureza (*aus bloßen Naturgesetzen*) – ainda que não por leis mecânicas, mas pelo menos por orgânicas. Portanto, nós precisamos de mais uma peculiaridade, a fim de poder inferir, com convicção, a partir de uma certa experiência uma causa racional da mesma." [Vorlesungen, VI, 304/305].

[44] Na verdade, segundo Fichte, esta consciência imediata da própria liberdade é, em si mesma, algo problemático. No entanto, através do mesmo procedimento que um sujeito pode utilizar para se tornar consciente mediatamente da influência da liberdade de sua vontade sobre seu eu empírico (a ausência de outras causas pertinentes), Fichte pretende, como veremos a seguir, chegar à "prova" da existência necessária de uma liberdade na alteridade. "De uma liberdade exterior a mim eu não posso de maneira alguma me tornar consciente de maneira imediata. Nem mesmo de uma liberdade em mim mesmo, ou da minha própria liberdade eu posso me tornar consciente; pois a liberdade em si é o último fundamento de explicação (*Erklärungsgrund*) de toda a consciência e não pode, portanto, figurar no âmbito da consciência. Mas eu posso me tornar consciente de que, em uma certa determinação do meu eu empírico pela minha vontade, eu não posso me tornar consciente de outra causa a não ser esta própria vontade. E esta não-consciência da causa poder-se-ia bem denominar de consciência da liberdade – e nós queremos

> **"Se agora através de nossa ação livre, da qual nós somos conscientes da maneira indicada, modifica-se a espécie de efeitos (*Wirkungsart*) de tal maneira que a situação resultante não seja mais explicável a partir da lei segundo a qual ela anteriormente decorria, e sim simplesmente a partir do que pusemos como fundamento da nossa ação livre, então nós somente podemos explicar esta determinação modificada pela pressuposição de que a causa daquele efeito seja igualmente racional e livre. A partir disso surge – o que eu recupero em terminologia kantiana – uma *influência recíproca segundo conceitos* (*eine Wechselwirkung nach Begriffen*), uma comunidade conforme a fins (*eine zweckmässige Gemeinschaft*) e é isto o que eu denomino sociedade (*Gesellschaft*). O conceito de sociedade está agora completamente determinado."**[45]

Fichte não afirma poder provar positivamente a liberdade e a racionalidade da alteridade num sentido epistemológico. A idéia de um outro ser racional livre não surge da experiência e da observação subsumidas pelas categorias, mas como um postulado a partir do interesse racional do eu prático, postulado que vai ser então verificado na experiência. A própria lei da liberdade deste eu prático é atribuída ao outro com quem me deparo enquanto fundamento de explicação para aquela espécie de efeito que não pode ser explicada de maneira suficiente pelo mecanismo da natureza. Mas isto não ocorre por uma inferência lógica, mas por causa da legitimação de uma suposição objetiva, tal como ela está presente no postulado, que, como o conceito kantiano de postulado prático, contém o fundamento de uma esperança praticamente necessária: eu tenho a permissão de esperar legitimamente a existência real de seres racionais exteriores a mim e pelo encontro com os mesmos. Portanto, eu posso esperar que, quando uma seqüência de fenômenos inexplicável por leis da natureza surgir no mundo – sem que eu a tenha desencadeado – tenha sido um ser racional e livre semelhante a mim que a desencadeou a partir de sua

aqui chamá-la assim. Neste sentido, pode-se tornar consciente de uma ação própria pela liberdade." [Vorlesungen, VI, 305].

45 Vorlesungen, VI, 305/306.

livre vontade. Neste postulado da razão ética reside a origem, nas *Vorlesungen*, do conceito fichteano de sociedade enquanto comunidade de seres que se reconhecem uns aos outros enquanto fins em si e que se influenciam reciprocamente através de ações que têm sua origem em princípios práticos subjetivos adotados como máximas. Este conceito de sociedade é derivado como um postulado necessário à possibilidade da manutenção, por cada indivíduo, do seu esforço infinito pela identidade consigo mesmo e, com efeito, para a consecução e realização da destinação ético-moral humana.

> **"Pertence aos impulsos fundamentais do homem poder supor seres racionais seus semelhantes exteriormente a si. Ele pode supô-los somente sob a condição de que ele entre em sociedade, segundo o significado acima determinado. O impulso social pertence, portanto, aos impulsos fundamentais do ser humano. O homem é destinado (*bestimmt*) a viver em sociedade, ele *deve* viver em sociedade, ele é não um homem inteiramente acabado e se contradiz a si mesmo, se ele vive isoladamente."**[46]

O interesse prático na existência de um outro ser racional pertence aos interesses mais elevados e primordiais do ser humano. Tal resultado é determinado pela conexão com o eu absoluto, que põe a si mesmo incondicionalmente, e mesmo com o caráter que assume esta auto-posição absoluta na estrutura da determinação essencial do ser racional finito. Por isso, o tom da argumentação é pouco voltado à coexistência de seres livres como dado essencial à constituição recíproca da identidade e da consciência da liberdade. O ser humano somente pode se aperfeiçoar eticamente, na medida em que, seguindo seu impulso fundamental de supor seres racionais semelhantes a si, ele entra com eles em sociedade – uma relação comunitária de influência recíproca de seres racionais uns sobre os outros mediante conceitos. Este impulso para a sociedade diz respeito ao contexto da constituição prático-ética da intersubjetividade; pois quando o ser humano procura uma existência apartada da comunidade, ele se enreda numa contradição a propósito de sua própria essência e de sua determinação:

46 Vorlesungen, VI, 306.

o impulso à socialização com o *alter ego* está implicado no esforço individual para a consecução da plena identidade consigo, de maneira que o ser humano, optando pelo isolamento, estaria suspendendo este esforço, que, segundo a teoria fichteana da subjetividade, faz parte da essência espiritual do eu finito. O isolamento como princípio subjetivo do agir significaria, neste contexto, uma limitação da intensidade possível do esforço ético pela identidade.

Fichte deduz a realidade prática do postulado do *alter ego* a partir da necessidade prática do esforço ético pela plena concordância consigo mesmo. No *Naturrecht*, na *Sittenlehre* e na *Nova methodo*, Fichte atribui, na investigação acerca das condições de possibilidade da consciência-de-si, um significado ainda mais decisivo à intersubjetividade. Não é o eu já consciente de si mesmo como ser racional que se lança à procura do *alter ego* como condição de seu impulso ético: ele o "encontra" no momento da gênese de sua consciência-de-si e da tomada de consciência da liberdade. Nas reformulações da dedução da intersubjetividade, Fichte não parte de um indivíduo já formado e que dispõe da idéia do uso de sua liberdade. O encontro de ambos os sujeitos se tornará condição recíproca para o encontrar-se a si mesmo como livre. Embora Fichte insira, nas *Vorlesungen*, a intersubjetividade como elo imprescindível no desenvolvimento ético de um sujeito dotado de consciência moral formada, como a história da consciência-de-si concreta não é plenamente possível sem o nexo social, sua compreensão da incompletude do ser humano apartado da relação comunitária de reconhecimento recíproco antecipa a tese da mediação intersubjetiva da consciência-de-si individual, isto é, de que esta não pode, para compreender a si como livre, desdobrar-se autarquicamente a partir de si mesma, sem se enredar num círculo vicioso que não permite mostrar sua gênese (*Naturrecht* §3). Portanto, não é exagero supor que a idéia de reconhecimento das preleções de Jena, compreendida sugestivamente como momento decisivo para a constituição de relações intersubjetivas, tenha fortes conotações individualistas[47].

---

[47] "O impulso fundamental era encontrar seres racionais à nossa semelhança, ou *seres humanos*. O conceito de ser humano é um conceito ideal, pois o fim do ser humano, na medida em que ele o é, é inalcançável. Todo indivíduo tem seu ideal particular de ser humano em geral, e tais ideais se diferenciam não só na matéria, mas também na forma. Cada um avalia, segundo seu próprio ideal de ser humano, aquele que ele reconhece como um ser humano. Cada um deseja, em virtude daquele impulso fundamental, encontrar todo outro como semelhante a tal ideal. Ele tenta, observa-o e quando o encontra

Ainda que em menor escala, tais conotações determinam as concepções posteriores da intersubjetividade, especialmente na perspectiva da relação entre a individualidade e o eu absoluto. O objetivo do aprimoramento comunitário dos membros da sociedade, a idéia de uma comunidade ética, é compreendido como estágio em que vigora a completa unificação e unanimidade[48] acerca de todos os fins e ações a serem efetivados individual e coletivamente: fica difícil entender como uma tal idéia não acarretaria o desaparecimento da individualidade. A solução de Fichte, retomada principalmente no § 18 *System der Sittenlehre*, num contexto que apresenta novos aspectos eminentemente comunicacionais da teoria da intersubjetividade, à questão de como indivíduos tão diversos entre si poderiam entrar em concordância, é determinada problematicamente como perfeição idêntica perseguida da mesma forma por todos, na qual, segundo Fichte, o caráter inteligível de todos se tornaria algo único. "Através da lei de completa concordância formal consigo mesmo, o impulso social é determinado também positivamente, e desta forma nós obtemos a destinação do ser humano propriamente dita. Todos os indivíduos que pertencem ao gênero humano são diversificados entre si. Somente acerca de uma única coisa que eles concordam, acerca de seu objetivo último (*ihr letztes Ziel*), a perfeição. A perfeição só é determinada de uma maneira, ela é idêntica a si mesma. Se todos os homens pudessem se tornar perfeitos, então eles seriam completamente idênticos uns aos outros: eles seriam somente um, um único sujeito."[49] Fichte identifica o eu absoluto com a totalidade social eticamente desenvolvida de todos os seres racionais, na qual a individualidade destes seres seria completamente absorvida. Na *Sittenlehre* de 1798, Fichte chega a afirmar que "exatamente por meio

sob tal ideal, ele procura elevá-lo até tal patamar. Neste círculo de espíritos com espíritos vence sempre aquele que é um homem melhor, mais elevado. Surge assim, através da sociedade, o aprimoramento do gênero (*Vervollkommnung der Gattung*), e nós encontramos aqui, ao mesmo tempo, a destinação de toda a sociedade como tal." [Vorlesungen, VI, 307].

48 "... cada um tenciona, na sociedade, tornar o outro, ao menos segundo seus conceitos, mais perfeito, elevá-lo ao seu ideal, que ele forjou para si a partir do ser humano. Com isso, o derradeiro e mais elevado fim da sociedade é a completa unidade e unanimidade com todos os possíveis membros da mesma. Uma vez que a consecução deste objetivo pressupõe a consecução da determinação do homem em geral, a consecução da perfeição absoluta, então ele é tão inalcançável quanto aquele o é, enquanto o homem não deve parar de ser homem e não deve se tornar Deus. Unificação (*Einigkeit*) completa com todos os indivíduos é então o *último fim*, mas não a *destinação* (*Bestimmung*) do homem em sociedade." [Vorlesungen, VI, 310].

49 Vorlesungen, VI, 310.

de que cada um tem toda sua individualidade aniquilada e anulada, torna-se ele pura expressão (*Darstellung*) da lei ética no mundo sensível."[50] Segundo Fichte, no processo de moralização, uma liberdade comum e supra-individual atua em cada um, fazendo brotar de cada singular uma única razão ou sujeito absoluto, em cuja completude é representada a mais elevada síntese da vontade de todos os seres racionais. Apesar desta orientação, Fichte não compreende em 1794 este "tornar-se um" dos indivíduos no sentido de uma realidade ontologicamente substancial, e sim como idéia eticamente regulativa, submetendo a realização da unificação intersubjetiva até a plena unanimidade ao empenho absolutamente livre do indivíduo e à sua capacidade de julgar. "...o tema aqui não é, de forma alguma, a aplicação na vida, e sim da retificação (*Berichtigung*) de um princípio especulativo."[51]

Para Honneth[52], somente no § 3 do *Naturrecht* Fichte pode ter superado, ao vincular a possibilidade transcendental da consciência-de-si à pressuposição intersubjetiva da "interpelação" ou *Aufforderung* de outro sujeito, o arcabouço monológico da sua Doutrina-da-Ciência de 1794. Honneth partilha com Baumanns[53] e Weischedel[54] a opinião de que a concepção fichteana da intersubjetividade se modifica radicalmente das *Vorlesungen* de 1794 para a obra sobre o direito natural. Segundo estes autores, nas *Vorlesungen*, o que leva o indivíduo à suposição da alteridade racional não é uma exigência da experiência da consciência-de-si, mas exclusivamente o impulso ético (*sittlicher Trieb*) de ter de assumir, na realidade efetiva exterior, um reflexo (*Gegenbild*) da própria racionalidade[55]. A teoria da *Aufforderung* traz uma modificação radical: a intenção de mostrar que um ser racional finito somente é capaz de alcançar a consciência de si

50 SS, 256.

51 Vorlesungen, VI, 306/307.

52 ver Honneth, A., *op. cit.*, p. 63

53 Baumanns, P. *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, p. 175.

54 Weischedel, W. *Der frühe Fichte: Aufbruch d. Freiheit zur Gemeinschaft*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1973, p. 14.

55 "Um tal argumento estava, ainda que ele devesse facilitar o acesso ao conceito de comunidade humana, plenamente de acordo com as premissas da doutrina-da-ciência, já que a existência de seres racionais foi compreendida somente como projeção necessária de uma consciência-de-si que se dirige ao aperfeiçoamento (*als notwendige Projektion eines nach Vervollkommnung strebenden Selbstbewußtseins*)." Honneth, *op. cit.*, p. 63-64.

mesmo como um ser racional livre, se ele for interpelado ou solicitado, a partir do exterior, por outro ser racional. Seguindo Honneth, com a teoria da "interpelação", Fichte parece não tratar mais a necessidade da intersubjetividade como uma projeção da moralidade imanente ao eu, mas como condição transcendental da constituição dialética da consciência-de-si.

4. - Compreensão dos conceitos de moral e direito a partir da intersubjetividade social:

Fichte compreende o impulso social como intenção do sujeito em reconhecer o outro que se lhe contrapõe como um ser humano, a fim poder entrar com ele numa interação mediante liberdade e numa atuação comunitária recíproca de seres racionais livres segundo conceitos. É justamente uma tal interação (*Wechselwirkung*) dos seres racionais entre si que Fichte denomina "caráter positivo da sociedade."

> **"o caráter positivo da sociedade é *interação recíproca através da liberdade* (*Wechselwirkung durch Freiheit*). Esta é fim em si (*selbst Zweck*) e, portanto, influencia-se (*es wird gewirkt*) pura e simplesmente para que se seja influenciado (*es wird gewirkt, bloß und schlechthin damit es gewirkt werde*)."**[56]

É possível traçar, a partir da "dedução" da intersubjetividade como estrutura que permite o esforço da consciência individual pelo aperfeiçoamento ético[57], conseqüências ligadas à relação entre moral e direito, ou entre ética e política. Enquanto relação recíproca em geral e universalmente válida de influência entre seres racionais, a sociedade

[56] Vorlesungen, VI, 307.

[57] "No entanto, a aproximação e aproximar-se ao infinito deste objetivo, isto ele pode e deve. Este aproximar-se da unidade e unanimidade com todos os indivíduos nós podemos chamar de unificação. Com efeito, a unificação – que se torna, segundo a disposição emocional, sempre mais firme, e, com respeito ao alcance, mais difundida – é a verdadeira destinação do ser humano em sociedade. Mas esta unificação, uma vez que os seres humanos somente podem ser e se tornar concordes sobre sua destinação final, somente é possível através do aperfeiçoamento. Por isso, nós podemos bem dizer: aperfeiçoamento social, aperfeiçoamento de si mesmo através da influência livremente utilizada de outros sobre nós, e aperfeiçoamento dos outros através de nossa atuação sobre eles, enquanto atuação sobre seres racionais, é nossa destinação na sociedade." [Vorlesungen, VI, 310].

é aquele âmbito intersubjetivo que, sendo condição do aprimoramento ético dos indivíduos, é compreendido como uma relação em si mesma ética, isto é, como um fim em si. A *Wechselwirkung* significa uma comunidade de seres independentes que, estando numa interação recíproca, experimentam a atuação dos outros na mesma medida em que sobre eles atuam, o que significa, do ponto de vista da obrigação ética enunciada no imperativo moral de respeito ao outro como fim em si, a livre recepção da atuação do outro, assim como o agir não necessitado sobre ele.[58] A aplicação do imperativo categórico ao impulso para a socialização tem de se manifestar como *Wechselwirkung durch Freiheit*, a qual, definindo o âmbito do conceito fichteano de sociedade, exige a compreensão do impulso como coordenação de iguais e não subordinação[59] de uns aos outros; pois o impulso de socialização como condição necessária de realização do esforço ético pela identidade procura o outro como um ser livre, como um fim em si, a fim de chegar a ter com ele uma comunicação ética.

> **"Vós vedes, meus senhores, quão importante é não confundir *a* sociedade em geral com o tipo particular empiricamente determinado de sociedade, denominada estado (*Staat*). A vida no estado não pertence aos fins absolutos do homem ... trata-se sim de um *meio para a fundação de uma sociedade perfeita*, o qual somente se realiza sob certas condições (*ein nur unter gewissen Bedingungen statt findendes Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft*). Tanto quanto todas as**

[58] "O ser humano pode utilizar as coisas não-racionais como meios para seus fins, mas não os seres racionais; ele não deve nem mesmo precisar deles para os fins deles próprios. Ele não deve atuar sobre eles como sobre a matéria morta ou sobre o animal, de maneira que, por meio deles, ele simplesmente faça prevalecer seu fim, sem levar em conta sua liberdade." [Vorlesungen, VI, 309].

[59] "Primeiramente, o impulso de socialização é determinado negativamente pela lei de concordância absoluta: ele não deve se contradizer. O impulso diz respeito à interação (*Wecselwirkung*), à influência recíproca (*gegenseitige Einwirkung*), mútuo dar e tomar (*gegenseitiges Geben und Nehmen*), recíproco fazer e sofrer (*gegenseitiges Tun und Leiden*), não simplesmente à simples causalidade, contra a qual o outro teria de se comportar apenas passivamente. O impulso tende a encontrar seres *racionais livres* exteriormente a nós e entrar com eles em sociedade. Não se destina à *subordinação*, como no mundo corpóreo, mas à *coordenação*. Se não se quer deixar os seres racionais procurados serem livres, então se leva em conta apenas sua *sociabilidade teórica* e não sua livre racionalidade: não se quer entrar com eles em sociedade, e sim dominá-los como animais mais habilidosos, e então se coloca o impulso à socialização em contradição consigo mesmo."[Vorlesungen, VI, 308/309].

> **instituições humanas que são simples meios, o estado tende a seu aniquilamento: a finalidade (*Zweck*) de todo governo (*Regierung*) é tornar o governo supérfluo."**[60]

Em contraposição à sociedade enquanto forma idealizada da relação intersubjetiva, isto é, forma plenamente ética, recí proca e fundada na liberdade[61], está o Estado, compreendido pragmaticamente, de maneira distinta da sociedade – que é fim em si – enquanto meio para a construção de uma sociedade perfeita, conceito que Fichte vai denominar, na *Sittenlehre*, comunidade ética (§18). O estado, âmbito do direito, enquanto tentativa pragmática de manutenção através da coerção de um comportamento exterior-mente conforme a ética, se caracteriza para Fichte como um meio para o advento de uma era em que a coerção não se fará mais necessária, e o que é meramente exterior vai encontrar sua fundamentação na disposição interior dos indivíduos.

> **"Seguramente, este ainda não é o momento... o tema aqui não é, de forma alguma, a aplicação na vida, e sim da retificação (*Berichtigung*) de um princípio especulativo. Este não é o momento, mas é certo que existe, no transcorrer projetado a priori para o gênero**

[60] Vorlesungen, VI, 306.

[61] Fichte concebe então a destinação do homem em sociedade num vínculo estreito com sua determinação enquanto ser racional como tal: o esforço pela identidade consigo. Diante disso, a socialização humana somente adquire um valor ético quando sua aptidão para a socialização se processa em subordinação àquele esforço eminentemente ético. "Na medida em surgiu também do elemento mais interior e mais puro da essência humana, esta destinação para a sociedade em geral é, todavia, enquanto mero impulso, subordinada àquela suma lei de ininterrupta concordância conosco mesmos ou lei ética (*Sittengesetz*), precisa ser ulteriormente determinada por esta última e posta sob uma regra firme. E, se encontrarmos esta regra, encontramos também a destinação do homem na sociedade, que é a finalidade de nossa presente investigação e de toda a consideração até aqui empreendida." [Vorlesungen, VI, 308]. Em vista disso, o homem tem de aprimorar sua habilidade para se socializar."Com efeito – tal é o resultado de toda a nossa consideração até aqui – o homem é destinado (*bestimmt*) para a sociedade. Dentre aquelas habilidades, que ele, segundo a sua determinação desenvolvida na preleção anterior, deve aprimorar em si mesmo, figura também a sociabilidade (*Gesellschaftlichkeit*)." [Vorlesungen, VI, 308] Nas *Vorlesungen*, Fichte concebe esta habilidade para a socialização, que deve ser aprimorada juntamente com as outras habilidades que trabalham pela realização da verdadeira realização do ser humano como indivíduo e como ser social, em termos da plena reciprocidade do dar e do receber, isto é, de uma interação pela liberdade. "Para alcançar esta destinação e conseguir alcançá-la sempre mais, precisamos de uma habilidade que somente é adquirida e intensificada através da cultura: uma *habilidade para dar* , ou de agir sobre os outros enquanto seres racionais, e uma aptidão *em receber* (*einer Empfänglichkeit zu nehmen*), ou de tirar, a partir da atuação dos outros sobre nós, a melhor proveito." [Vorlesungen, VI, 310/311].

> **humano, um tal ponto em que, ao invés da força e da esperteza, a simples razão será reconhecida como juiz soberano. Eu digo *ser reconhecida* (*anerkannt sein*)", pois enganar seu concidadão (*Mitmenschen*), ou lesá-lo por engano, podem os homens ainda neste caso; todavia, eles têm todos de possuir a boa vontade de se deixar convencer de seu equívoco; e, assim como eles estão convencidos dele, retratá-lo e reparar o dano. Antes que suceda este momento, nós em geral não somos ainda sequer verdadeiros seres humanos."**[62]

Afora a compreensão teleológico-moral do estado, o que importa notar aqui é o papel normativo que o conceito idealizado da sociedade possui, enquanto esfera de uma intersubjetividade plenamente recíproca e que realiza a liberdade dos indivíduos de maneira comunitária, para a compreensão do nexo social mesmo na vida civil. Antecipando o encadeamento do *Naturrecht*, a sociedade, enquanto forma pura de uma intersubjetividade eticamente relevante, se constitui como um estofo de inteligibilidade que fundamenta a confiança mútua e os laços de solidariedade social que o direito, enquanto âmbito da coerção, procura restaurar, ainda que com vistas à manutenção do nexo social face à ameaça de dissolução pelo princípio do egoísmo universal. Obviamente, com sua concepção teleológico-moral do estado, Fichte acaba por hipostasiar esta concepção de intersubjetividade, compreendendo-a como uma era a ser alcançada com a superação da imperfeição da vida política sob o estado. No entanto, queremos reter o seguinte resultado: se a função do estado é "restaurar", ao menos exteriormente por meio do direito, o estofo de inteligibilidade baseada na confiança recíproca, na geração mútua de expectativas de ação e que possibilita o surgimento de um grau mínimo de solidariedade social, é justamente porque este padrão de uma intersubjetividade livre e fundada na não-coerção[63] não é para ser alcançado no futuro: ele não só já está contrafactualmente presente, como também é condição de possibilidade do próprio direito e de sua

[62] Vorlesungen, VI, 306/307.

[63] "Livre é somente aquele que quer tornar livre tudo em volta de si e que, através de uma certa influência, efetivamente torna tudo livre. Sob seus olhos nós respiramos mais livremente. Nós nos sentimos por nada oprimidos, ou contidos, ou confinados. Nós sentimos um prazer incomum de fazer e de ser tudo o que o respeito por nós mesmos não nos proíbe." [Vorlesungen, VI, 308].

inteligibilidade como ordem racional das coisas: o direito tem já de partir, como condição de sua própria normatividade, de uma certa concepção do tipo de laço social que ele deseja pragmaticamente preservar. É justamente este par conceitual forjado nas *Vorlesungen* como oposição entre sociedade e estado que constitui, a nosso ver, o melhor recurso para interpretação da mudança de perspectiva na exposição do *Naturrecht* de Fichte – mudança que se opera entre o âmbito de fundamentação do reconhecimento como relação originária que está na base de toda outra relação jurídica, o qual cria a "confiança e a crença" mútua como fundamento de possibilidade da relação social pautada pelo direito e que ele quer manter e restaurar (§§1-7); e a investigação, no que concerne à quebra da obrigatoriedade jurídico-social (§§8-16), acerca das condições de aplicação do direito como lei de coerção imanente à liberdade individual. O sentido desta interpretação é a tentativa de mostrar em que medida Fichte abandona, na construção de seu direito natural, as potencialidades éticas do conceito de reconhecimento, e em que medida este abandono se vincula a uma separação radical entre direito e dever.

A visão de Honneth acerca da fundamentação fichteana do direito ancorada no conceito de reconhecimento é bastante perspicaz e percebe a modificação radical da relação entre intersubjetividade e subjetividade: Honneth compreende compreende o § 3 do *Naturrecht* como um lapso genuinamente intersubjetivo num pensamento quase que reduzido à projeção do eu sobre o não-eu, isto é, à absorção deste por aquele, projeção que se coaduna bem não só com a relação entre eu e não-eu, mas também com a perspectiva intersubjetiva da relação entre sujeito e sujeito. Em nossa opinião, as *Vorlesungen* não devem ser entendidas como tentativa de fundamentar a intersubjetividade, mas como um escrito programático que levanta a questão da intersubjetividade como questão crucial da filosofia transcendental e que deve ser respondida para que se possa fundamentar, dentre outras coisas, um "direito natural meticuloso". Que a questão da intersubjetividade seja tratada em íntima relação com a questão eminentemente ética do esforço pela plena concordância do eu com as coisas do mundo e consigo mesmo, parece ser muito mais uma exigência do encadeamento destas preleções. Honneth está correto em afirmar que Fichte acaba esboçando uma tentativa de fundamentar a

intersubjetividade ligando-a à idéia, baseada no impulso ético, da necessária suposição de outros seres racionais.

Sugerimos a interpretação da teoria fichteana da intersubjetividade nestes dois textos como complementar. É preciso ponderar, em nossa opinião, principalmente acerca de elementos desenvolvidos em 1794 e que permanecem, ainda que sub-repticiamente, no texto de 1796. Neste sentido, o texto de 1794 pode auxiliar, com toda relativização concedida ao seu caráter de preleção, a compreensão do texto de 1796, principalmente no que concerne à distinção entre um conceito ético-moral de sociedade e um conceito pragmático de estado, a qual subjaz à sua mais significativa inflexão; e também à relação entre o conceito de obrigação moral e a fundamentação da intersubjetividade na exterioridade do mundo jurídico. Quão longe está realmente o programa fichteano de fundamentação do direito como relação eminentemente intersubjetiva e como condição da consciência-de-si individual do conceito de *Pflicht* ou mesmo da exigência moral de respeito pela humanidade em outrem ? Sabe-se que Fichte é levado, pela sua compreensão do direito como *lex permissiva* e da lei moral como lei estritamente obrigante, a insistir, dada a restrição deontológica da lei ética, numa fundamentação do direito estritamente separada da moral[64]. No entanto, importa atentar aos meandros de sua dedução da intersubjetividade para verificar se seu próprio modelo de relação intersubjetiva originária não extrapola esta condição.

Alguns elementos presentes na sua "dedução intersubjetiva" da relação jurídica chamam atenção: seria a "fenomenologia da liberdade", delineada por Fichte nos §§ 5-6, suficiente para engendrar o respeito ? De onde provém a tese de que um ser dotado de corpo articulado – que sugere a pertença de liberdade – ou de "feição" humana tenha que ter sua esfera de ação respeitada num limite recíproco ? Mesmo que Fichte desloque a problemática jurídica para um princípio hipotético do tipo "o que se tem de fazer para viver em comunidade com outros seres livres ?", a idéia moral do respeito pela humanidade parece estar num "ângulo cego" em relação ao desdobramento de sua teoria: pode o respeito pela liberdade do outro ser atribuído somente ao cálculo dos meios para se viver numa

[64] ver Kersting, W., Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral (Einleitung): Fichte Rechtsbegründung und *die gewöhnliche Weise, das Naturrecht zu behandeln*, p. 21-37

comunidade na qual eu mesmo possa ser protegido em meu direito à liberdade ? ou o respeito à liberdade exige antes respeito à humanidade ? A que compreensão do outro leva a idéia de igualdade e estrita reciprocidade ? A este estado de coisas se junta a identificação, que pretende Fichte no §3, do conceito de *Aufforderung* com a educação ou formação dos indivíduos para se tornarem seres humanos. É possível interpelação ao agir livre – ou, como quer Fichte, educação em sentido amplo – sem que o interpelador tenha um respeito intrínseco pela humanidade e pela liberdade de que ela é capaz ? Se o modelo de um *striktes Recht* à moda de Kant tem de ser, também em Fichte, plenamente apartado da moral – e seu sistema do direito vai justamente se consagrar à investigação de condições de realizabilidade do "direito estrito" como comunidade de liberdade exterior – o seu próprio programa de dedução da relação jurídica parece arremessar o leitor para fora da mera exterioridade. E de forma mais fundamental – um tema que diz respeito ao desenvolvimento dos §§ 8-13 – mesmo no que concerne à determinação da realizabilidade do direito como lei coercitiva, Fichte declara que: "*A possibilidade da relação jurídica entre pessoas no âmbito do direito natural é condicionada por fidelidade e crença* (*Treue und Glauben*). A crença e a fidelidade mútuas não são, no entanto, dependentes da lei do direito: elas não se deixam coagir, nem há um direito a coagi-las. Não se pode coagir alguém a ter uma crença interior na minha retidão, porque esta não se exterioriza, e jaz, portanto, fora da esfera do direito natural."[65] O que mais chama a atenção é que, apesar de ter insistido durante todo o trajeto até o §13 em que o direito natural é totalmente independente da moral – tanto no que diz respeito à sua fundamentação, quanto no que concerne à determinação da realizabilidade do conceito – Fichte admite que a possibilidade da relação jurídica é condicionada por uma relação recíproca de confiança e de expectativa positiva de comportamento, a qual jaz fora da esfera do direito natural, isto é, não é realizável mediante coerção, o meio de aplicação do conceito de direito. No § 7, Fichte declara que "a toda interação arbitrária de seres livres jaz uma interação originária e necessária dos mesmos como fundamento, a seguinte: o ser livre necessita, através de sua simples presença no mundo sensível, sem

[65] GNR, 138.

mais, todo outro ser livre a reconhecê-lo como uma pessoa ... Ambos conhecem (*erkennen*) um ao outro em seu interior, mas estão isolados, como antes."[66] Ora, se o reconhecimento, enquanto relação intersubjetiva originária, fundamenta toda relação entre arbítrios; e se toda relação jurídica tem, como condição de possibilidade, um "substrato" formado pela inteligibilidade mútua, pela confiança e a expectativa positiva no comportamento do outro, é lícito supor que este estofo de mútua compreensibilidade seja engendrado pelo – ou melhor, seja uma outra designação para o – reconhecimento recíproco. Como o próprio Fichte coloca, este âmbito não pode ser coagido, ele é originariamente engendrado. Decerto ele pode ser quebrado, e é nesta base que Fichte desenvolverá sua teoria do *Zwangsrecht* e sua teoria do contrato; ou seja, aquele âmbito de inteligibilidade mútua e a manutenção de expectativas de comportamento originariamente geradas, no qual se fundamenta a possibilidade do direito, é função do próprio direito restaurar: se aquela situação "moral" ou não coagida de respeito mútuo e de plena consciência da dignidade do outro como ser livre, que é condição da minha própria auto-estima como ser racional livre e responsável e também de uma possível solidariedade social, não pode ser restaurada como tal, ao menos sua expressão exterior, que dá sustentabilidade à continuidade das relações entre arbítrios, pode ser mantida por coerção: a segurança. Obviamente, de uma perspectiva sistemática, poder-se-ia dizer que aquela componente não-jurídica do reconhecimento mútuo seria o objeto da teoria da ética. Mas o problema é que ela é co-originária ao fundamento do direito como condição da consciência-de-si, isto é, é engendrada numa relação intersubjetiva de reconhecimento recíproco. Se é assim, fica difícil entender como, no *Naturrecht*, apesar dos problemas relativos à determinação da aplicabilidade do conceito de direito de maneira totalmente independente da moral, Fichte não desenvolveu seu conceito de reconhecimento como elemento intersubjetivo que engendra uma relação originária de direito e dever, em que os sujeitos se colocam imediatamente nas perspectivas intercambiáveis de obrigado e obrigante, um âmbito que poderia ser admitido tanto como elemento fundacional do nexo normativo da vida político-jurídica, quanto como fundamento de uma vida social solidária, quanto ainda

[66] GNR, 85/86.

da necessidade de que o direito seja possível enquanto “idéia de uma coerção geral e recíproca”. O processo de reconhecimento recíproco como processo de engendramento de uma “consciência imediata” da dignidade do outro como ser racional responderia também pela formação intersubjetiva e mútua de identidades concretas, unidas na determinação geral da pessoa, mas respeitadas em suas diferenças.

Referências bibliográficas

BAUMANNS, P. Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel. Stuttgart: 1972.

CESA, **C.** *Zur* Interpretation Von Fichtes Theorie der Intersubjektivität. In: *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis* (Kahlo, M., Wolff, E. A u. Zaczyk, R., Hrsg.). Frankfurt am Main: 1992, p. 53-70.

DÜSING, E. Intersubjektivität und Selbstbewußtsein: behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz,Fichte und Hegel. Köln: 1986.

_____. Modelle der Anerkennung und Identität des Selbst (Fichte, Mead, Erikson). In: *Anerkennung: Interdisziplinäre Dimensionen eines Begriffs, Ein Synposium* (Schild, W., Hg). Würzburg: Königshausen & Neumann,, 2000, p. 99-127.

HONNETH, A. Die transzendentale Notwendigkeit von Intersubjektivität: (Zweiter Lehrsatz: § 3). In: *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts* (Merle, J-C., Hg). Berlin: Akad.-Verl, 2001, p. 63-80.

_____. Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

_____. Unsichtbarkeit: Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

KERSTING, W. Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral (Einleitung): Fichte Rechtsbegründung *und die gewöhnliche Weise, das Naturrecht zu behandeln*. In: *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts* (Merle, J-C., Hg). Berlin: Akad.-Verl, 2001, p. 21-37.

MERLE, J-C (Hg). Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts. Berli: Akad.-Verl., 2001.

NEUHOUSER, F. Fichte and the relation between Right and Morality. In: *Fichte: historical contexts, contemporary controversies* (Breazeale, D. u. Rockmore, T. (eds). Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press , 1994, p. 158-180.

SIEP, L. Naturrecht und Wissenschaftlehre. In: *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis* (Kahlo, M., Wolff, E. A u. Zaczyk, R., Hrsg.). Frankfurt am Main: 1992, p. 71-91.

_____. Einheit und Methode von Fichtes “Grundlage des Naturrechts“. In: Siep, L, *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: 1992, 41-64

_____. Philosophische Begründung des Rechts bei Fichte und Hegel. In: Siep, Ludwig, *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main: 1992, 65-80

VERWEYEN, H. Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre. München: 1975;

WILDT, A. Recht und Selbstachtung, im Anschluß an die Anerkennungslehre von Fichte und Hegel. In: Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis (Kahlo, M., Wolff, E. A u. Zaczyk, R., Hrsg.). Frankfurt am Main: 1992, p. 127-171.

_____. Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption. Stuttgart: 1983.

WILLAMS, R. R. *Hegel´s Ethics of Recognition*. London/Los Angeles: 1997.

_____. *Recognition: Hegel and Fichte on the Other*. Albany: University of New York Press, 1992.

_____. The Question of the other in Fichte´s thought. In: *Fichte: historical contexts, contemporary controversies* (Breazeale, D. u. Rockmore, T. (eds). Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1994, p. 142-157.

Artigo recebido: 16.05.2005 Aprovado: 28.06.2005
Erick Calheiros de Lima - ericklima74@hotmail.com

DESEJO E TRANSCENDÊNCIA: A SUBJETIVIDADE EM EMMANUEL LEVINAS

Marcos Alexandre Alves
Centro Universitário Franciscano - UNIFRA

O objetivo deste texto é analisar em que medida o Desejo, em sentido levinasiano, põe em questão a primazia da atitude intelectual e da auto-reflexão do *Logos* filosófico. Esta proposta defronta-se com a filosofia ocidental em seu todo, que para Levinas sempre se caracterizou pela redução do Outro ao Mesmo. Com o conceito de Desejo, Levinas questiona esta pretensão do saber filosófico, enquanto sistema teórico que perfaz um movimento de assimilação de tudo o que é outro. Assim, a suprassunção da diferença como obra da identificação pode ser contestada pelo Desejo, movimento pelo qual a auto-suficiência e a violência ontológicas se rompem. Podemos, assim, perguntar: O Desejo não implica uma dialética do familiar e do estranho, visando à evasão, à saída do peso de ser, da monotonia do cotidiano, da nostalgia do ter que ser? Ele não visa a um reconhecimento de si pelo Outro? Ora, o Desejo levinasiano é metafísico[1], isto é, permite "*valorizar*" o Outro enquanto tal e, conseqüentemente, fundar a ética sobre uma relação irredutível ao conceito. O Desejo implica uma saída de si que não visa ao retorno, à segurança ou à satisfação. Para tanto, vamos nos limitar às análises do tema do Desejo e da Transcendência presentes na primeira seção de

[1] O Desejo metafísico, segundo Levinas, nunca supõe a estabilidade da terra firme, antes suspende a retórica do entusiasmo, do habitar poético do homem sobre a terra. Assim, deve ser considerada aqui uma contestação de certas categorias do pensamento ocidental. O Desejo, de modo algum deve ser considerado e nem determinado pelas influências ou pelo *jogo das pulsões*. Em Levinas a exaltação do Mesmo, do idêntico e da atividade do ser acabaram levando a uma espécie de fracasso do humano. O Sentido, para nosso filósofo, deve pois expulsar-se a si mesmo da atividade do ser e conseqüentemente um abandono da estabilidade da terra firme, sólida.

Totalidade e Infinito (1961), no entanto não deixaremos de fazer alusão a outras obras de Levinas.

Mas, de que modo o Desejo questiona esta transformação de todo o diferente em idêntico, esta redução da transcendência à imanência? Fundamentalmente, mostrar-se-á de que modo o Desejo metafísico inverte o movimento do para-si em para-o-Outro.

1. - O desejo como afirmação de si

Ao retomar o conceito de Desejo, Levinas procura diferenciá-lo da "aspiração" (Platão), do "apetite" (escolástica) e, sobretudo, do conceito hegeliano de "desejo", dando-lhe uma interpretação particular e inovadora. Levinas lembra o comentário de Paul Valéry sobre Platão, no qual o poeta fala de um "desejo sem defeito", totalmente puro2.

Para Levinas, o Desejo não se dá sob a forma de busca de satisfação, tampouco se confunde com o amor que deveria preencher uma fome sublime. A alteridade aspirada pelo Desejo não é o si mesmo que se faz outro, nem o outro como um semelhante. Se assim fosse, o Desejo seria apenas um movimento de reconhecimento (Hegel). O Desejo metafísico, portanto, mais do que movimento de retorno à terra natal, mais do que nostalgia da totalidade ou identificação do Mesmo, é abertura ao Outro enquanto tal. Assim, o Desejo só pode produzir-se entre termos radicalmente separados, assimétricos.

> **O Desejo metafísico não aspira ao retorno, porque é desejo de uma terra onde de modo algum nascemos. De uma terra estranha a toda a natureza, que não foi nossa pátria e para onde nunca iremos. O Desejo metafísico não assenta em nenhum parentesco prévio; é desejo que não podemos satisfazer (...). Os Desejos que podemos satisfazer só se assemelham ao desejo metafísico nas decepções da satisfação ou na exasperação da não-satisfação e do desejo, que constitui a própria volúpia. O Desejo metafísico tem uma outra intenção – deseja o que está para além de tudo o que pode simplesmente**

2 Cf. *Humanismo do outro homem*, p. 55. (HOH)

> **completá-lo. É como a bondade – o Desejado não o cumula, antes lhe abre o apetite[3].**

Trata-se, assim, de uma concepção de Desejo radicalmente oposta àquela presente na *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel. Em que sentido?

Em Hegel, o desejo corresponde àquilo que Levinas chama necessidade, a esta produção concreta do egoísmo onde a fruição remete, antes de tudo, ao movimento centrípeto de identificação concreta do Mesmo, que é movimento de assimilação ou de involução. Assim, no curso desta identificação, a alteridade só é reconhecida para ser explorada.

O desejo, como necessidade, aparece na *Fenomenologia do Espírito*, quando Hegel faz a exposição da figura da consciência-de-si, do desejo (*Begierd)*, enquanto afirmação abstrata de si pela negação imediata do que é outro, isto é, o desejo da vida que passa a consumir e a destruir as coisas exteriores para sua própria preservação. O desejo é, assim, a consciência procurando afirmar-se pela supressão da extremidade imediata que a sustenta. O desejo, em seu percurso imanente, deixa de ser desejo das coisas naturais para tornar-se desejo de reconhecimento de si por um outro, que é, também, consciência de si, de tal maneira que a efetuação do desejo passa pela luta para suprimir ou submeter uma outra consciência. Toma-se, assim, posse da consciência alheia, obrigando-a ao reconhecimento daquele que o domina, de tal sorte que o desejo de cada um só pode efetivar-se pela mediação de uma perda, ou seja, quando o outro perde a liberdade de desejar por si mesmo. O desejo de reconhecimento culmina na luta mortal entre as consciências, na dialética do senhor e do escravo, como supressão de nossa carência pela destruição da alteridade do outro. Na *Fenomenologia do Espírito*, lemos:

> **A consciência-de-si é certa de si mesma, somente através do suprassumir desse Outro, que se lhe apresenta como vida independente: a consciência-de-si é desejo. Certa da nulidade desse Outro, põe para si tal nulidade como sua verdade; aniquila o objeto independente, e se outorga, com isso, a certeza de si**

[3] *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*, p. 21-22. (TI)

> **mesma como verdadeira certeza, como uma certeza que lhe veio-a-ser de maneira objetiva. Entretanto nessa satisfação a consciência-de-si faz a experiência da independência de seu objeto. O desejo e a certeza de si mesma, alcançada na satisfação do desejo, são condicionados pelo objeto, pois a satisfação ocorre através do suprassumir desse Outro; para que haja suprassumir, esse Outro deve ser[4].**

Apesar de Hegel ser veementemente criticado por muitos autores, isso não invalida a sua obra (*Fenomenologia do Espírito*) abundantemente pontilhada por intuições geniais. Levinas reconhece a importância deste livro e coloca Hegel entre os grandes filósofos da história da filosofia ocidental, junto com Platão, Kant, Bergson e Heidegger[5]. O que é a relação entre o Mesmo e o outro para Hegel? E até que ponto o Outro é negado ou suprassumido pelo Mesmo? A intuição de Hegel consiste justamente em mostrar que uma consciência só chega a ser de fato consciência mediante o reconhecimento de outra consciência, ou seja, só há consciência porque o outro a vê como consciência. O que está em questão para Hegel é a autonomia da autoconsciência, uma vez que o tu precede o eu. A partir deste processo desencadeia-se uma luta, em que cada consciência se esforça para realizar-se como autoconsciência.

Diferentemente de Hegel, em Levinas, a relação inter-humana requer o esvaziamento da completude do eu, isto é, o deslocamento de seu movimento centrípeto. Somente assim se confirmará a singularidade de cada eu separado, qualidade esta que permite adentrar no âmbito do Desejo. O Desejo, enquanto inquietude, provoca esvaziamento, e este esvaziamento *estrutura-se* como permanente crítica à consciência egonômica, livre e espontânea. Numa palavra, o Desejo é esta passagem do para-si ao para-o-Outro, e é isto que será chamado, precisamente, de transcendência ética.

---

[4] HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Vol. I., p. 124.

[5] Levinas confere uma importância considerável a cinco obras juntamente com seus respectivos autores na tradição ocidental, como ele mesmo afirma: "Por exemplo, o *Fedro* de Platão, *A Crítica da Razão Pura* de Kant, a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel; também o *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* de Bergson. A minha admiração por Heidegger é, sobretudo, uma admiração pelo *Sein und Zeit*" (EI, p.29).

2. – Subjetividade: transcendência ética

Até que ponto esta subjetividade centrada em sua identidade, em seu egoísmo, será capaz de transcendência? E mais, esse desejo de transcender não será uma nova forma de egoísmo, modo de explorar as inesgotáveis possibilidades da autenticidade na posição de si mesmo frente à alteridade? Nossa intenção, aqui, será a de analisar em que medida esta subjetividade autônoma, livre, egoísta é questionada em sua espontaneidade ontológica pela presença do Outro. Esta crítica inverte o movimento para-si da subjetividade, possibilitando a abertura à transcendência ética, enquanto movimento para-o-Outro.

Transcendência e subjetividade são temas que atravessam a filosofia de Levinas[6]. Para nosso filósofo a subjetividade não se reduz à consciência, pois esta não pode abarcar a subjetividade, nem tampouco o seu início absoluto.

A subjetividade realiza essas exigências impossíveis: o fato surpreendente de conter mais do que é possível conter. A subjetividade se apresenta como acolhendo Outrem, como hospitalidade (...). A intencionalidade, em que o pensamento permanece adequação ao objeto, não define, portanto a consciência ao seu nível fundamental[7].

O que se nota a partir disto é que há uma diferença entre o *ego cogito* e a subjetividade irredutível à intencionalidade da consciência. O que Levinas questiona é o primado da identidade constituída, da consciência autônoma, fundante e soberana. Portanto, o objetivo de Levinas é evitar os encalços de uma filosofia centrada na atividade constituinte da consciência, com o intento de livrá-la da prisão egológica. Para tanto, ele apresenta uma nova perspectiva para a subjetividade e a transcendência, mediante o repensamento da relação entre o Mesmo e o Outro.

O ponto de partida de Levinas é o questionamento do modelo de filosofia que primou pela subjetividade transcendental. Com isto, defende-se a tese de que o eu transcendental e a consciência

---

[6] Em Levinas, a subjetividade é instigada a estabelecer uma relação com Outro, enquanto indigente, hóspede, estrangeiro e não simplesmente um ser necessitado, mas Outro enquanto absolutamente Outro, isto é, transcendência, altura, excelência, mandamento e ensinamento. Assim, paradoxalmente, ele é enviado a mim como necessitado da minha bondade, como pobre, órfão e totalmente entregue à minha alçada. Por conseguinte, o Outro arranca a subjetividade das aporias da solidão e do mal e faz nascer no interior dela a relação para-o-Outro.

[7] TI, p. 14.

monológica não podem ser o fundamento último do pensar e do agir. Nesse sentido, a consciência não pode abarcar a estrutura da subjetividade como um todo, pois ela repousa sobre um fundamento ético, para além do ser que a constitui. Para Levinas, a subjetividade apresenta-se como transcendência que se converte em movimento em direção ao Outro[8]. Segundo José M. Aguilar Lopes:

> **A transcendência se apresenta não como apropriação daquilo que é, mas como seu respeito (...). A relação com a transcendência não pode ser originariamente uma questão intelectual ou o resultado de um processo: ou seja, um efeito alcançado pela aplicação de algum poder (...). A transcendência se expressa como uma relação de tipo ético, como uma relação com o Outro, livre de domínio (...). Para Levinas, a ausência de domínio só é possível, de modo radical, sobre a base de uma alteridade absoluta[9].**

Transcender significa sair de si em direção ao absolutamente Outro. Tal Desejo é insaciável, mas não nega a subjetividade do eu. Em Levinas, o Outro é o transcendente, escapando à tematização, pois está para além do ser. Esta ausência de domínio reside no caráter absoluto da alteridade. Vale dizer, a intencionalidade diante da alteridade se apresenta não como apropriação, mas como respeito.

Levinas faz uma leitura surpreendente do sentido da subjetividade, postulando uma inversão da consciência intencional. Assim, a exigência ética não provém de uma livre decisão de um sujeito transcendental, pois Outrem se impõe ao eu antes de toda escolha da liberdade. Como se pode notar, em trabalhos posteriores a *Totalidade e Infinito*, a responsabilidade pelo Outro é o próprio princípio de individuação do sujeito. Por isso, o que define a transcendência, em Levinas, não é o conhecimento teórico. Afirma José Maria A. Lopes:

---

[8] O eu, uma vez curado do mal e da solidão empreende um movimento para-o-Outro. Para falar com Luiz Carlos Susin, "ser-para-o-outro é ser a contra corrente do eu já posto como ser-para-si ou ser-no-mundo. O 'para' muda de direção, como um novo nascimento – antinatural – e num novo modo de ser – não-natural". *(O Homem messiânico: uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*. Porto Alegre: EST/VOZES, 1984, p. 258).

[9] *Trascendencia y alteridad – Estudio sobre E. Lévinas*, p. 74-75.

> **A transcendência, no sentido em que a descreve Levinas, não resulta inalcançável para a subjetividade. Transborda, certamente, o âmbito do conhecimento. O conhecimento: não é um objeto nem o fim de nenhum movimento. O conhecimento, ademais, é sempre imanente, já que em última instância reduz a realidade a uma presença do sujeito a si mesmo. A imanência só se rompe em um acesso à realidade distinta do conhecimento. Mas este acesso torna-se possível; dá-se precisamente na metafísica[10].**

A transcendência, tal qual Levinas a descreve, apresenta-se como uma forma de relação ética fora de qualquer registro de domínio teórico. Numa palavra, ela transborda a esfera cognoscível, uma vez que o conhecimento enquanto imanente a monopoliza. O que Levinas descreve é a transcendência como acesso à realidade que ultrapassa a estrutura *noese-noema*. Nesse sentido, esse acesso à verdadeira exterioridade se dá a partir do Desejo metafísico, pois o essencial da ética está no movimento para-o-Outro. Portanto, a possibilidade de transcender é Desejo desde o qual se torna possível uma relação original com o Outro.

Por conseguinte, o Desejo metafísico permite e, mais que isso, viabiliza um tipo de relação com o Outro enquanto tal, sem violar sua identidade e, principalmente, sem apelar ao processo de identificação. A transcendência, enquanto movimento, não significa um retorno do eu a si mesmo e nem uma elaboração teórica. A relação com a alteridade não se reduz a uma mera reflexão do eu em sua estrutura monológica e solipsista. Pelo contrário, o Outro exige um compromisso ético que se configura sem mediações, traduzindo-se em responsabilidade sem limites.

Mas a proposta de Levinas não deve ser tomada como uma renúncia ao conhecimento, tal como este foi entendido na história da filosofia ocidental. Isto é, como uma necessária referência ao ser. Pois, para se fazer filosofia não se pode abrir mão da estrutura conceitual, bem como do instrumental teórico necessário ao ato de pensar. No entanto, é preciso considerar que o esforço de Levinas reside na

---

[10] *Idem*, p. 77.

tentativa de impugnação do caráter último ou fundamental desta modalidade de pensamento. Vale lembrar que o que Levinas almeja é inverter a origem da significação, e não desconsiderar o conhecimento teórico. Ou seja, o significado do pensamento de levinasiano encontra-se não numa recusa da razão, mas na intenção de preservá-la da sua mistificação sempre possível, portanto de liberta-la do fechamento ontológico a partir de uma significação irredutível a esta prisão. Neste sentido, sua obra se constrói na tentativa paradoxal de pôr em questão a atitude intelectual que considera a auto-reflexão como a instância última ou primeira de significação para a filosofia.

Com isso Levinas abre vias para se pensar os desafios contemporâneos, marcado pela crise da unidade da razão e pela conseqüente destituição de toda e qualquer subjetividade soberana, recolocando desta maneira a urgência de um sentido ético. Valorizar o Outro, fundar a ética sobre uma relação irredutível ao conceito, referir-se ao rosto do Outro como primeiro mandamento ético, tudo isso implica de fato uma saída de si sem retorno ou segurança, uma perda do eu como condição do sentido ético. O encontro com Outrem é um encontro com um outro ser singular, sem referência ao geral do conceito. Assim, a ética está para além de qualquer plano conceitual e teórico. Ora, a intenção de Levinas não é apenas defender a filosofia enquanto discurso do Mesmo, e sim interrogá-la, a fim de questionar sua pretensão dominadora, seu propósito de manipular tudo o que é Outro. Portanto, pode-se dizer que o interesse de Levinas não é minar a possibilidade da filosofia pelo discurso relativista e sim defender arduamente o *Logos*. Trata-se de um questionamento da primazia do teórico sem se cair na prisão do caos e na multiplicidade. A crítica levinasiana ao *Logos* não é uma forma de relativismo, pois o que ele almeja é lutar contra a transformação do primado da diferença em indiferença pura.

Assim, a metafísica[11] não consiste em repetir o gesto que funda e interpreta o ente à luz do ser, mas sim numa transcendência que permite ir além da diferença ontológica. A metafísica é a modalidade que expressa a transcendência, enquanto movimento para-o-Outro. Na medida em que seu objeto é inabarcável, a metafísica não tem, por

[11] Por metafísica, entende Levinas uma relação ao Outro que se produz no decorrer da existência terrena sem culminar na totalidade divina ou humana, e na qual os termos intervenientes se mantêm separados, absolutos e transcendentes.

assim dizer, um *objeto* no sentido corrente do termo. É por isso que ela remete ao sujeito. A pretensão de Levinas é pensar a proximidade ao Outro fora das categorias ontológicas. É preciso insistir que ele não exclui tais categorias, pois apenas coloca em questão seu estatuto de primazia. Ora, é visível o esforço de Levinas para sublinhar o caráter prioritário da relação com o Outro frente ao saber correlativo ao ser. A recuperação do saber e do ser não é o objetivo do itinerário intelectual de Levinas, pois para ele esta sempre possui um caráter derivado.

3. – Desejo Metafísico

As reflexões de Levinas, em *Totalidade e Infinito,* têm um duplo direcionamento. Apontam, em primeiro lugar, para o fato de que somos no mundo, e que não nos resta outra possibilidade além desta. Mas também chamam a atenção para o fato de que "a verdadeira vida está ausente" do mundo onde estamos. Se por um lado, não há outro caminho senão ser-no-mundo, por outro, não há sentido ficar aí de onde a verdadeira vida está ausente. Mediante o reconhecimento da fatalidade do mundo e do sem sentido da vida no mundo, surge segundo nosso pensador a metafísica como movimento para o exterior, como direcionamento para outro lugar, para outro modo, para o Outro.

> **A verdadeira vida está ausente. Mas nós estamos no mundo. A metafísica surge e mantém-se neste álibi. Está voltada para o 'outro lado', para o 'doutro modo', para o 'outro'. Sob a forma mais geral, que revestiu na história do pensamento, ela aparece, de fato, como um movimento que parte de um mundo que nos é familiar - sejam quais forem as terras ainda desconhecidas que o marginem ou que ele esconda -, de uma 'nossa casa' que habitamos, para um fora-de-si estrangeiro, para um além[12].**

O termo deste movimento é o Outro em um sentido eminente. Numa palavra, a condição de realização da metafísica é entendida por Levinas como capacidade de transcendência, como presença, no

[12] TI, p. 21.

sujeito, de uma tendência para o transcendente, ou seja, para-o-outro[13]. Levinas reconhece no ser humano uma tendência para o transcendente, para o além do seu registro egológico. E para explicitar esta inclinação para o metafísico ele usa o conceito de Desejo. Assim, o Desejo enquanto transcendência é a condição de realização da metafísica.

> **A exterioridade absoluta do termo metafísica, a irredutibilidade do movimento a um jogo interior, a uma simples presença de si a si, é pretendida, se não demonstrada, pela palavra transcendente. O movimento metafísico é transcendente e a transcendência, como desejo e inadequação, é necessariamente uma trans-ascendência. A transcendência pela qual o metafísico o designa tem isto de notável: a distância que exprime – diferentemente de toda a distância – entra na maneira de existir do ser exterior. A sua característica formal – ser outro – constitui o seu conteúdo, de modo que o metafísico e o Outro não se totalizam; o metafísico está absolutamente separado[14].**

Ora, o transcender, enquanto movimento para a exterioridade, surge com a presença do Outro. O Desejo, enquanto movimento ascendente em direção ao Outro, questiona a soberania do eu que sempre determina a partir de si o sentido da ação humana. Portanto, a transcendência se exprime como relação ética livre de qualquer determinação teórica ou prática. O Desejo, o movimento de transcendência para-o-Outro, não possui um caráter objetivante, racional, que se impõe como ética, pressupondo a autonomia da vontade. Pois a relação ao Outro, viabilizada pelo Desejo, é uma relação metafísica que comporta um excesso inadequado à intencionalidade. Vale dizer, o Desejo metafísico está direcionado para o absolutamente outro, para o que transcende o sujeito.

> **O Desejo metafísico tende para uma coisa inteiramente diversa, para o absolutamente outro. A análise habitual do desejo não pode triunfar da sua singular pretensão.**

[13] Cf. *Trascendencia y alteridad – Estudio sobre E. Lévinas*, p. 78.
[14] TI, p. 23.

> **Na base do desejo comumente interpretado encontrar-se-ia a necessidade; o desejo marcaria um ser indigente e incompleto ou decaído da sua antiga grandeza. Coincidiria com a consciência do que foi perdido e seria essencialmente nostalgia e saudade. Mas desse modo nem sequer suspeitaria o que é o verdadeiramente outro[15].**

O Desejo estabelece uma relação com o desejado, mas a positividade de tal relação provém de um afastamento, de uma separação radical, ou ainda de uma impossibilidade de antecipar o fim e de representar a origem. Em última instância, trata-se de um Desejo desmedido. Desejar é sair de si, apostar no futuro, no invisível, como expressão de algo que não está à mão. Este afastamento não supõe ausência de relação, mas sim relação com o que não está dado, ou seja, com aquilo de que não pode haver idéia adequada.

A impossibilidade de abarcamento do Outro, traduzida pelo Desejo metafísico, é o cerne da "metafísica" levinasiana. É a partir do Desejo que Levinas põe em questão a consciência intencional, como estrutura prioritária na determinação do conhecimento e da ação moral. Logo, para Levinas o Desejo possibilita o acesso à verdadeira transcendência, conduzindo o eu para uma relação totalmente diferente daquela que se nota na experiência e na autonomia. A relação metafísica é um movimento em direção ao transcendente, pois parte daquilo que é familiar para o desconhecido, para o estrangeiro, para o Outro como absolutamente Outro, ou seja, para a exterioridade inabarcável.

Por conseguinte, Levinas distingue Desejo e necessidade: "O Desejo é uma aspiração animada pelo Desejável; nasce a partir do seu 'objeto', é revelação. Em contrapartida, a necessidade é um vazio da alma, parte do sujeito"[16]. Há uma diferença entre a tendência que visa à satisfação (necessidade ou fruição) e o Desejo que vai além das satisfações. É mediante esta segunda dimensão que se torna possível entender que a metafísica é uma forma de transcendência. Mas tal distinção não é excludente, isto é, a idéia de Desejo não desqualifica nem priva de sentido a fruição. Mais ainda, a fruição, na medida em

[15] TI, p. 21.
[16] TI, p. 49.

que determina as relações que se estabelecem no seio do Mesmo, descreve o intervalo da separação. Assim, a alteridade de Outrem se manifesta precisamente na medida em que o Mesmo está constituído como psiquismo em virtude da fruição. Nesse sentido, "o Desejo metafísico só pode produzir-se num ser separado, isto é, que frui, egoísta e satisfeito"[17].

> **O sujeito cognoscente não é parte de um todo, porque não é limítrofe de nada (...). A distância é intransponível e, ao mesmo tempo, transposta. O ser separado está satisfeito, é autônomo e, no entanto, procura o outro numa procura que não é espicaçada pela falta da necessidade, nem pela recordação de um bem perdido[18].**

A partir da separação, a partir do seu mundo familiar, a partir do seu em si, farto de sua vida, farto de um sentido e de um significado, o Mesmo parte para fora de si, para um além do mundo, para além da totalidade de sentido e significado, para um além da ausência da verdadeira vida: parte para o absolutamente Outro.

Para Levinas, o movimento de separação não se encontra no mesmo plano que o movimento da transcendência. Esta distinção de planos supõe uma certa heteronomia no sujeito, pela qual se vê evocado outro destino distinto da simples complacência em si. Esta heteronomia, esta capacidade de viver para Outrem e de ser a partir de Outrem, exterior a si, faz parte do próprio homem. Numa palavra, é pelo Desejo que Levinas se refere a esta heteronomia.

> **Na separação – que se produz pelo psiquismo da fruição, pelo egoísmo, pela felicidade, onde o Eu se identifica – o Eu ignora Outrem. Mas o Desejo do Outro, acima da felicidade, exige essa felicidade, a autonomia do sensível no mundo, mesmo que tal separação não se deduza nem analítica nem dialeticamente do Outro. O eu dotado de vida pessoal, o eu ateu cujo ateísmo não tem falha e não se integra em nenhum destino, ultrapassa-se no Desejo que lhe vem da presença do Outro. O Desejo é desejo num ser já feliz: o**

[17] TI, p. 132.
[18] TI, p. 49.

> **desejo é a infelicidade do feliz, uma necessidade luxuosa[19].**

O Desejo se apresenta como a tendência para o absolutamente Outro. Nesta expressão, o advérbio 'absolutamente' não tem um caráter enfático, designando apenas o fato de que a alteridade de Outrem não se estabelece com relação ao eu, nem se compara com ele dialeticamente, nem se deduz analiticamente dele.

O Outro, enquanto termo do movimento, é alteridade irredutível. Ele jamais poderia ser totalmente absorvido, totalizado, interiorizado, assimilado, representado pelo Mesmo. Em Levinas, Outrem é uma exterioridade radical, ou ainda, é uma alteridade inabarcável pelo eu. Por conseguinte, na relação com Outrem, o Mesmo dirige-se para o exterior motivado pelo Desejo metafísico. O Desejo metafísico não é desejo que procura algo que lhe falta, não é satisfação de uma necessidade. O que caracteriza o Mesmo é justamente esta possibilidade de descobrir-se farto da saciedade do mundo.

> **Desejo insaciável, não porque corresponde a uma fome infinita, mas porque não é apelo de alimento. Desejo que é insaciável, mas não pelo facto da nossa finitude (...). Desejo como erosão do absoluto do ser por causa da presença do Desejável, presença por isso mesmo revelada, que escava o Desejo num ser que, na separação, se sente como autônomo[20].**

O Mesmo, que entra em relação com o outro a partir do Desejo metafísico, põe em jogo sua auto-referência. Mas a pretensão de Levinas não é destruir o Mesmo, mas sim potencializá-lo. Explodir a mesmidade não é o mesmo que destruí-la. Trata-se de pensá-la como ponto de partida, como porta de entrada, como acesso à exterioridade, ou identidade concentrada que se depara com o que está fora de si, com a excedência que escapa da obra de identificação.

Ora, a relação entre o Mesmo e o Outro se estabelece mediante a possibilidade de incluir a exterioridade na obra de identificação, pois a exterioridade ultrapassa a identidade do Mesmo e de sua estrutura

---

[19] TI, p. 50.
[20] TI, p. 50-51.

identificante. Assim, para Levinas tal relação não é sinônimo de oposição nem de negação. A relação estabelecida pelo Desejo metafísico não é dialética, mas sim ética.

> **Desejo sem satisfação que, precisamente, entende o afastamento, a alteridade e a exterioridade do Outro. Para o Desejo, a alteridade, inadequada à idéia, tem um sentido. É entendida como alteridade de Outrem e como a do Altíssimo. A própria dimensão de altura é aberta pelo Desejo metafísico[21].**

A relação ao Outro, estabelecida pelo Desejo metafísico, transborda a intencionalidade da consciência, pois pelo Desejo o Outro foge da luz da consciência. Ora, é esta ausência de luz que impede a identificação. Portanto, o Desejo estabelece um tipo de experiência totalmente distinta da objetivação ou tematização de um ente. O Desejo não surge como uma conseqüência de uma iniciativa de um sujeito, ele vem de Outrem enquanto exterioridade pura. O Outro não é mais identificado com relação ao eu, mas procede de um lugar desconhecido. Tudo porque, no Desejo, o eu põe-se em movimento para-o-Outro, comprometendo sua soberania e autonomia.

A relação ao Outro põe em questão o primado do Mesmo, esvazia o eu de si, abrindo sempre novas possibilidades de interlocução. Portanto, Desejar é sair de si para além do horizonte de compreensão, é resposta ao Outro sem correlação. O Desejo permite uma relação não alérgica com a alteridade:

> **A Obra pensada radicalmente é, com efeito, um movimento do Mesmo em direção ao Outro, que nunca volta ao Mesmo. Ao mito de Ulisses que regressa a Ítaca, gostaríamos de opor a história de Abraão que abandona para sempre a sua pátria por uma terra ainda desconhecida[22].**

A relação metafísica, possibilitada pelo Desejo, descreve-se como orientação reta, sem retorno. Essa orientação sem retorno não

---

[21] TI, p. 22-23.
[22] DEHH, p. 232.

sacia, pois não se trata de um complemento, nem de uma fusão. Ao contrário, ela desperta o Desejo que remete ao futuro. Ora, a metafísica como transcendência só será possível fora de qualquer tipo de satisfação de necessidades, pois Desejar não é o mesmo que se alimentar com pão ou contemplar uma paisagem.

A necessidade, enquanto abertura sobre um mundo, é sempre nostalgia de si, ou seja, "mal do retorno". O mundo da necessidade elimina as diferenças entre o Mesmo e Outro, pois trilha um caminho que conduz à totalidade. No âmbito das necessidades, a socialidade torna-se inviabilizada. Nesse sentido, o Desejo do absolutamente Outro não provém de uma necessidade de encontrar a felicidade, pois seu nome é justiça, é bondade. Trata-se de uma intencionalidade que não privilegia a consciência enquanto atividade constituinte. A intencionalidade teórica, que Levinas coloca em questão, reside no ideal de satisfação, preenchimento e repouso, ao passo que o Desejo de modo algum tende ao regresso, ao complemento[23].

[23] Marcelo Pelizzoli afirma a este respeito que "se designarmos o desejo como uma intencionalidade, esta não poderá se fazer senão como intencionalidade invertida, do afetivo e receptivo; não a afetividade de 'amor' na concepção erótica, fusional e desgastada do termo; o 'amor' (apego) dos seres que devem se completar e igualar – na satisfação de egoísmos e da 'paixão' – permanece egocentrado, pervertendo o Desejo de Outrem e barrando o ultrapassamento ético. O Desejo pode ser dito amor como ágape – para além da satisfação da concupiscência e emoção, auto-afecção ou até narcisismo. Está na maturidade do eu que serve outrem, tempo em que emerge a disposição do eu de colocar o outro privilegiadamente em seu lugar, em seu cuidado de si e no gozo solitário. Amor como generosidade, responsabilidade, substituição e diacronia. É neste sentido que o Desejo não é sinônimo de apego ou nostalgia eterno retorno na repleção de si, 'mal' imiscuído e confundindo ao 'bem'; a transcendência não nega esta ambigüidade, mas não deixa de buscar o acontecimento primacial que dá sentido ao (inter)humano" (*Entre o mesmo e o outro*, p. 263).

Referências bibliográficas

LEVINAS, E. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930). Paris: J. Vrin, 1970.

_____. *De l'existence à l'existent* (1947). Paris: J. Vrin, 1998. *Da existência ao existente*. Trad. Paul Albert Simon, Ligia M. de Castro Simon. Campinas/SP: Papirus, 1998.

_____. *El tiempo y el outro*. Trad. José Luis Pardo Torío. Barcelona: Ediciones Piadós, 1993.

_____. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger (1949). Paris: J. Vrin, 1988. Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *Totalité et infini: Essais sur l'exteriorité* (1961). La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. *Totalidade e infinito: Ensaio sobre a exterioridade*. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Ed. 70, 2000.

_____. *Humanisme de l'autre homme* (1972). Montpellier: Fata Morgana, 1972. *Humanismo do outro homem*. Trad. Pergentino S. Pivatto (coord.). Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia* (1974). Trad. Antonio Pintor-Ramos. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987.

_____. *Ética e infinito* (1982). Trad. João Gama. Lisboa: Ed. 70, 1988.

_____. *Transcendência e inteligibilidade* (1984). Trad. José Freie Colaço. Lisboa: Ed. 70, 1991.

_____. *Hors sujeit*. Montpellier: Fata Morgana, 1987.

_____. *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade* (1991). Trad. Pergentino S. Pivatto (coord). Petrópolis: Vozes, 1997.

FABRI, M. *Desencantando a onto*logia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

FORTHOMME, B. Une philosophie de la transcendence, la méphysique d'Emmanuel Levinas. Paris: J. Vrin, 1979.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1993. 2v.

LÓPES, J. M. A. *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Levinas*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1992.

PELIZZOLI, M. L. *A relação ao outro em Husserl e Levinas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

_____. *Entre o mesmo e o outro. A reconstrução da subjetividade pelo sentido ético da alteridade: Husserl, Heidegger e Levinas*. 2000. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2000.

PIVATTO, P. S. A Ética de Levinas e o sentido humano: crítica à ética ocidental e seus pressupostos. Veritas, 37 (147), set/1992.
SOUZA, R. T. de. *Sujeito, ética e história.* Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
SUSIN, Luiz Carlos. O homem messiânico: Uma introdução ao pensamento de E. Levinas. Porto Alegre: EST/ Vozes, 1984.

Artigo recebido: 10.07.2004 Aprovado: 24.02.2005
Marcos Alves: marcosalves@unifra.br

A ÉTICA DO INDIVÍDUO EM HOBBES[1]

Cláudio R. C. Leivas
PPGFIL/UFRGS - UFPEL

Apresentação

A ordem das razões do pensamento hobbesiano sugere uma estrutura básica para examinar a questão do bem e do mal. Essa estrutura parece comportar a seguinte divisão: (1) interpretação psicológica do bem e do mal, (2) o bem e o mal no espaço do conflito, (3) o bem e o mal relativo à passagem do estado natural para o estado civil, e, por último, (4) o bem e o mal na esfera pública.

Utilizarei aqui a seguinte sistemática ao citar Hobbes: citarei o *Leviathan* da tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva na edição da Abril Cultural (coleção *Os Pensadores*), citarei o *De Cive* da tradução de Renato Janine Ribeiro na edição da Martins Fontes, e o *De Corpore Político* da tradução de Fernando Couto na edição da Resjurídica. Os outros textos de Hobbes citados neste estudo fazem parte das *Obras Inglesas de Hobbes* (*English Works)*, editadas por W. Molesworth.

(I) Interpretação psicológica[2] do bem e do mal

1.1. O bem e o mal *qua* objetos do sentido

No capítulo 6 do *Leviathan* Hobbes define o bem como o *objeto do desejo* e o mal como o *objeto da aversão*. Pois, na visão de Hobbes, "seja qual for o objeto do apetite ou desejo de qualquer

[1] Este estudo veio a ser possível devido ao inestimável apoio financeiro do CNPQ e da CAPES.

[2] Gauthier e Watkins atribuem a Hobbes uma "interpretação psicológica do bem e do mal". Penso que atribuir a Hobbes uma "interpretação psicofísica do bem e do mal" está mais de acordo com o seu pensamento na medida em que essa interpretação sugere um nexo mais estreito entre "processos mentais" e "fenômenos físicos". Tenho porém uma certa relutância em empregar o termo "psicofísica" num trabalho de filosofia.

homem, este objeto é aquele a que cada um chama *bom*", e, seja qual for o objeto de seu ódio e aversão este será aquele a que cada um "chama *mau*" (*Lev*., 6, p. 33). As noções de bem e de mal não possuem pois conotação moral em Hobbes. O bem e o mal são, respectivamente, da ordem do desejo humano e da ordem da aversão humana. Numa acepção mais ampla, o bem e o mal são basicamente objetos do *sentido* — isto é, dessa capacidade que possuem os indivíduos humanos de conhecer as coisas de um modo imediato e intuitivo.

1.2. Classificação axiológica dos objetos

Na percepção de Hobbes um objeto é *um corpo exterior a nós*. Quando um objeto ou corpo exterior entra em contato com nossos órgãos sensoriais, provoca em nós sensações diversas. Os efeitos dessas sensações são enviados ao cérebro que, por sua vez, processa essas informações sensíveis e produz uma representação mental ("conception") do objeto.

O tipo de objeto que interessa a Hobbes para pensar a questão do bem e do mal possui, porém, uma estrutura diferente. Trata-se de um «objeto ausente», ou seja, trata-se de um *objeto possível* — possibilidade essa que pode ser positiva ou negativa. Desse modo, a faculdade da imaginação é requerida para dar início à experiência humana propriamente dita, a saber, essa capacidade que possui o indivíduo humano de, no momento presente, lembrar de fatos passados e antecipar fatos futuros.

A faculdade da imaginação, isto é, "um pensamento de *como, onde e o que*" (*Lev*., 6, p. 32), em concubinato com a noção de *esforço*, isto é, "estes pequenos inícios do movimento... antes de se manifestarem no andar, na luta e outras ações visíveis" (idem), posiciona o *desejo* e a *aversão* objetivando promover uma classificação axiológica das coisas que existem no mundo. Desse modo, se o esforço é dirigido para um objeto considerado bom, ele é chamado desejo. Mas se o esforço é dirigido para um objeto considerado ruim, ele é chamado aversão. Segue-se disso que na percepção de Hobbes o bem é o *objeto do desejo humano* e o mal o *objeto da aversão humana*.

1.3. O bem e o mal são termos «relativos» — pertencentes a cada indivíduo em particular.

Segundo Hobbes não há um critério único de avaliação do bem e do mal, válido indistintamente para todo indivíduo humano. A expressão popular "cada cabeça é uma sentença" talvez possa ser usada aqui, grosso modo, para exemplificar essa *relativização* do bem e do mal na forma concebida por Hobbes.

A tese de que o bem e o mal são termos relativos é afirmada inicialmente por Hobbes através da constatação (empiricamente observável) que alterações de ordem física e psicológica ocorrem de forma ininterrupta no indivíduo humano, condicionando seus desejos e suas aversões. Pois de acordo com o que diz Hobbes, "já que a constituição do corpo de um homem se encontra em constante modificação, é impossível que as mesmas coisas nele provoquem sempre os mesmos desejos e aversões" (*Lev*, 6, p. 33). Segue-se como corolário disso que as expressões *bom* e *mau* "são sempre usadas em relação à pessoa que as usa", não havendo nenhuma regra do bem e do mal "que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos" (idem.).

Um *relativismo subjetivista* que possui como substrato lógico alterações fisiológicas e psíquicas ocorridas no indivíduo humano parece ser articulado por Hobbes para afirmar que o bem e o mal não podem ser avaliados de forma objetiva, isto é, que o bem e o mal não podem ser avaliados segundo *normas ou regras de validade geral*.

1.4. A noção de deliberação prática: passagem do «sentir» para o «pensar» e o «agir» (o bem e o mal na esfera da ação).

A noção de *deliberação prática*, isto é, o pensamento voltado para a ação, é definida por Hobbes no capítulo 6 do *leviathan*, da seguinte forma:

> **"Quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas conseqüências boas ou más de uma ação, ou de evitar uma ação; (...) todo o conjunto de desejos, aversões, esperanças e medos, que se vão desenrolando até que a ação seja praticada, ou considerada impossível, leva o nome de *deliberação*" (*Lev.*, 6, p. 37).**

É constitutivo pois de todo processo deliberativo a concatenação progressiva de desejos, aversões, esperanças e medos, objetivando, mediante *suposição*, conhecer os efeitos da ação possível, tendo em vista a sua realização ou o seu impedimento. Uma ação é pois desejada — e perseguida — se os seus efeitos são considerados bons. Uma ação é adversa — e impeditiva — se os seus efeitos são considerados ruins. Pois de acordo com o que diz Hobbes, "na deliberação os apetites e aversões são suscitados pela previsão das boas ou más conseqüências e seqüelas da ação sobre a qual se delibera" (idem, p. 38).

Evidencia-se pois o nexo lógico entre a noção de *deliberação prática* e *a questão do bem e do mal*. Pois no final do capítulo 7 do *Leviathan*, Hobbes diz que "o conjunto da cadeia de apetites alternados quanto à *questão do bem e do mal* se chama *deliberação*" (p. 40).

1.4.1. O erro relativo as ações

Todo processo deliberativo se encontra sujeito ao erro. O erro pode decorrer quer da ponderação negativa ou positiva dos objetos do desejo e da aversão, quer da dificuldade de conhecer distintamente — isto é, da dificuldade de perceber os efeitos bons e os efeitos maus que presumivelmente decorreriam de uma ação possível. O erro, em suma, pode *abreviar* o encontro inelutável do indivíduo humano com o chefe de todos os males, isto é, com o *summum malum*, a saber, a *morte*.

Hobbes reconhece que é extremamente difícil conhecer de forma exata a totalidade das conseqüências boas e das conseqüências más de uma ação. Diante disso, o processo deliberativo busca discernir ações boas de ações más mediante *aproximação*, isto é, através de um *conhecimento aproximado* — ou seja, através de um "conhecimento considerado válido, mas ainda não definitivo, e para o qual se busca maior perfeição".[3] Para que possamos atribuir um valor positivo ou negativo a uma determinada ação é necessário que ela seja *medida*, isto é, que, considerados os efeitos bons e os efeitos maus que ela

[3] Essa definição se encontra no dicionário Aurélio.

pode provocar, possamos inferir o que prepondera na série inteira. De acordo com o que diz Hobbes a seguir:

> **"Dado que na deliberação os apetites e aversões são suscitados pela previsão das boas ou más conseqüências e seqüelas da ação sobre a qual se delibera, os bons ou maus efeitos dessa ação dependem da previsão de uma extensa cadeia de conseqüências, cujo fim muito poucas vezes qualquer pessoa é capaz de ver" (*Lev.*, 6, p. 38).**

1.5. Distinção entre bem real e bem aparente e mal real e mal aparente

Hobbes enuncia no final do capítulo 6 do *Leviathan* que "até o ponto em que se consiga ver que o bem dessas conseqüências é superior ao mal, o conjunto da cadeia é aquilo que os autores chamam *bem manifesto* ou *aparente*", mas "quando o mal é maior do que o bem, o conjunto chama-se *mal manifesto* ou *aparente* (*Lev*., 6, p. 38-39). Expresso de um outro modo, se a soma dos supostos efeitos bons de uma ação é maior que a soma dos supostos efeitos maus, a série toda é denominada *bem manifesto* ou *aparente*. Ao contrário, se a soma dos supostos efeitos maus de uma ação é maior que a soma dos supostos efeitos bons, a série toda é denominada *mal manifesto* ou *aparente*.

Mas no capítulo 11 do *De Homine* Hobbes sugere um deslocamento do bem e do mal relativo aos pares *bem real-bem aparente* e *mal real-mal aparente*. Pois de acordo com o que ele diz ali:

> **"Good (like evil) is divided into *real* and *apparent*. Not because any apparent good may not truly be good in itself, without considering the other things that follow from it; *but in many things, whereof part is good and part evil, there is sometimes such a necessary connexion between the parts that they cannot be separated ... Whence it happens that inexperienced men that do not look closely enough at the long-term consequences of things, accept what what appears to be good, not seeing the evil annexed to it*; afterwards they experience**

> **damage. And this is what is meant by those who distinguish good and evil as *real* and *apparent*" (*DH*, XI, 5, 48 – o negrito é meu).**

Em *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Jean Hampton comenta essa passagem do capítulo 11 do *De Homine* da seguinte forma:

> **"Hobbes is making a complicated point. To say that something is good because it is desired is not to say that this object is necessarily known by the desirer to be an object of her desire. If I have a bacterial infection and I desire to ge well, then I would desire na antibiotic drug if I knew that it would effect the result I wanted (i.e., an end to my disease). But if I dont't know that an antibiotic is a means to that end, then I might in fact desire a certain herbal medicine that I believe will cure me but that in fact will not. *In this case, the herbal medicine is only an apparent good; the antibiotic drug is the real good*" (p. 34 – o negrito é meu).**

Em minha dissertação de mestrado *O Conceito de Obrigação em Hobbes* (UFRGS - 1999) eu usei esse comentário de Jean Hampton para examinar a distinção que Hobbes faz no *De Homine* entre *bem real* e *bem aparente* e *mal real* e *mal aparente*. Permito-me a liberdade de citar aqui parte do texto da dissertação referente a essa questão:

> **"Hobbes está dizendo nessa passagem do *De Homine* que às vezes os objetos intercalam-se e/ou conectam-se uns aos outros. Consideremos o exemplo da água envenenada. Se num primeiro momento beber dessa água é para mim um *bem real*, num segundo momento eu descubro que ela é na verdade um *bem aparente* visto que o veneno contido na água me fez mal. Concluo, então, num terceiro momento, que a água envenenada é para mim um *mal real*. Observe-se que com esse exemplo nós situamos o desejo numa esfera diferente daquela relativa ao trajeto percorrido pelo desejo *qua***

> **determinado por um *impulso da natureza*. Ao invés de considerarmos o desejo humano numa perspectiva substancialmente fisiológica, o consideramos agora numa perspectiva epistemológica ou cognitiva ... Desse modo, dizer que X é bom porque X é um objeto do desejo não quer dizer *necessariamente* que X seja conhecido pelo desejo como um objeto seu" (p. 40-41).**

A seguinte indagação parece agora procedente: por que Hobbes no *Leviathan* não aplica a distinção entre o que é *real e* o que é *aparente* aos termos *bem* e *mal* da forma como ele o faz no *De Homine*? Sugiro que uma resposta plausível à essa questão pode estar no capítulo 7 do *Leviathan*. Pois ali Hobbes diz que nós conhecemos de forma apenas *condicional* as conseqüências das coisas e não de forma absoluta, ou seja, na compreensão de Hobbes, "é possível apenas saber que, se isto é, aquilo também é; que, se isto foi, aquilo também foi; e que, se isto será, aquilo também será; o que equivale a conhecer *condicionalmente*" (p. 40 – o grifo é meu). Com efeito, de acordo com o que diz Zarka a seguir:

> **"Une connaissance de la nature nous est possible à partir des propriétés que nous pouvons percevoir, c´est-à-dire des effets apparaissants ou des phénomènes que les choses produisent en nous. La connaissance de la nature part donc de la perception sensible, c´est-à-dire de la représentation. La raison, grâce à l´usage des mots, inférera les causes de nos représentations. Mais ces causes ne seront que des causes possibles, et non pás certaines. Rien ne garantit, em effet, que les choses soient Telles que nous les concevons. *La connaissance sera donc simplement hypothétique, elle aura une valeur explicative, susceptible de rendre compte des faits, mais restera, toujours à distance des choses mêmes, définitivement nominale et conditionnelle*" (*La Décision Métaphysique de Hobbes*, p.162 – o grifo é meu).**

Parece ser esse o motivo pelo qual Hobbes evita falar em *bem real* e *mal real* no *Leviathan*: a forma condicional e hipotética como conhecemos as coisas não nos permite apreendermos sua real acepção,

de modo que temos de nos contentar com uma apreensão por aproximação da *coisa mesma*.

Examinemos agora a questão do bem e do mal no plano das relações humanas.

(II) O bem e o mal no espaço do conflito

2.1. Considerações iniciais

Na percepção de Hobbes, antes de haver Estado a *ética* e a *justiça* não estão operantes. Pois, enquanto não houver um poder comum capaz de dizer o que é certo e o que é errado, o que é bom e o que é mau, mantendo a todos em respeito, fica a cargo de cada indivíduo a tarefa de discernir o que é certo do que é errado, o que é bom do que é mau.

Mas isso não quer dizer que no estado pré-político não existam coisas proibidas e coisas permitidas. Pois no contexto do estado natural as leis naturais ditam a cada um o que é certo e o que é errado, o que é bom e o que é mau. Ocorre que a situação de insuficiente segurança — elemento catalisador das relações de conflito — impede que os indivíduos humanos obedeçam as leis naturais *plenamente* (isto é, impede que eles imponham a si próprios obrigações *in foro interno* e *in foro externo*).

2.2. A invenção do mal

Estabelecida a ausência e ou a inoperância de um «*critério comum e compartilhado*» para guiar as ações dos indivíduos humanos no plano das relações conflitantes, o indivíduo humano em condição natural *inventa* um critério para orientar a sua conduta ao interagir com os outros indivíduos iguais a ele. A forma como esse critério é *inventado* ou *produzido* é o que considerarei agora.

No capítulo 4 do *Leviathan* Hobbes diz que a "necessidade é a mãe de todas as *invenções*" (p. 20). Já no capítulo 10 dessa obra ele diz que quando o indivíduo humano "se vê na impossibilidade de descobrir as verdadeiras causas das coisas", ele "supõe causas para elas, quer as que lhe são sugeridas por sua própria *fantasia*, quer as

que aceita da *autoridade de outros homens*, aos quais considera seus amigos e mais sábios do que ele próprio" (p. 65).

Considerando que os habitantes do estado natural — devido ao princípio da igualdade natural — não aceitam a autoridade de seus pares, não possuem amizades (duradouras ou permanentes) e tampouco julgam que seus pares sejam mais sábios que eles próprios, parece que resta a eles a *fantasia* para supor causas para as coisas que eles não conseguem saber de fato o que são.

Estabelecida a existência de um «espaço de aparências» no estado natural, as interações humanas conduzem à propagação do conflito. Na esfera do conflito, supõe-se causas — de forma fantasiosa ou não — para coisas impossíveis de serem conhecidas em sua real acepção. Aquilo que parece ser é mais importante do que aquilo que é, ou seja, a essência é suplantada pela aparência. Com efeito, Hobbes diz que os indivíduos humanos "são capazes de apresentar aos outros o que é bom sob a aparência do mal, e o que é mau sob a aparência do bem" (*Lev*., 17, p. 105).

Devido à inclusão da ação humana na esfera do conflito, a questão do bem e do mal passa do plano do «sentir» e do «agir» para o plano do «interagir». Pois segundo Hobbes, embora saibamos que "o bem e o mal são nomes que significam nossos apetites e aversões", contudo, "homens diversos não divergem apenas, em seu julgamento, quanto às sensações", mas "divergem também quanto ao que é conforme ou desagradável à razão, nas ações da vida cotidiana" (p. 94).

A *relativização* do bem e do mal passa da perspectiva do *sujeito de sensação* para a perspectiva do *sujeito de ação e de interação*. Com efeito, conforme diz Hobbes no capítulo 29 do *Leviathan*, "todo indivíduo particular *é juiz das boas e das más ações*", e "isso é verdade na condição de simples natureza" (p. 193). Sendo que a "condição de simples natureza" é para Hobbes — ao contrário do que pensa (inicialmente) Rousseau — marcada por um *intenso* relacionamento humano.

(III) Divisão de acesso: o bem e o mal na passagem do estado natural para o estado civil

3.1. O surgimento de um critério objetivo do bem e do mal

Hobbes diz no capítulo 15 do *Leviathan* que "enquanto os homens se encontram na condição de simples natureza (que é uma condição de guerra) o apetite pessoal é a medida do bem e do mal" (p. 94). A ausência de um *standard* objetivo para avaliar o bem e o mal é segundo Hobbes uma das causas do conflito humano, pois conforme ele diz no *De Cive*, "os homens estão no estado de guerra todo o tempo em que, em razão da diversidade de seus apetites presentes, *medem o bem e o mal por distintos padrões*" (p. 80).

Mas disso não se segue que o critério objetivo do bem e do mal não exista no estado natural. Hobbes sugere que esse critério comum existe. Ele está subentendido no conjunto das leis naturais. Porém não está ativado. Pois de acordo com o que diz Hobbes, *todos* os habitantes humanos do estado natural *reconhecem* que esse estado é "mau, e por conseguinte confessam que a paz é boa" (*De Cive*, p. 80). Com efeito, Hobbes diz que as leis naturais são "normas de paz" (*Lev*., 13, p. 77) através das quais os indivíduos humanos podem chegar a um acordo para sair desse estado *mau* em que eles se encontram na *condição de simples natureza*.

A ciência das leis naturais ou filosofia moral, isto é, "a ciência do que é bom e mau, na *conservação* e na *sociedade humana*" (*Lev*., p. 94), surge pois como um desígnio da razão em oferecer princípios objetivos que permitam distinguir o certo do errado, o bem do mal, orientando assim a conduta dos indivíduos segundo preceitos racionais válidos para todos. Mas a *ética* — isto é, *a ciência das leis naturais ou filosofia moral* — não será ativada antes de haver o Estado.

Evidencia-se pois que na percepção de Hobbes os indivíduos em condição natural *reconhecem* que o estado de conflito é mau e que a paz é boa, e, além disso, *reconhecem* também que a primeira lei natural (isto é, "procurar a paz e segui-la") e a segunda lei natural (isto é, "renunciar ao direito a todas as coisas") são meios necessários para

a paz e que sem a execução da terceira lei natural (ou seja, "cumprir os pactos") as duas primeiras leis não possuem *dimensão cogente*.

Ocorre, porém, que no estado natural a precariedade básica do item *segurança* faz com que a *medida do bem e do mal* seja condicionada pelo desejo individual. Hobbes diz que os indivíduos humanos no contexto do estado natural não concordam quanto a um *bem presente* uma vez que cada um concebe o *bem* de forma diferente segundo seus desejos. Uma «hierarquia de bens» estabelecida pela individualidade humana serve ali de parâmetro das ações relativas ao «bem» na perspectiva do tempo «presente». Como os níveis da escala pertencem a uma subjetividade que não se mostra acessível aos outros, o que é bem no presente para um indivíduo não o é para um outro.

Hobbes diz então que, considerando que os habitantes do estado natural "não teriam como concordar quanto a um *bem presente*, entram em acordo quanto a um *bem futuro*; o que na verdade é um efeito da razão: pois as coisas presentes são óbvias aos sentidos, e as futuras apenas à razão" (*De Cive*, p. 81). O confinamento subjetivo do «bem presente» — condicionado pelo desejo humano — é suplantado pela faculdade da razão, na medida em que ela estabelece uma normatividade objetivamente dirigida para um «bem futuro».

A faculdade da razão, que inicialmente produzira um *mal aparente* na medida que isso era necessário para garantir a sobrevivência «individual» de cada um através da promoção do ataque defensivo naquela condição de "guerra de todos contra todos", produz agora um *bem aparente futuro* objetivando a promoção da paz. A razão deve pois produzir um *commonwealth*.

Mas a efetividade desse produto da razão não possui o consentimento de todos. O fato é que a irracionalidade do desejo humano se mostra determinante como princípio de conduta individual e "nos faz gananciosamente preferir ao *bem futuro* um *bem presente* ... ao qual, por conseqüência estrita, aderem muitos *males imprevistos*" (*De Cive*, p. 81).

Conforme diz Hobbes no *De Cive*, devido à preponderância do desejo como principio de regramento individual ocorre que os indivíduos humanos não são capazes de "notar que a *bondade das ações consiste em elas se subordinarem à paz*, e *o mal em se relacionarem à discórdia*" (*De Cive*, p. 81).

A razão se mostra pois inoperante — diante do aspecto dominante do desejo — em sua tarefa de efetivar o *bem comum*, isto é, em sua tarefa de efetivar o *estado de bem-estar* ou *commonwealth*, estabelecendo assim o *estado de paz*

Na visão de Hobbes, o *bem comum* só será produzido mediante a inserção de um tipo de paixão que atua em conjunto com a razão — ao invés de antagonizar com ela. Essa paixão é o *medo*. E o que é o medo para Hobbes a não ser "a antevisão de um *mal futuro*" (*De Cive*, p. 32), isto é, um *mal aparente ou conjetural*?

O *medo* de que se trata aqui é porém o medo de um poder diferenciado, ou seja, o medo do *poder público* e dos possíveis *males futuros* que ele pode causar aos indivíduos pactuantes que não cumprem com a palavra dada e que trocam *bens futuros* ("good long-term") por *bens presentes*, causando males irreversíveis aos seus colegas pactuantes e cumpridores das promessas feitas.

3.2. A questão da temporalidade

Hobbes diz que os habitantes do estado natural, "enquanto vivem nesse estado, facilmente o *reconhecem por mau*, e por conseguinte *confessam que a paz é boa*" (*De Cive*, p. 80). Se as inclinações individuais não permitem que a paz se torne efetiva é uma outra questão. O que eu gostaria de observar aqui é que os habitantes do estado natural *sabem que a paz futura é possível* e que existem meios presentes (leis naturais) para obter a paz.

No capítulo 12 do *Leviathan* Hobbes diz que "é impossível a alguém que constantemente se esforça por se garantir contra os *males que receia*[4] e por obter o *bem que deseja*, não se encontrar em eterna preocupação com *os tempos futuros*". E um pouco depois ele diz que "o homem que olha demasiado longe, preocupado com os *tempos futuros*, tem durante todo o dia seu coração ameaçado pelo medo da morte, da pobreza ou outras calamidades" (p. 65).

Essa passagem do capítulo 12 do *Leviathan* parece indicar que os habitantes do estado natural se tornam *extremamente previdentes* devido à situação de *extrema insegurança* em que se encontram — situação essa que é marcada por uma condição de guerra de todos

[4] Isto é, contra *males aparentes futuros.*

contra todos em que a possibilidade de morrer vem a ser um risco constante. Essa situação de insegurança amplifica pois a capacidade humana de projetar situações futuras desfavoráveis, isto é, de *prever* males aparentes futuros.

A faculdade da imaginação e a faculdade da razão são exigidas pois no grau máximo e, na medida em que todos enxergam o maior de todos os *males aparentes* (isto é, a morte) de forma *futurista*, todos buscarão quer seja "o ataque defensivo" quer seja "os meios para obter a paz" (leis naturais) tendo em vista sua sobrevivência. Em suma, a *antecipação do mal futuro* é considerada necessária para *promover o bem individual ou comum* no cenário futurista do estado natural hobbesiano.

Sugiro, além disso, que um jogo de sinais trocados origina o *bem público* em Hobbes. No caso, *o mal faz viger o bem*. Pois parece que o *bem público*, instituído por cada indivíduo através do pacto, é na verdade um *bem aparente* ao invés de um *bem real*.[5] Pois a noção de *bem público*, estabelecida de forma a absorver o bem individual, é na verdade um *mal real*. Um mal menor do que é o estado de guerra de todos contra todos, mas um mal, pois de acordo com o que diz Hobbes no capítulo 20 do *Leviathan*, "*embora seja possível imaginar muitas más conseqüências de um poder tão ilimitado*, apesar disso as conseqüências da falta dele, isto é, a guerra perpétua de todos os homens com seus vizinhos, são muito piores" (P. 127).

Mutatis mutandis, após instituído o Estado Hobbes inverte o seu enfoque do indivíduo humano como indivíduo extremamente previdente. Pois ele diz no capítulo 18 do *Leviathan* que os homens "são destituídos daquelas lentes prospectivas (a saber, a ciência moral e civil) que permitem *ver de longe as misérias que os ameaçam*" (p. 113). Por que essa alteração radical e o declarado pessimismo de Hobbes quanto à capacidade dos indivíduos humanos que vivem em sociedade de *ver de longe as misérias que os ameaçam*?

Uma resposta plausível a essa indagação parece ser a seguinte: numa situação de *suficiente segurança*, como é a situação dos indivíduos no estado político, não é necessário calcular de forma a antecipar situações futuras desfavoráveis.

---

[5] Esse segredo retórico Hobbes esconde dos indivíduos que estão para cumprirem seus pactos. Do contrário, o Estado moderno não sairia do papel.

Hobbes sugere que os indivíduos-súditos não são capazes de ver o futuro de forma adequada — eles não possuem pois "lentes prospectivas". Ocorre que o futuro está agora situado na perspectiva do bem público ao invés do bem individual.6 Um passo adiante e Hobbes parece afirmar que diante da incapacidade dos indivíduos-súditos de *ver de longe as misérias que os ameaçam,* cabe ao soberano essa importante tarefa.

Numa outra perspectiva de análise, Rousseau considera que o homem que habita o estado natural carece dessas "lentes prospectivas" ou *futuristas* de que fala Hobbes. Pois no modo de compreender de Rousseau, o indivíduo humano que habita o estado natural vive numa situação de suficiente segurança, de modo que ele não necessita estar preocupado com os tempos futuros. O indivíduo humano, na perspectiva do estado natural rousseauniano, vive basicamente no e do presente, pois de acordo com o que diz Rousseau a seguir:

> **"Concluamos que, estando nas florestas, sem trabalho, sem palavra, sem domicílio, sem guerra e sem laços, sem nenhuma necessidade de seus semelhantes como nenhum desejo de os prejudicar, talvez mesmo sem nunca reconhecer a nenhum individualmente, o homem selvagem, sujeito a poucas paixões, e bastando-se a si mesmo, possuía apenas os sentimentos e os conhecimentos próprios desse estado; que sentia apenas suas reais necessidades; só olhava o que julgasse interessante de ver e sua inteligência não se desenvolvia mais que sua vaidade. Se por acaso fizesse alguma descoberta, não conhecendo nem mesmo os próprios filhos, não poderia transmiti-la. *A arte perecia com seu inventor. Não havia nem educação, nem progresso, as gerações se multiplicavam inutilmente; e cada uma partindo sempre do mesmo ponto, os séculos escoavam em toda a rusticidade dos primeiros tempos; a espécie era já velha, e o homem permanecia ainda criança*"**

6 Após instituído o estado, a situação de segurança vem a ser apenas *aparente* — Hobbes fala pois em "estado de paz". O estado natural (protótipo de todo tipo de mal e caracterizado pela situação de insegurança) será sempre um mal aparente futuro, isto é, um mal virtual que pode se transformar num mal real caso o Estado seja arruinado pela guerra civil.

> **(*Discurso sobre a Origem da desigualdade*, p. 80 – o grifo é meu).**

Isso pode ser explicado da seguinte maneira: toda condição de segurança desconsidera tipos de raciocínios que operam essencialmente com a noção de *probabilidade* — o enclausuramento no presente exclui raciocínios que operam com a noção de probabilidade, e esse encurtamento do horizonte temporal é condição da percepção da situação presente como uma situação segura.

Prometeu, nome que segundo Hobbes quer dizer *homem prudente* (isto é, "o homem que olha demasiado longe, preocupado com os tempos futuros") não teria certamente lugar naquele estágio inicial do estado natural da forma concebida por Rousseau.

(IV) O bem e o mal na esfera pública

4.1. Os desejos do soberano

No estado natural cada homem é juiz do que é certo e do que é errado, do que é bom e do que é mau para si próprio. Mas muitas coisas boas desejadas pelos indivíduos no estado natural não são realizadas devido à situação de conflito. Pois na medida em que cada um determina o que é bom e o que é mau, decorre disso a *discordância* e a *guerra*. E o resultado de tudo isso é a grande dificuldade de o indivíduo humano no estado natural de satisfazer seus desejos e ou de realizar ações boas — em última instância, ações dirigidas para a paz. De fato, a primeira lei natural diz que se deve «procurar a paz, e segui-la». Dessa forma, de acordo com o que Hobbes diz a seguir:

> **"Todos os homens concordam que a a paz é uma boa coisa, e portanto que também são bons o caminho ou meios da paz, os quais são a justiça, a gratidão, a modéstia, a equidade, a misericórdia e as restantes leis de natureza" (*Lev.*, cap. 15, p. 94).**

No estado civil, contudo, são os desejos do soberano que estabelecem o *standard* do bem e do mal. É o soberano pois quem

determina o que é bom e o que é mau, quer seja no *estado de paz interna* em relação a seus súditos, quer seja no *estado (natural) de guerra* do *commonwealth* com países vizinhos inimigos. Pelo fato de que só o soberano possui aquelas *lentes prospectivas* que permitem ver de forma futurista a *res publica*, somente ele é capaz de intercalar o bem e o mal de forma *conjuntural*.

Mas atribuir a Hobbes a autoria da proposição que afirma que "no estado civil são os desejos do soberano que estabelecem o critério do bem e do mal" parece *prima facie* constituir um problema. Problema que aparece desfeito mediante o exame do que Hobbes diz no capítulo 6 do *Leviathan*. Pois ali Hobbes diz o que segue:

> **"A regra comum do bem e do mal ... só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há Estado) *ou então (num Estado) da pessoa que representa cada um*" (*Lev.*, cap. 6, p. 33).**

Diante disso, a proposição mencionada antes (isto é, que "no estado civil são os desejos do soberano que estabelecem o critério do bem e do mal") parece ser *a priori* verdadeira, pois Hobbes diz que no Estado é a pessoa do soberano que estabelece a regra do bem e do mal. Porém, como tudo em filosofia, essa proposição precisa ser justificada.

Pois um opositor imaginário pode objetar que nessa passagem do capítulo 6 do *Leviathan* Hobbes estaria simplesmente dizendo o óbvio, isto é, que as coisas não produzem — *per se* e *ex nihilo* — normas e leis. Pois somente pessoas (naturais ou artificiais) podem produzir as regras do bem e do mal. Com efeito — conclui o opositor imaginário — *a regra do bem e do mal no estado civil* surge através de um pacto entre *as pessoas* que instituem o soberano-representante. E de nenhum modo dos desejos do soberano.

Considero, porém, que pode ser oferecido um contra-argumento ao opositor imaginário em favor da tese que para Hobbes é o soberano *qua* pessoa natural que produz o critério do bem e do mal no estado civil. Esse contra-argumento consiste no seguinte: — No capítulo 18 do *Leviathan* Hobbes diz que o soberano não participa do pacto com os outros indivíduos, pois de acordo com o que diz Hobbes, "o direito de representar a pessoa de todos é conferido ao que é tornado

soberano mediante um pacto celebrado apenas entre cada um e cada um, *e não entre o soberano e cada um dos outros*" (p. 108).

Dessa forma, o soberano, por não participar do pacto de cada um com cada um, permanece, enquanto pessoa natural, no estado natural. Com efeito, o critério do bem e do mal no estado civil — que são as leis civis — é estabelecido pelos *desejos* (e aversões) da pessoa natural do soberano. Já no capítulo 28 do *Leviathan* Hobbes diz o seguinte:

> **"Não foram os súditos que deram ao soberano esse direito (isto é, o direito de punir); simplesmente, ao renunciarem ao seu, reforçaram o uso que ele pode fazer do seu próprio, da maneira que achar melhor, para a preservação de todos eles ... *de modo que ele não lhe foi dado, foi-lhe deixado, e apenas a ele; e tão completo ... como na condição de simples natureza, ou de guerra de cada um contra seu próximo*" (p. 186).**

Da mesma forma que não foram os súditos que deram ao soberano o *direito de punir*, não foram os súditos que deram ao soberano a *regra do bem e do mal*. Em *A Hobbes Dictionary,* A. P. Martinich diz o seguinte:

> **"Peace requires a common standard of good. In the civil state, there is a common standard of good. It is the desires of the sovereign, who represents the subjects and bears their person ... *In the civil state the desires of the sovereign are the common standard, and he determines what is good and what is bad*" (p. 130-31 — o negrito é meu).**

A hierarquia de bens considerada no plano subjetivo e individual predominantemente pelo desejo humano parece determinada agora pelo desejo de um outro (autorizado por todos) o qual estabelece o que é o bem e o que é o mal. Pois é a pessoa do soberano, por exemplo, quem enuncia que a paz pública é uma coisa boa e a guerra civil é uma coisa má.

4.2. Bens privados e bens públicos

Com o surgimento da instância pública ocorre o abandono e ou a renúncia — por parte dos súditos — de alguns de seus direitos, desejos e bens privados. Em especial, aqueles direitos, desejos e bens privados que estão em situação de contingência com o *bem público*. No Estado os desejos do soberano vem a ser os bens de cada um dos súditos. Um *estado de paz* surge pois com o nascimento do Estado. A guerra civil eclode quando os desejos dos súditos estão em oposição com os desejos do soberano.

Com o Estado é estabelecida a diferença entre o bem individual e o bem comum. Segundo Hobbes, o soberano guia "as ações (dos súditos) no sentido do *bem comum*" (*Lev*., p. 105). E um pouco depois Hobbes diz que "pertence à soberania todo o poder de prescrever as *regras* através das quais todo homem pode saber quais *os bens de que pode gozar, e quais as ações que pode praticar*" (p. 110). Essas regras são as *leis civis*. São as leis civis que estabelecem pois a distinção entre "o bom e o mau, ou o legítimo e o ilegítimo, nas ações dos súditos" (p. 110).

No capítulo 26 do *Leviathan* Hobbes diz que a finalidade das leis civis é "limitar a liberdade natural dos indivíduos, de maneira tal que eles sejam impedidos de causar *dano* uns aos outros" (p. 163). E no capítulo 29 do *Leviathan* Hobbes diz que "a medida das boas e más ações é a *lei civil*" (P. 193). A obediência às leis civis indica um Estado forte. Indica, além disso, que o bem privado foi absorvido pelo bem público, pois conforme escreve Hobbes, "o bem do soberano e do povo não podem ser separados" (p. 207).

Com efeito, de acordo com o que diz Hobbes no *De Corpore Político*:

> **"De fato, o dever de um soberano é bem governar o seu povo; e embora os atos do poder soberano não constituam danos relativamente aos súditos, que lho consentiram pela sua vontade implícita, quando tendam a causar prejuízos ao povo em geral, são violações fa lei natural e da lei divina, ... [de forma que] o bom sucesso do povo é a lei suprema (*Salus populi suprema lex*) pelo que é preciso entender não a simples preservação de sua vida, mas, em geral, o seu benefício e o seu bem. *De***

> ***modo que é a lei geral que é dada aos soberanos pela qual eles procuram o bem do povo*. (*De Corpore Político*, p. 226 – o grifo é meu).**

Expresso de uma outra forma, o bem do povo implica o bem do soberano. De fato, conforme escreve Hobbes no capítulo 30 do *Leviathan*, "é um soberano fraco o que tem súditos fracos, e é um povo fraco aquele cujo soberano carece de poder para governa-lo" (p. 207). As noções de bem e mal não podem pois em Hobbes ser compreendidas em sua real acepção separadas do conceito do poder. Pelo menos na esfera pública isso é verdadeiro. São essas, enfim, algumas das questões relativas às noções de bem e mal em Hobbes que eu me propus examinar neste estudo.

Referências Bibliográficas

(a) Obras de Hobbes :

Behemoth; or, The Long Parliament, [escrito em 1668; publicado postumamente em 1682] (editado por Ferdinand Tönnies). Chicago: The University of Chicago press, 1990.
Do Cidadão (tradução de Renato Janine Ribeiro). São Paulo: Martins Fontes, 1993.
Leviatã (traduzido para o português por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva). São Paulo: Abril Cultural, 1983.
The Elements Of Law (editado por J. C. A. Gaskin). Oxford: Oxford University Press, 1994.
The English Works of Thomas Hobbes (editado por W. Molesworth). London: 1839 (edição eletrônica em CD-ROM, 1993).

(b) Outras obras:

BARBOSA FILHO, B. Condições da autoridade e autorização em Hobbes. *Filosofia Política*, 6, p. 63-74, 1991.
BOONIN-VAIL, D. *Thomas Hobbes and the science of moral virtue*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
DIETZ, Mary G. *Thomas Hobbes and political theory* (editado por Mary G. Dietz). Kansas: University Press of Kansas, 1990.
FARRELL, D. M. Taming Leviathan: reflections on some recent works on Hobbes. Ethics, 98, p. 793-805, 1988.
GAUTHIER, D. P. *The logic of Leviathan*. Oxford: Clarendon Press, 1979.
KAVKA, G. S. *Hobbes's w*ar of all against all. *Ethics* 93, p. 291-310, 1983.
ROSENFIELD, D. L. A relação de Hegel a Hobbes. *Filosofia Política* (Nova fase), 3, p. 115-142, 1998.
MARTINICH, A. P. *A Hobbes dictionary*. Oxford: Blackwell, 1995.
SOMMERVILLE, J. P. *Thomas Hobbes: political ideas in historical context*. New York: St. Martin's Press, 1992.
SORELL, T. *Hobbes*. New York: Routledge, 1991.
STRAUSS, L. *The political philosophy of Hobbes*. Chicago: The University of Chicago Press, 1936.
TUCK, R. *Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
WARRENDER, H. The political philosophy of Hobbes. His theory of obligation. Oxford: Clarendon Press, 1957.

WATKINS, J. *Hobbes's system of ideas*. Great Britain: Athenaeum Press Ltd, 1989.
ZARKA, Yves C. (ed.). *Hobbes et son vocabulaire*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1992.

Artigo recebido: 18.05.2004 Aprovado: 16.06.2005
Cláudio Leivas: clleivas@hotmail.com

DISSERTATIO - NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

1. A Revista *Dissertatio* publica artigos, discussões críticas e resenhas sobre autores e temas eminentemente filosóficos.

2. Os artigos serão aceitos tendo em vista a sua conformidade com os objetivos da revista, bem como por sua qualidade que será julgada por dois pareceristas pertencentes ao Conselho Editorial e/ou por consultores "ad hoc", podendo ser aprovados, sugeridas alterações, bem como não aceitos (em todos os casos os autores serão imediatamente comunicados).

3. O autor cujo artigo for aprovado e publicado receberá um exemplar de *Dissertatio*, ou mais se solicitado, em conformidade com a disponibilidade circunstancial.

4.Os artigos deverão ser enviados da seguinte forma:
a. para o e-mail: revista.dissertatio@gmail.com
b. para o Departamento de Filosofia ICH – UFPel (no caso de disquete/CD mais cópia impressa):
Universidade Federal de Pelotas
Departamento de Filosofia (a/c Revista *Dissertatio*)
Caixa Postal 354
Pelotas – RS
96001-970

5. Os artigos devem ser enviados em arquivos Word, Times New Roman 11, espaço entre linhas pelo menos 12, primeira linha 1,25, não hifenizados.

6. As citações no corpo do texto devem ter um recuo de 2 cm, esquerdo, Times New Roman 10, espaço entre linhas pelo menos 12, sem primeira linha.

7. Os artigos devem conter título, nome do autor, Instituição de origem, e-mail, bem como um abstract em português e inglês ou francês, com no máximo dez linhas, acompanhado das palavras-chave nas duas línguas escolhidas.

8. As referências bibliográficas podem ser especificadas nas notas de rodapé ou no final do artigo, e devem conter todas as informações sobre a obra, de acordo com as normas da ABNT:

a. Livros: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. *Título*. Edição. Local: editora, data, páginas.

b. Coletâneas de textos: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. *Título*. Edição. In: SOBRENOME DO EDITOR/ORGANIZADOR, Nome. *Título*. Local: editora, páginas inicial e final, ano.

b. Artigos de periódicos: SOBRENOME DO AUTOR, Nome. Título do artigo (sem aspas). *Título do periódico*, volume, número, páginas inicial e final do artigo, ano.

9. *Dissertatio* aceita artigos em português, francês, inglês, italiano, alemão e espanhol.

10. Artigos em língua estrangeira, já publicados em outros periódicos ou coletâneas de textos, somente poderão ser publicados se traduzidos para o português. Os textos em português devem ser originais.

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