

# DISSERTATIO

REVISTA DE FILOSOFIA



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

# DISSERTATIO

REVISTA DE FILOSOFIA

NÚMERO 24

PELOTAS - VERÃO DE 2006

SEMESTRAL - ISSN 1413-9448

DISSERTATIO	PELOTAS	N. 24	P. 1 - 186	VERÃO 2006
-------------	---------	-------	------------	------------

# 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 Pérellié (Université de Montpellier), Joãozinho 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), Vinicius de Figueiredo (UFPR), Nythamar de Oliveira (PUCRS), António Pedro Mesquita (Universidade de Lisboa).



### **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](http://www.vvdesign.com.br)

Secretário: Wagner de Ávila Quevedo

---

DISSERTATIO. Pelotas: Instituto de Ciências Humanas:  
Departamento de Filosofia, nº 24  
Verão de 2006/Pelotas: UFPeL, 2006 – semestral

1. Ciências Humanas – Periódico
2. Filosofia – Periódico

CDD 105

---

A Revista *Dissertatio* é indexada por CLASE



### **DISSERTATIO**

Instituto de Ciências Humanas - Departamento de Filosofia  
Caixa Postal 354 CEP 96001-970 Pelotas, RS  
[www.ufpel.edu.br/ich/depfil](http://www.ufpel.edu.br/ich/depfil) - [revista.dissertatio@gmail.com](mailto:revista.dissertatio@gmail.com)

## SUMÁRIO

LE CITOYEN DU MONDE Pierre Guenancia .....	7
A CONCEPÇÃO NORMATIVA DE PESSOA E SOCIEDADE EM KANT E RAWLS: UMA INTERPRETAÇÃO SEMÂNTICO-TRANSCENDENTAL Nythamar de Oliveira .....	23
A ÉTICA NO ÂMBITO PRÁTICO EM WITTGENSTEIN Denis Coitinho Silveira .....	41
THOMAS HOBBS UM PENSADOR ENTRE DOIS MUNDOS Nádia Souki .....	61
HOBBS E A MORALIDADE: A LEITURA KANTIANA Aguinaldo Pavão .....	79
O COMPATIBILISMO EM HOBBS Marília Côrtes de Ferraz .....	93
A QUESTÃO DA IMPUTABILIDADE JURÍDICA ENTRE RACIONALISMO E ROMANTISMO Joãosinho Beckenkamp .....	105
AS NOÇÕES DE HISTÓRIA E DE MÉTODO NO <i>METHODUS</i> DE JEAN BODIN Douglas Ferreira Barros .....	117
O PODER TEMPORAL EM JOÃO QUIDORT José Jivaldo Lima .....	133
NOTAS SOBRE A CORAGEM E A TEMPERANÇA EM ARISTÓTELES João Hobuss .....	157
RESENHA Delamar Dutra .....	175
RESENHA Marie Agostini .....	177

## SUMMARY

THE CITIZEN OF THE WORLD Pierre Guenancia .....	7
THE NORMATIVE CONCEPTION OF PERSON AND SOCIETY IN KANT AND RAWLS: A SEMANTIC-TRASCENDENTAL INTERPRETATION Nythamar de Oliveira .....	23
THE ETHICS IN THE PRACTICAL CONTEXT IN WITTGENSTEIN Denis Coitinho Silveira .....	41
THOMAS HOBBS: A THINKER BETWEEN TWO WORLDS Nádia Souki .....	61
HOBBS AND THE MORALITY: A KANTIAN APPROACH Aguinaldo Pavão .....	79
THE COMPATIBILISM IN HOBBS Marília Côrtes de Ferraz .....	93
THE QUESTION OF THE JURIDICAL IMPUTABILITY BETWEEN RATIONALISM AND ROMANTICISM Joãosinho Beckenkamp .....	105
THE CONCEPTIONS OF HISTORY AND METHOD IN THE <i>METHODUS</i> OF JEAN BODIN Douglas Ferreira Barros .....	117
THE TEMPORAL POWER IN JOHN QUIDORT José Jivaldo Lima .....	133
NOTES ON COURAGE AND TEMPERANCE IN ARISTOTLE João Hobuss .....	157
REVIEW Delamar Dutra .....	175
REVIEW Marie Agostini .....	177

## LE CITOYEN DU MONDE

Pierre Guenancia  
Université de Bourgogne

**Abstract:** The aim of the article is to show to the meaning universal of the categories “world” and “human”, moving away itself from all particularism that takes as dogma the belonging of the man to its native land. Using as starting point the expression “citizen of the world”, establishes the distinction between “world” as idea, as universal horizon, and “world” as geographic, particular place. In the same way, “human” represents the idea of a universal community. “World” and “human” are related to the public scope, pointing in the direction of a “open society”, while “city” and “citizen” confine it the private space, placing itself in the direction of a “closed society”.

**Keywords:** world, city, man, citizen, public, private.

**Resumo:** O objetivo deste artigo é mostrar o significado universal das categorias “mundo” e “homem”, afastando-se de todo particularismo que toma como dogma o pertencimento do homem à sua pátria. Usando como ponto de partida a expressão “cidadão do mundo”, estabelece a distinção de “mundo” como idéia, como horizonte universal, e “mundo” como lugar geográfico, particular. Da mesma forma, “homem” representa a idéia de uma comunidade universal. “Mundo” e “homem” estão relacionados ao âmbito público, apontando na direção de uma “sociedade aberta”, enquanto “cidade” e “cidadão” circunscrevem-se ao espaço privado, situando-se na direção de uma “sociedade fechada”.

**Palavras-chave:** mundo, cidade, homem, cidadão, público, privado.

Comment peut-on entendre cette expression: « citoyen du monde »?  
Avant toute chose, il faut éviter l'écueil de la signification vague, large, œcuménique qu'on lui donne le plus souvent, celle du monde comme vaste cité dont tous les hommes sans exception seraient les citoyens. Une cité a des lois qui imposent des devoirs et des limites à ceux qui en font partie. Le monde n'a rien de tout cela: ni lois, ni devoirs, ni droits. Dans ce contexte,

le terme de citoyen n'est qu'une image pâle de ce qu'il signifie pour chaque homme qui vit dans un état, et l'expression de citoyen du monde n'est qu'un reflet dégradé, une métaphore usée de la relation de l'homme à la cité dans laquelle il vit. Le monde n'est qu'une cité dont on aurait reculé les frontières mais qu'on aurait vidée aussi de ce qui permet de la qualifier de cité: des institutions, des lois, un gouvernement. Les cités forment peut-être des mondes pour ceux qui y vivent, mais le monde ne peut être une cité pour personne. Que le monde soit constitué par l'ensemble de toutes les cités ne confère pas au monde une unité plus que nominale, même si on peut regretter qu'il en soit ainsi et espérer l'avènement d'une cité véritablement cosmopolitique, à la place des cités nationales. Car il ne semble pas qu'un état mondial puisse être compatible avec le maintien d'états nationaux. A l'inverse, chaque cité a la figure d'un monde propre (idios cosmos) aux yeux de ce qui y vivent. Au dehors, on est à l'étranger et non plus chez soi. La cité est distincte du monde comme ce qui est personnel, familier se distingue de ce qui est neutre et n'appartient à personne. Deux dimensions: la dimension horizontale du monde, la dimension verticale de la cité (nation, patrie, état). Dans l'idée de monde il y a la représentation d'un espace qui se déroule indéfiniment devant nous, alors que l'idée de cité contient celle d'un lieu propre ou même naturel, origine de l'espace, ainsi que celle d'une filiation, relation verticale avec les ancêtres qui assure un continuum temporel. C'est de chaque cité qu'Aristote disait qu'elle formait une communauté de gens unis par la *philia*. Il ne le disait pas de l'ensemble des cités, du monde, mais de chacune d'elle en tant qu'elle forme une totalité bien close. Etait-ce pour contredire Socrate qui se proclamait du monde et non d'Athènes ou d'ailleurs, pour lequel l'idée d'homme paraissait plus importante et même plus sacrée que celle de citoyen?

Socrate a découvert l'idée d'universalité avec l'idée de l'homme comme être distinct de son statut contingent de citoyen d'une cité, comme être capable de communiquer avec les autres, au-delà de la partition proches / étrangers. Comme l'a dit Bergson, ce n'est pas dans ce sens que la « nature » pousse les hommes mais au contraire dans le sens de la préférence accordée aux siens et de la haine de l'étranger. L'universalité, l'amour des hommes sont, comme l'idée de démocratie, des produits de la réflexion et de l'éducation qui demandent, de ce fait même, à être toujours à nouveau représentés aux hommes.

L'idée de tout est sans doute une idée première de l'esprit: tous les objets qui sont sur la table, tous les gens qui sont dans la salle. Elle n'est pas séparable de celle d'unité: un objet seul forme un tout, un tout c'est



plusieurs choses considérées comme formant une seule chose. Mais de l'idée de tout (ensemble fini d'éléments) à celle de l'univers, il y a un grand pas. Que tous les hommes constituent un seul ensemble, qu'ils appartiennent à une seule espèce, est une idée qui s'est lentement dégagée, à supposer qu'elle soit aujourd'hui encore acceptée et conçue par tout le monde. La différence l'emporte ici sur l'identité: différence de races, de cultures, de croyances, de modes de vie. Nous sommes sur ce plan beaucoup plus sensibles à ces différences visibles, évidentes, qu'à une identité qui exige pour être perçue une certaine capacité d'abstraction (*abducere mentem a sensibus...*), sans parler de la bonne volonté ou des préjugés qui empêchent cette perception de l'universel. L'idée de monde (présente dans l'expression de « citoyen du monde ») ne relève donc pas de la même catégorie que, par exemple, celle de races ou de cultures différentes. Le monde n'est pas synonyme de planète, ou de monde au sens géographique du mot. Dans l'expression « citoyen du monde », le monde désigne, comme au théâtre, l'unité de lieu de l'histoire humaine, englobant sous elle la diversité des endroits où des événements se sont produits. Distinguons ces deux plans: le monde comme idée, comme horizon ; le monde comme diversité géographique, comme l'ensemble des régions situées sur une même planète, la terre. Cette distinction entre ces deux significations (liées, mais distinctes) permet de se représenter le monde autrement que comme l'ensemble des régions ou des continents situés sur la même planète. La signification n'est pas extensionnelle, elle est de l'ordre de l'intention (ou de l'intension): c'est ce que l'on cherche à signifier, ce vers quoi l'on tend. Un but, plus qu'une chose. Le monde, alors, peut être présent comme monde à tout endroit du monde géographique. Il suffit pour cela que ce que l'on y fait ait une valeur ou une portée universelle, et pas seulement une portée locale, seulement propre à l'endroit où on se trouve et aux gens avec qui on vit.

Le philosophe (cf. Théétète de Platon) ne s'occupe pas des potins locaux, de ce que son voisin peut faire ou dire de lui, parce que l'objet de sa pensée c'est l'homme, essence universelle, abstraite des particularités locales, culturelles et même anthropologiques. Sa cité est le monde: thème majeur du stoïcisme, principalement du stoïcisme impérial (Epictète, Marc-Aurèle, Sénèque). Du coup, il devient quelque peu étranger à sa patrie « locale », il n'a pas cette adhésion massive que la plupart des hommes ont

vis à vis du coin de terre où ils sont nés et où ils vivent<sup>1</sup>. Le philosophe peut bien obéir mieux qu'un autre aux lois de son pays, comme l'a fait Socrate, il y obéira d'une autre façon que ceux qu'une foi aveugle attache à leur patrie. Parce qu'il a l'idée – idée qui est autant une tâche pratique qu'une représentation- de l'homme comme homme, essence universelle, et pas seulement de l'homme comme grec ou barbare. Il n'est donc pas contradictoire (comme le disent les adversaires de cette idée) d'être citoyen du monde et de sa cité, il n'y a pas nécessité de choisir entre les deux, ce qui serait absurde car ni le monde ne peut servir de cité au sens géographique du terme, ni la cité ne peut valoir comme monde, i.e. contenir dans ses limites le tout de l'humain. Le propre des sociétés primitives, selon Lévi-Strauss, est cette identification de leur société avec le monde, de leur éthos avec l'humanité. On peut alors en déduire que le propre de la civilisation est dans le refus raisonné de faire tenir l'humanité dans les frontières d'une cité, d'un état ou d'une civilisation. Cela veut-il dire pour autant que les hommes ne forment idéalement qu'une seule cité, le monde? Il me semble que cette conclusion est de celles que ne répugnent pas à tirer ceux qui critiquent l'idée de l'homme citoyen du monde, en feignant de penser que le monde est, pour les cosmopolites, une cité qui vaut comme contre- cité ; en d'autres termes, que le monde est une cité rivale des cités particulières, qui ne peut se développer qu'en réduisant et même en annihilant celles-ci. C'est ainsi, par exemple, que le christianisme a été critiqué par Machiavel, puis par Rousseau, presque dans les mêmes termes. Le chrétien n'est le citoyen d'aucune cité si ce n'est celle de Dieu, qui n'est nulle part dans le monde. Du coup, c'est un contre- citoyen, un agent de dissolution des cités humaines. De la même façon, on peut dire que l'ambition d'être citoyen du monde n'est qu'une façon dissimulée de refuser d'être le citoyen de sa cité, de rompre, par le haut, par une surenchère, le lien social, maintenu par le contrat. Rousseau critique aussi ceux qui se vantent d'aimer l'humanité afin de pouvoir n'aimer personne en particulier, i.e. aucun homme: l'amour de l'homme, expression moralement acceptable de la haine des hommes...

Ces critiques sont justifiées si, comme c'est peut-être le cas pour le concept théologique de cité de Dieu, le monde (dans l'expression: citoyen du monde) possède le même statut conceptuel ou catégorial que celui de cité, qu'il soit présenté comme la seule cité digne d'être habitée — que le monde ne soit pas une idée- limite, mais une réalité plus essentielle que les

---

<sup>1</sup> « J'ai honte, dit Montaigne, de voir nos hommes enivrés de cette sottise humeur, de s'effaroucher des formes contraires aux leurs: il leur semble être hors de leur élément quand ils sont hors de leur village » *Essais*, III, IX, éd. de la Pléiade, ? , p. 964.

cités humaines existantes qui, comparées à elle, apparaîtraient illusoires. Ici, l'universel serait seulement la négation du particulier ou du singulier. Sa formule pourrait être: ni grec, ni barbare, ni juif, ni chrétien, mais homme. Formule en apparence compréhensible et même généreuse, mais vide de sens à la réflexion, car elle suppose que le terme homme désigne ou signifie la même chose que le terme « grec » par exemple, et elle implique que, du coup, l'un des deux termes est de trop, qu'entre les deux il faut choisir, ce qu'aucun penseur de l'universalité véritable n'a jamais dit, bien sûr!

Prenons le cas de Montaigne, un des penseurs à avoir été le plus loin dans l'affirmation de l'unité et même de la confraternité de l'espèce humaine. Il rappelle l'exemple de Socrate qui disait qu'il était du monde à qui venait lui demander d'où il venait. Mais Socrate, on le sait bien, maniait l'ironie, il ne donnait pas de réponse univoque à une question massivement univoque, comme celle que l'on pose en demandant à quelqu'un d'où il vient. En répondant par une pirouette, il voulait sans doute suggérer à son interlocuteur que sa question, ce type de question, peut être incongrue, pour ne pas dire idiote (au sens étymologique, mais aussi au sens commun du mot!). ce qu'il voulait ébranler par sa réponse ironique, c'est l'identité de deux questions tout à fait distinctes pour lui, philosophe, mais pas pour la plupart des hommes: d'où venez-vous? et qui êtes-vous? C'est pour cela qu'il répond à la deuxième question dans les termes de la première. L'origine n'est pas l'équivalent de l'essence ou de l'identité. Voilà la confusion caractéristique de tous les particularismes, de toutes les conceptions partitives de l'humanité, parfaitement (parce qu'ironiquement) mise en évidence par la formule de Socrate, reprise par Montaigne. C'est le dogme de l'appartenance de l'homme à la terre, à son terroir, à sa patrie ou nation, à sa culture: sorte de naturalisation de l'homme dont la nature est celle d'un végétal et non d'un être pensant, i.e. d'un être capable par la seule force de la pensée de s'élever à l'universel, non pas comme par une contemplation mystique ou ekstatique, mais par le pouvoir, qui est le plus propre de la pensée, de faire varier dans des configurations perceptives nouvelles les mêmes choses, de les perspectiver, i.e. de les relativiser, de faire mutatis mutandis sur les hommes et les choses données dans la perception ce que les mathématiciens font sur des figures: dégager leur essence, l'invariant seul constitutif de leur essence. « Je suis du monde » n'est donc pas une déclaration d'extraterrestre ; c'est le rappel laconique de la distinction entre la contingence de l'origine et la nécessité de l'essence. Il ne s'agit nullement de nier la citoyenneté effective pour une imaginaire, mais de la maintenir sur son plan et de rappeler l'existence de cet autre plan, de cette idée- limite qu'est le monde. Si la cité et le monde étaient sur le

même plan, comme dans le faux universalisme, la revendication d'être citoyen du monde (sous-entendu: et de rien d'autre) s'exposerait à la raillerie de Hegel à l'égard de celui qui s'obstinerait à vouloir « du fruit » et non des pommes, des raisins ou des bananes!

Inversement, le véritable universalisme, celui dont Socrate, Epictète, Marc-Aurèle, Montaigne, Descartes, Kant, Husserl, ont découvert les fondements philosophiques, ne demande pas la négation des choses particulières et la réunion de tous les hommes, abstraitement considérés, dans un même ensemble appelé monde. Au contraire, même, car, au moins dans un premier temps, le monde est synonyme de diversité, d'irréductible diversité ; c'est le théâtre du changement: coutumes, opinions, modes de vie, physionomie... Ailleurs ce n'est pas comme ici. La notion ou l'idée d'étranger passe alors d'un statut substantiel (comme dans l'ontologie parménidienne telle que Platon la rapporte) à un statut relationnel. Aucun homme n'est, par essence pour ainsi dire, un étranger. Le monde n'est pas divisé en deux classes: celle, peu nombreuse, composée par les siens, et l'autre, celle des étrangers. A l'inverse des conceptions obscurantistes encore très présentes de notre temps (cf. C. Schmitt), le monde n'est pas originairement divisé en deux: amis/ennemis ; proches/étrangers ; civilisés/barbares. Bien avant la révolution copernicienne il est clair que le monde n'est pas un ensemble hiérarchisé de lieux, mais l'unité sous laquelle est comprise une infinité de lieux ou de points, dont chacun peut être pris pour le référentiel de tous les autres. Par conséquent, la conscience de la diversité irréductible des cités humaines dans le monde s'accompagne de la perception de l'équivalence des repères. Différence d'un côté, symétrie de l'autre: ces deux pôles forment l'idée de monde. Le vieux terme de citoyen peut alors être repris (explicitement ou implicitement) mais quelque peu modifié par rapport à sa signification antique. L'idée n'est pas celle d'une parenté entre les hommes du fait de leur insertion commune dans un monde gouverné par les Dieux, mais plutôt celle d'une égalité fondée non pas tant sur la nature des hommes que sur la réversibilité de la relation de l'un par rapport à l'autre. Le monde n'est pas la cité de toutes les cités, la grande cité, il est plutôt l'espace commun des différentes cités, le point de vue depuis lequel il est possible de se représenter la diversité des cités non pas comme l'émiettement de l'unité (procession de l'Un), mais comme une unité d'un autre ordre qu'ontologique car elle consiste dans l'unité des rapports entre les uns et les autres. On pourrait l'exprimer ainsi: ce que l'un est par rapport à l'autre, l'autre l'est aussi par rapport à lui. Et c'est en se faisant autre que soi-même que chacun acquiert la capacité de s'apercevoir lui-même. Etre citoyen du monde, c'est pouvoir se déplacer jusqu'à ce

qu'on puisse s'apercevoir, soi-même et les siens, comme si on était un autre. L'objectivité (à laquelle doit parvenir celui qui prétend être un citoyen du monde) n'est pas une pure et simple annulation de la subjectivité de celui qui juge, de la sienne propre comme de celle de son milieu ; c'est un état positif de l'esprit, un effort pour se représenter du dehors une situation, ou des façons de vivre. Comme l'a dit Descartes, il faut tâcher d'être « spectateur plutôt qu'acteur dans toutes les comédies qui s'y [le monde] jouent »<sup>2</sup>. Un spectateur éprouve des passions, et même des passions vives et fortes ; mais, du fait de sa position, il peut voir ce qui se déroule devant lui au lieu d'être aveuglé par son implication dans le cours de l'événement, la possibilité même de juger par lui-même lui ayant été retirée par la force des passions collectives. Sont des citoyens du monde ceux qui, dans les moments les plus sombres de l'histoire, ne se laissent pas complètement emporter par l'aveuglement collectif, et sont encore capables de se représenter, et pas seulement de vivre, le présent historique. On n'a pas besoin de parcourir le monde pour en être un citoyen, on peut même fort bien n'être jamais sorti de chez soi et être citoyen du monde, parce que c'est d'abord une affaire de volonté, de bonne volonté ou d'une disposition généreuse à l'égard de l'humanité. Elle consiste principalement à ne pas systématiquement préférer les « siens » aux autres », à pouvoir se voir soi-même comme si on était un autre, ou pratiquer un retour critique sur soi.

L'idée de monde n'est donc pas synonyme de totalité, ni même seulement d'ensemble, elle ne s'oppose donc pas à l'idée de cité ou d'état comme le général au local. Ce que l'idée de monde vient tempérer ou limiter c'est l'obnubilation de l'esprit par le « chez soi », l'enfermement communautaire qui, comme on le voit bien aujourd'hui, conduit inéluctablement à opposer les hommes entre eux par le jeu des identités collectives et des logiques d'appartenance. L'idée de monde n'empêche pas les hommes de se considérer eux-mêmes comme originaires d'un pays, d'une région, d'une ville, elle ne nous contraint nullement à nous séparer de ce qui peut constituer une part de nous-même, elle n'est pas exclusive d'autres liens d'appartenance ou d'association comme celui d'un homme avec son peuple ou sa société—elle permet seulement de se représenter son « ici » comme un « ailleurs » pour d'autres, et inversement, elle permet surtout de ne pas confondre le terme universel d'homme avec les termes particuliers et de considérer les identités collectives comme des variantes ou des variations possibles du terme universel d'homme. Certes, ni l'homme ni le fruit n'existent à l'état séparé ; mais c'est la dimension par laquelle

---

<sup>2</sup> *Discours de la Méthode*, 3<sup>ème</sup> partie, AT VI, p. 28.

prennent sens les multiples et diverses particularités. Sinon elles ne pourraient pas être comparées entre elles. Ici, pas plus que l'idée de monde n'est celle d'une réalité géographique, l'idée d'homme n'est celle d'une entité zoologique. Elle représente l'idée d'une communauté universelle: c'est l'idée que l'autre (l'étranger) est un autre homme, comme l'autre, mon prochain, est un alter ego. C'est à cette « liaison universelle » que fait référence Montaigne en déclarant qu'il estime tous les hommes ses « compatriotes »<sup>3</sup>. Voilà la seule idée valable du monde comme patrie commune à tous les hommes: le monde est cette absence de lieu particulier qui permet à ceux qui sont dans un lieu de ne pas s'y sentir enfermé comme dans un monde propre, incommunicable avec les autres. Donc si le monde est, comme je le disais en commençant, une idée théorique, on voit que c'est aussi une idée pratique qui donne aux hommes épars dans le monde le courage de s'opposer aux tyrannies locales et de se sentir solidaires des autres hommes que l'on n'a pas besoin de connaître en chair et en os pour se sentir a priori proches d'eux. Car le sentiment qui nous lie à l'universel humain n'est pas un sentiment aveugle, comme l'est celui qui nous lie à quelqu'un sans que l'on sache pourquoi (le fameux « je ne sais quoi »). Pour parler comme Kant, le sentiment de l'humanité partagée par tous les hommes n'est pas un sentiment qui nous affecte pathologiquement, mais il est éveillé par la représentation ou l'idée que l'homme ne s'incarne pas dans un type anthropologique, de même que le monde n'est pas borné à une région particulière et que l'ici et le là-bas sont essentiellement substituables l'un à l'autre. La force de cette idée (force qui en fait aussi un sentiment) tient à ce qu'elle est parfaitement claire, qu'elle est d'ordre intellectuel, ce qui ici ne signifie pas: non sensible (i.e. qui n'aurait pas l'immédiateté et la vivacité d'une impression sensible), mais: en accord parfait avec la nature de mon esprit. Je ne l'éprouve pas passivement, comme la présence des objets qui m'entourent, comme aussi mes dispositions intérieures du moment, mais activement et joyeusement (et donc fort en ce sens là) parce que je l'approuve en même temps que je l'éprouve. Amour de volonté, et non amour de concupiscence, dirait-on en s'inspirant de saint Thomas.

Si le sentiment de la communauté humaine que l'on éprouve n'était pas aussi une idée qui représente quelque chose, comment pourrions-nous percevoir des injustices à l'autre bout du monde et en être touché? On a beau chercher à nous persuader que *ejus regio, cujus religio*, que le droit naturel est une fiction, qu'il n'existe que des droits positifs, etc., on ne se résout pas à trouver normal, ou seulement que ce ne sont pas nos affaires,

---

<sup>3</sup> *Essais*, III, IX, éd. Pléiade, p. 950

que des hommes ou des peuples soient opprimés, exploités ou abrutis par des croyances absurdes et obscurantistes. Etre citoyen du monde, c'est se donner ce droit de regard sur tout ce qui, dans le monde, concerne l'homme en tant qu'homme. C'est penser qu'il n'existe pas de domaine réservé ou de juridictions purement locales. Le progrès immense accompli par la philosophie critique a consisté à dire qu'aucun savoir, aucune doctrine ne pouvait se soustraire à l'examen critique de la raison. Sur le plan pratique ou politique, on doit considérer comme un immense progrès le fait que l'on puisse demander des comptes aux hommes sur la façon dont ils traitent ceux qu'ils gouvernent. Cela constitue une extension de l'idée (ou du devoir) d'objectivité au champ des institutions et des pratiques humaines. En ce sens, une démocratie est le régime politique où les hommes sont éduqués dans le but de devenir, inséparablement, citoyens de leur pays et citoyens du monde. Peut-être même est-ce là le critère qui distingue la démocratie des autres régimes politiques. Démocratiques seraient les cités ou les états dans lesquels les citoyens se considèrent d'abord comme des être pensants, ayant le devoir de connaître tout ce qui peut l'être et d'exercer leur jugement libre, individuel, aussi bien sur ce qui se passe chez eux que sur ce qui leur parvient du monde. Il ne peut pas y avoir de démocratie s'il n'y a pas croyance partagée en la valeur universelle de la connaissance scientifique: non pas le culte de la science, qui est seulement l'une des multiples formes de l'aveuglement par l'objet, mais la recherche de la vérité, qui est la seule éthique qui s'oppose aussi bien aux fanatismes qu'aux relativismes parce qu'elle repose sur l'idée du caractère public des instruments de cette recherche: preuves, expériences, cohérence logique du raisonnement. Car la différence entre le privé et le public n'est pas de nature quantitative ou seulement numérique. Une activité, une pensée publiques se définissent bien comme communes à tous, ou universelles, par différence avec une activité, une pensée privées qui sont celles d'une partie seulement des hommes (citoyens d'un état, ou citoyens du monde). Mais le caractère commun ou partiel est propre à la nature de l'activité et de la pensée en question, il ne résulte pas de la considération du nombre de ceux qui en sont les sujets. Les croyances partagées par tout un peuple (pour autant qu'on puisse le savoir!) sont de nature privées, intersubjectives si l'on veut, mais avant tout et seulement subjectives, i.e. relevant de la seule adhésion du sujet (qui peut être en cela collectif). Inversement, parce que l'on n'a pas à adhérer à une théorie (au sens très large) mais à la connaître, à la discuter, à l'utiliser, elle est de nature publique, même si elle est le fait d'un seul homme (ce qu'elle est d'ailleurs toujours). Public et privé sont plutôt des dimensions ou même des directions de la pensée que des critères extérieurs

à elle, comme sont les critères numériques. Une pensée concerne tout le monde même si (ce qui est le cas le plus souvent) elle ne peut être connue ni comprise que par quelques uns: cela veut seulement dire qu'elle peut ou pourrait être un objet d'enseignement, qu'elle l'est par sa nature même, encore qu'elle ne puisse l'être en raison de sa difficulté, du peu de gens intéressés par ce type de question, etc. L'enseignement est vraiment la pièce maîtresse d'une organisation humaine démocratique. Mais il ne peut le rester et constituer ainsi le rempart de la liberté qu'à la condition d'être l'enseignement de savoirs véritables, ressortissants tous, quels que soient leurs objets, aux normes du vrai. Or les orientations pédagogiques de notre époque semblent aller résolument à contre-courant de l'éthique de la pensée, inséparablement vouée au vrai et à l'universel.

J'arrête là ces considérations, la question de l'école et celle de la différence entre le public et le privé n'entrant pas, comme telles, dans le sujet que je m'étais proposé de traiter<sup>4</sup>.

Au terme de cette réflexion, je dirai que le concept de citoyen du monde a un sens et une valeur tout à fait actuels, mais à condition de le vider de toute signification utopiste, de le détourner donc de toute représentation imaginative ou imaginaire de cette idée. Car le monde n'est pas une cité, et les hommes ne sont jamais que les citoyens d'un état ou d'une nation. C'est la fausse solution de l'utopie politique: un monde à l'image d'un état, des hommes qui y vivraient à la façon des citoyens dans un état. Ce n'est qu'un rêve, dont on finit par se réveiller brutalement, déçu et découragé de chercher autre chose. Car l'alternative n'est pas: cité mondiale ou guerre de tous contre tous. Et c'est alors que le concept de citoyen du monde peut nous être grandement utile pour penser ensemble la pluralité des cités (et donc la diversité des hommes) et l'unicité du monde (et donc l'identité humaine). Mais il faut souligner deux choses: 1) le monde n'est pas comme une cité, ni l'image (ou le schème) d'une cité, mais, comme on l'a dit, une idée- limite, un horizon, permettant à la fois de délimiter chaque cité par rapport aux autres, et de les rapporter les unes aux autres par l'idée d'espace commun unique. La fonction de l'idée de monde est donc de nature régulatrice ; c'est une idée qui doit rester une idée, ce qui veut dire qu'il ne faut pas chercher à la figurer imaginativement. 2) être citoyen du monde n'implique pas du tout de n'être le citoyen d'aucun pays ou état, d'être sans liens ni attachements particuliers (mieux vaut éviter le

---

<sup>4</sup> Sur ces questions, je ne peux que renvoyer le lecteur aux ouvrages récents et excellents de Denis Kambouchner (*Une école contre l'autre*, PUF, 2000) et d'Henri Pena-Ruiz (*L'école*, Flammarion ; *Qu'est-ce que la laïcité?* Gallimard, 2003).



terme d'enracinement) selon une alternative simpliste et fautive: le monde, c'est ma cité et rien d'autre / ma cité, ma seule cité c'est le monde. Une métaphore (comme l'expression de citoyen du monde) doit être comprise comme métaphore, sinon elle perd la signification qu'elle véhicule ainsi et non autrement. Il faut donc suivre une indication.

Ce que cette expression indique, c'est, de la part des hommes, une certaine disposition d'esprit à l'universalité, le souci d'autre chose que de soi et seulement soi. C'est ce souci qui nous empêche d'être aveugles à ce qui se passe chez nous (sans ce souci nous serions trop « collés » à notre monde propre) et qui nous donne la force de nous critiquer nous-mêmes, de ne pas nous laisser porter par la soi-disant volonté générale à laquelle Rousseau fait jouer le rôle dangereux d'un entendement commun à tous les citoyens. C'est ce souci qui nous permet aussi de percevoir ce qui se passe ailleurs que chez nous, avec l'idée que cet ailleurs ne constitue pas un autre monde que le nôtre et que nous avons le devoir de nous y intéresser, non pas (ou pas seulement) sur le mode du spectacle, comme nous y incitent les médias aujourd'hui, mais par la prise de conscience du lien invisible qui nous unit aux hommes en tant qu'hommes, par le renforcement en chacun du sentiment de fraternité, à l'opposé de la logique clanique qui scinde en deux l'humanité: les siens / les autres, les étrangers ; les amis / les ennemis ; les fidèles / les infidèles. Ce n'est pas l'impératif de l'amour (« aimez-vous les uns les autres »). Il s'agit de cultiver en chacun la disposition d'esprit plus partagée qu'on ne le croit à l'amitié et à la bienveillance pour les hommes: tel est le sens de l'universel qu'ignorent les animaux toujours liés à un milieu, un territoire, alors que l'homme, du fait de la pensée, du langage et des instruments qu'ils permettent, peut à la fois s'éloigner de ce qui est proche selon le lieu et se rapprocher de ce qui est lointain. Comme nous le disions au début, c'est la relation qui est essentielle et non le lieu, le local.

Une analogie fera peut-être mieux comprendre, pour finir, ce qu'il faut entendre dans l'expression « citoyen du monde » et pourquoi il importe, selon nous, d'en préserver l'héritage.

Le principe de l'analogie est que l'idée de monde joue dans l'ordre de l'espace le rôle que l'idée de l'avenir joue dans l'ordre du temps.

Bien que le monde ne soit pas une réalité spatiale (il n'est ni ici, ni là, et il n'est pas l'ensemble de tous les lieux, ce qui est purement formel), l'idée de monde a rapport à l'espace dont elle symbolise l'indéfini déroulement. C'est le contraire de l'idée de clôture. Si les Anciens se représentaient le monde clos, alors c'est un concept nouveau que les Modernes ont forgé avec l'idée d'un monde indéfini, plus proprement

appelé l'univers. C'est pourquoi le terme d'horizon s'impose à l'esprit quand on parle du monde dont l'étendue n'est pas celle d'une superficie mesurable, mais celle d'un espace qui s'engendre indéfiniment devant soi. Il suffit quelquefois d'ouvrir la porte de chez soi pour se trouver plongé au cœur du monde, ensemble de directions possibles. C'est pourquoi c'est autre chose d'avoir parcouru le monde, et autre chose d'en avoir l'idée présente en soi: diversité, variété d'un côté, immensité, point de fuite, horizon de l'autre. L'idée de monde se conçoit bien plus clairement qu'elle ne se laisse imaginer.

Formellement considérée, l'idée d'avenir symbolise l'indéfini écoulement du temps. L'avenir c'est ce que l'on a toujours devant soi quand on vit vraiment, au contraire de cette vie à peine humaine où le présent se succède indéfiniment à lui-même, où le présent seul remplit le temps, au lieu d'être traversé d'intentionnalités projectives ou futures. L'avenir pur (et non l'avenir comme reproduction simple du présent), non représentable par l'imagination qui ne fait que reproduire ce qui est ou a été, désigne donc, comme Lévinas l'a admirablement montré, la générosité ou la fécondité même du temps, comme le monde—l'idée de monde—désigne le recul et l'élargissement de l'horizon, l'in-défini. Le temps coule de l'avenir au présent, car c'est l'avenir qui est la source vive du temps, qui fait du présent un présent vivant, et non un présent sur-place. C'est pourquoi ne vivent pas dans le temps ceux que la maladie, la vieillesse, le désespoir clouent à un présent synonyme de pure répétition. L'idée de monde délocalise notre rapport aux lieux, comme l'idée d'avenir à la fois vide et remplit le temps présent et ne le laisse jamais en place. Cette analogie est formelle, car le manque de monde est aussi manque d'avenir, et réciproquement.

Le rapport de citoyenneté de l'homme au monde ne relève donc pas de la relation d'appartenance. Les stoïciens ont sans doute pensé ce rapport comme appartenance: le monde comme une vaste patrie. La philosophie moderne procède d'une autre pensée. Le monde n'est pas une patrie, mais un intervalle, une sorte de vide intercalaire, entre les demeures des hommes. C'est ce dans quoi on ne séjourne pas, mais qui permet de passer d'un domaine à un autre. La fonction de l'idée de monde est de détotaliser la localité, d'empêcher le local d'être un tout fermé sur soi. L'idée de monde signifie d'une certaine manière l'autre que soi, le non soi. Mais il est essentiel pour le soi de faire l'épreuve, et l'épreuve positive, de ce non soi, de ce qu'il n'est pas. Expérience limite là aussi, et limite de l'expérience, car, pris à la lettre, c'est un projet contradictoire. Mais justement l'expérience du non soi n'est pas comme le choc d'un corps avec un autre, elle se fait en même temps que se produit l'altération du soi, et c'est en cela

qu'elle est véritable. Ce n'est pas sur la grande scène de l'Histoire que les hommes deviennent citoyens du monde, c'est au contraire en restant en retrait de l'Histoire, et guidés par une philosophie qui n'est pas une philosophie de l'histoire, que les hommes en tant qu'êtres singuliers, en tant que personnes distinctes les unes des autres, entrent en relation et découvrent la force du lien naturel qui les unit, par delà les nations et, au besoin, contre elles.

\* \* \*

L'idée de monde que nous avons cherché à dégager joue-t-elle alors par rapport aux cités le rôle d'une « société ouverte » vis à vis des « sociétés closes »? Rappelons les définitions que Bergson en donne dans son dernier livre:

« La société close est celle dont les membres se tiennent entre eux, indifférents au reste des hommes, toujours prêts à attaquer ou à se défendre, astreints enfin à une attitude de combat. »

« La société ouverte est celle qui embrasserait en principe l'humanité entière »<sup>5</sup>.

Tels sont pour Bergson les deux types fondamentalement différents et même opposés de l'association, d'où résultent des formes d'obligations, des morales et des religions qui diffèrent par le principe même dont elles découlent, et pas seulement par les modalités de leurs applications. A juste titre, croyons-nous, Bergson récuse l'idée d'un passage continu de l'une à l'autre de ces sociétés, l'idée que l'on parviendrait à l'ouvert par un élargissement, un agrandissement indéfini du clos. Mais c'est la symétrie de ces deux formes qui nous paraît trompeuse, et donc l'idée qu'une société puisse, en tant que telle, être ouverte. L'ouverture nous semble consister dans l'interruption ou la suspension du social, au sein même des multiples formes d'association, plutôt que dans la formation d'un autre type de lien entre hommes qui auraient dépassé les antagonismes qui figent les rapports sociaux. Ce qui est vraiment ouvert, ou indéfini, c'est le monde en tant qu'il désigne une forme qui n'est justement pas celle d'une cité ou d'une société, mais celle d'un espace sans clôture ni bornes, symbole d'un recours

---

<sup>5</sup> BERGSON, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932, ch. IV, PUF, p.283 et 284, (*Œuvres*, éd. du centenaire, p. 1201 et 1202).

possible à un autre type de relation et d'existence pour chacun d'entre nous. Non pas une existence sociale mais une existence libre, où chacun existe à part de tous les autres: ensemble de singularités qui n'aspirent justement pas à faire un monde mais à former plutôt une anti-cité, i. e. ce vers quoi on se tourne quand la cité nous opprime, quand le délire ou la haine deviennent les choses les mieux partagées du monde et ne laissent pas à chacun la possibilité de se dégager de l'état communautaire et de penser par lui-même, d'être séparé. On parle de cité mondiale ou de citoyen du monde seulement de façon analogique. L'analogie n'est pas identité, au contraire, on l'emploie pour conserver ensemble l'identité et la différence, dans une même formule. Ce qu'il faut saisir c'est l'équilibre résultant de la limitation mutuelle de l'identité et de la différence. Le monde signifie ici le dépassement de la cité. Citoyen veut dire que l'homme relève d'un autre ordre que celui de sa cité, que la citoyenneté réelle n'empêche pas l'existence d'un autre lien de l'homme aux autres, mais justement d'un lien d'une autre nature que le lien social, un lien qui serait désocialisant, déliant, plutôt que générateur de devoirs et d'obligations. Ou bien il faut concevoir ces devoirs autrement que dans le cadre de la société: au sens où l'on parle du devoir d'humanité parce qu'il ne tient pas compte de l'identité sociale, religieuse ou autre de l'homme.

Ne faut-il pas se représenter le monde autrement que selon le schème d'une société, i.e. d'une association entre individus qui forment de ce fait un ensemble? Ce qui est gênant ici c'est l'impossibilité de se défaire du modèle social pour penser le rapport des hommes entre eux, alors même qu'ils sont ici hommes et non citoyens. L'universalité ne doit pas être conçue comme l'ensemble des communautés humaines, comme la communauté humaine. C'est plus un recours, une contre-force qu'une plus grande force que celles qui s'opposent à elle. Ce serait déjà plus de l'ordre de la raison qui s'oppose aux passions que de l'ordre d'une cité mondiale, fusion des cités particulières. Rappeler aux hommes (qui veulent bien entendre, qui ont été aussi éduqués pour pouvoir entendre cela) que leur nation, origine, etc., n'est pas la substance de leur être, mais une propriété contingente qui aurait pu être différente. Ils auraient pu parler une autre langue, suivre d'autres coutumes, croire en d'autres choses. Ce n'est pas inséparable d'eux-mêmes, il n'est pas inconcevable qu'ils eussent pu être différents de ce qu'ils sont. C'est tout. Voilà le « contenu » de l'idée d'universalité. Ce n'est pas un contenu comme un autre, seulement plus grand ou plus étendu que les autres. C'est plutôt ce qui limite le contenu des idées par lesquelles on se conçoit soi-même. Il n'est pas utile de penser la relation homme / universel (ou monde) comme un « appel », un signe fait pour qu'on s'engage dans

une autre direction<sup>6</sup>, sur le modèle de la conversion. Bergson associe ouverture et mystique: du coup la société ouverte est encore plus une société que celles qui restent fermées! Dans son esprit, « ouverte » veut seulement dire: plus grande, et même exerçant une attraction plus forte parce que provenant de plus haut, d'une source spirituelle. Alors que l'universel, d'un point de vue seulement rationnel et humain (et non spirituel et mystique), veut dire que la société n'est pas tout, (que la société n'est pas Dieu, contrairement à la célèbre formule de Durkheim), que les citoyens ne sont pas essentiellement citoyens, que l'humanité partagée par les hommes ne constitue pas une communauté d'ordre supérieur. Sa forme, si toutefois ce terme convient ici, est celle d'une anti-communauté.

Un lien dans la dispersion et dans la multiplicité indéfinie.

Une solidarité pour maintenir l'indépendance de chacun vis à vis des autres, et non pour constituer quelque chose qui va ensuite les surplomber, les agréger, les reconduire à la société.

Mais, dira-t-on, cela ne revient-il pas à concevoir le monde, l'universel comme une sorte d'état de nature? Et pourquoi faudrait-il se l'interdire? Si par état de nature on entend, non pas la guerre de tous contre tous, mais la dimension par laquelle les hommes échappent à l'existence sociale en ce qu'elle a de plus déterminable et différenciateur et peuvent alors se représenter leur être comme identique en dépit de ce qui les distingue, exemplifiant chacun pour son propre compte une même nature humaine, il n'y a aucune raison de se priver de cette précieuse notion, instrument théorique de mise en question de la légitimité du pouvoir politique au début des temps modernes, aujourd'hui index de relations métapolitiques entre les individus. L'idée que nous sommes tous citoyens du monde peut alors présenter un autre sens que celui de l'appartenance à une même cité, car le monde n'est pas la figure de la cité, il désigne l'état de dispersion naturelle des hommes, l'indépendance des uns par rapport aux autres, mais aussi et surtout il représente la possibilité pour les uns de porter secours aux autres sans compter sur les institutions, les états, etc., mais seulement sur les forces de chacun. C'est seulement ramenée à un contenu élémentaire que l'idée de l'humanité peut aujourd'hui avoir un sens fort, c'est dans la relation anonyme de l'un à l'autre qu'on la trouve, dans les formes les plus communes de l'entraide, du soutien, du secours moral et

---

6 « Mais les grandes figures morales qui ont marqué dans l'histoire se donnent la main par-dessus les siècles, par-dessus nos cités humaines: ensemble elles composent une cité divine où elles nous invitent à entrer. Nous pouvons ne pas entendre distinctement leur voix ; l'appel n'en est pas moins lancé ; quelque chose y répond au fond de notre âme: de la société réelle dont nous sommes nous nous transportons par la pensée à la société idéale », op. cité, p. 67.

matériel. Aujourd'hui, dissipées les illusions de l'Histoire, l'humanité (ou le monde) est sous la responsabilité de chacun et consiste d'abord dans la bonne volonté de chacun à l'égard des autres, dans l'idée que chacun a à mettre du sien pour que le monde garde un sens qui ne soit pas seulement cosmologique mais humain: l'ensemble des lieux où je sais trouver des hommes, en cas de besoin en quelque sorte. Ce n'est pas dans le catalogue de ses œuvres et de ses hauts-faits que l'humanité réside d'abord, mais dans le geste quotidien de la main tendue ou d'un sourire bienveillant, dans la récréation de l'élémentaire plus que dans la poursuite de fins lointaines.

Recebido 07/2006  
Aprovado: 10/2006

# **A CONCEPÇÃO NORMATIVA DE PESSOA E SOCIEDADE EM KANT E RAWLS: UMA INTERPRETAÇÃO SEMÂNTICO-TRANSCENDENTAL<sup>1</sup>**

Nythamar de Oliveira  
PUCRS

**Abstract:** The article seeks to show how John Rawls's normative conception of person and society entails a transcendental-semantic transformation of the so-called Kantian interpretation of justice as fairness. Both Kant and Rawls conceive of the ideal of personality (Persönlichkeit) according to a normative model of correlation between a level of transcendental justification and an institutional-empirical level where is actually realized the conjugation of freedom and equality presupposed by the principles of justice. Although refusing the Kantian dualism and its supposedly comprehensive liberalism and moral autonomy, distinguished from a political autonomy, Rawls remains faithful to the model of transcendental arguments of Kant's critical philosophy, especially as these are reformulated in terms of their implicit semantic perspectivism, beyond traditional, metaphysical readings.

**Keywords:** constructivism, normativity, perspectivism, person, society, transcendental semantics.

**Resumo:** Trata-se de mostrar em que sentido a concepção normativa de pessoa e sociedade em John Rawls pressupõe uma transformação semântico-transcendental da chamada interpretação kantiana da teoria da justiça como equidade (justice as fairness). Tanto Kant quanto Rawls concebem o ideal de personalidade (Persönlichkeit) segundo um modelo normativo de correlação entre um nível de fundamentação transcendental da autonomia e um nível empírico-institucional onde se realiza efetivamente a conjugação da liberdade e da igualdade pressuposta pelos princípios de justiça. Embora rejeite o dualismo kantiano e suas supostas concepções de um liberalismo abrangente (comprehensive liberalism) e uma autonomia moral diferenciada da autonomia política, Rawls permanece fiel ao modelo de argumentação transcendental da filosofia crítica de Kant, sobretudo quando reformulado nos termos de seu implícito perspectivismo semântico, para além das leituras metafísicas tradicionais.

**Palavras-Chave:** construtivismo, normatividade, perspectivismo, pessoa, semanticca transcendental, sociedade.

---

<sup>1</sup> Uma primeira versão deste trabalho foi apresentada em 18 de novembro de 2005 no Congresso Internacional "Pessoa e Sociedade", em Braga, Portugal, com apoio da PUCRS e do CNPq.

1. Segundo John Rawls, “uma vez plenamente articulada, qualquer concepção de justiça exprime uma concepção de pessoa, das relações entre pessoas e da estrutura geral e fins da cooperação social.”<sup>2</sup> Neste ensaio, proponho-me mostrar em que sentido a correlação rawlsiana entre concepções-modelo normativas de pessoa e sociedade se inspira na filosofia crítica de Kant, ao mesmo tempo em que opera uma transformação semântico-transcendental da concepção de natureza humana e sua idéia correlata de sociabilidade enquanto doutrina abrangente. Segundo Rawls, uma tal concepção normativa de pessoa e sociedade é essencialmente política e não metafísica, na medida em que não recorre a uma teoria da verdade ou a um modelo de fundamentação epistêmica para dar conta da realidade, do ser enquanto ser (metafísica geral ou ontologia) ou do ser do ente em domínios específicos, por exemplo, da antropologia ou psicologia filosóficas. Ora, autores como Thomas Pogge e Paul Guyer têm argumentado de maneira convincente sobre o liberalismo kantiano enquanto liberalismo político, no sentido rawlsiano, contraposto ao de um liberalismo enquanto doutrina abrangente.<sup>3</sup> De resto, creio ser possível encontrar uma estreita aproximação entre os modelos de liberalismo advogados por Kant e Rawls precisamente em torno de suas respectivas formulações da correlação entre pessoa e sociedade, inseparável da correlação entre universalizabilidade e humanidade como fim em si. Assim, a concepção normativa de pessoa em Rawls procura se diferenciar, por um lado, do próprio conceito kantiano de personalidade que o inspirou e, por outro lado, das concepções de natureza humana como as encontramos na ciência natural e na teoria social.<sup>4</sup> Rawls reconhece que o conceito de persona tem sido historicamente ligado ao de sociedade, onde o cidadão desempenha um papel social ao assumir vários direitos e deveres. É neste sentido que Rawls repetidamente lembra que seu ponto de partida intuitivo é de conceber “a sociedade como um sistema equitativo de cooperação entre pessoas livres e iguais”.(CP p.

---

<sup>2</sup> RAWLS, J., “A Kantian Conception of Equality” (1975), in *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman, Harvard University Press, 2001, p. 254. Doravante abreviado CP. Outras abreviaturas das obras de J. Rawls: TJ = *A Theory of Justice* (1971), PL = *Political Liberalism* (1983), LP = *The Law of Peoples* (1999).

<sup>3</sup> Cf. POGGE, T., “Kant’s Theory of Justice”, *Kant-Studien* 79 (1988): 407-433; “Is Kant’s *Rechtslehre* a Comprehensive Liberalism?”, in M. Timmons (ed.) *Kant’s Metaphysics of Morals: Interpretative Essays*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 133-158; GUYER, P., “Life, Liberty and Property: Rawls and the Reconstruction of Kant’s Political Philosophy”, in D. Hüning and B. Tuschling, (eds), *Recht, Staat und Völkerrecht bei Immanuel Kant*. Berlin: Duncker & Humblot, 1998, p. 273-292.

<sup>4</sup> Cf. RAWLS, J., “Justice as Fairness: Political not Metaphysical” (1985), in *Collected Papers*, p. 397 n. 15.



396) Todo o desenvolvimento de uma teoria da justiça enquanto equidade (justice as fairness) pressupõe, com efeito, a correlação normativa entre pessoa e sociedade, através dos três pontos de vista (partes na posição original, cidadãos na sociedade bem-ordenada e “nós” que emitimos juízos morais e normativos para uma sociedade justa) inerentes aos três dispositivos procedimentais de representação (posição original, sociedade bem-ordenada e cultura política pública definida pelo equilíbrio reflexivo entre uma teoria ideal e uma teoria não-ideal da sociedade).<sup>5</sup> Embora a concepção especificamente política de pessoa que Rawls pretende resgatar tenha sido estendida a outros domínios da filosofia e até mesmo confundida com outras concepções metafísicas, creio que uma reavaliação da chamada “interpretação kantiana” pode contribuir para uma abordagem construtivista da filosofia política analítica. A hipótese de trabalho que permeia a passagem da “doutrina abrangente” da justiça como equidade em TJ em direção a uma concepção política de justiça em PL e LP consiste em sustentar que uma tal concepção normativa de pessoa modela a concepção normativa de sociedade, na medida em que a sociedade também modela as pessoas que a compõem, para além dos tradicionais modelos de individualismo (ou atomismo) metodológico e holismo (ou coletivismo), segundo o construtivismo político que Rawls contrapõe ao construtivismo moral kantiano. O nosso ponto de partida para tal leitura reconstrutiva pode ser localizado na famosa seção 40 da TJ onde Rawls explicitamente alude aos “eus noumênicos” (noumenal selves) enquanto seres racionais livres e iguais que agem como partes na posição original quando da escolha dos princípios de justiça para uma sociedade bem-ordenada. Todavia, é sobretudo a partir dos escritos nos anos 80, particularmente das Dewey Lectures sobre o construtivismo kantiano, que Rawls desenvolve sua teoria normativa da pessoa, de forma a responder a críticas dos comunitaristas. Uma das críticas mais contundentes, formulada por Michael Sandel<sup>6</sup>, como o próprio Rawls reconheceu, diz respeito à sua concepção normativa de pessoa: se fosse tomada como ser noumênico, no sentido kantiano, como efetivamente esperar que levasse a cabo as transformações institucionais imbricadas nos dois princípios? Por outro lado, outros críticos viam na concepção híbrida de Rawls uma fraqueza precisamente em não assumir o seu kantismo plenamente, por exemplo, na própria idéia de racionalidade prática. Se para alguns Rawls peca pelo seu kantismo, como bem observou

---

<sup>5</sup> Cf. “Kantian Constructivism in Moral Theory” (1980), in *Collected Papers*, p. 320-321.

<sup>6</sup> SANDEL, M., *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press, 1982

Kenneth Baynes, para outros ele não é suficientemente kantiano.<sup>7</sup> Enquanto libertarianos e neoliberais questionam qualquer papel interventor do Estado na economia, socialistas e comunitaristas acusam a teoria rawlsiana de favorecer o status quo e de não viabilizar suas aspirações igualitaristas por desconhecer a natureza humana, socialmente condicionada e movida por interesses de classe. Neste sentido, sua concepção normativa de pessoa é decisiva para melhor entendermos o que está em jogo na sua proposta original de radicalizar a democracia liberal pelo procedimentalismo de suas instituições, de forma que uma concepção pública de justiça possa ser efetivamente reconhecida por todos os cidadãos.

2. Uma pessoa é, segundo uma definição ampla e genérica, um ser humano vivo. Ainda de uma maneira geral, associamos a uma tal definição de pessoa a capacidade consciente de auto-identificar-se (consciência de si, auto-identidade) e de estabelecer e buscar a realização de fins através de meios (raciocínio, projeto de vida, finalidade, autonomia). Um ser racional moral é, neste sentido, responsável pelos seus próprios atos. Foi sobretudo a partir da filosofia prática de Immanuel Kant que o pensamento moderno inaugurou um novo paradigma de subjetividade, capaz de articular a consciência de si com a racionalidade e a subordinação sistemática de meios a fins. Ainda na *Crítica da Razão Pura* (1781), Kant define a personalidade (*Persönlichkeit*) como identidade da substância intelectual na formulação de uma solução ao paralogismo da razão pura quando pensamos o problema da unidade da alma, solução esta que nos remete inevitavelmente a um uso prático da razão pura para pensarmos a liberdade e a possibilidade de ações morais. O dualismo kantiano busca articular o âmbito da natureza com a liberdade e independência (*Freiheit und Unabhängigkeit*) de seu mecanismo que somente a pessoa humana pode experienciar enquanto ser racional. A pessoa é definida, precisamente, como fim em si, único fim objetivo capaz de valor intrínseco (GMS III 53).<sup>8</sup> Para Kant, assim como para Rawls, a chave de leitura da pessoa humana reside em sua peculiar capacidade de racionalidade (*Rationalität, Verstand*) e razão prática (*Vernunft*) ou razoabilidade (*Vernünftigkeit*), na medida em que sua dignidade irreduzível impede que os fins justifiquem os meios ou que a humanidade seja apenas tomada como meio e não sempre também como fim. As pessoas são livres na medida em que são todas igualmente livres e, portanto, idealmente

---

<sup>7</sup> BAYNES, K., *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, Habermas*. SUNY Press, 1992.

<sup>8</sup> Estou me servindo das abreviaturas das obras de Kant GMS, KpV e MdS para aludir, respectivamente, à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, à *Crítica da Razão Prática* e à *Metafísica dos Costumes*.

iguais. A idéia relacional de reciprocidade, explicitada por Kant em KpV III, assim como os conceitos correlatos de auto-estima, auto-respeito e dignidade humana, nos remetem diretamente à concepção kantiana de lei moral, concebida através do imperativo categórico, sendo a concepção de humanidade como fim em si inseparável do princípio de universalizabilidade e de auto-legislação em um reino de fins. Assim como a Grundlegung permite um contraste entre perspectivas heterônomas e autônomas para a concepção clássica de natureza humana, Kant recusa as propostas teológicas, teleológicas e perfeccionistas para estabelecer e fundamentar o princípio supremo da moralidade na autonomia na medida em que a própria idéia de liberdade desvela uma concepção de humanidade pela capacidade de se determinar os seus próprios fins, tendo valor objetivo no ideal mesmo de personalidade, enquanto capacidade de se dar leis que determinam todo valor objetivo.<sup>9</sup> Assim, é possível notar uma universalizabilidade inerente à formulação da lei moral no imperativo categórico e à concepção igualitarista de pessoas morais e livres num Estado democrático de direito, como sugere Rawls, à luz da filosofia política kantiana. Na medida em que todos os seres humanos são iguais em sua dignidade, eles devem ser igualmente livres e devem poder reivindicar os mesmos direitos humanos fundamentais: a universalizabilidade significa, neste sentido, uma tese de correlação entre liberdade e igualdade, em termos procedimentais.<sup>10</sup> Ademais, Kersting argumenta que assim como a concepção kantiana da humanidade encontra-se em sua filosofia prática (moral, direito e política) e não em sua antropologia pragmática, assim também a aproximação entre humanidade e dignidade, já formulada na Grundlegung, é corroborada na Tugendlehre (por ex., MdS IV 428f., 433) de forma a elucidar a função normativa do ideal de personalidade, muitas vezes erroneamente associado a um projeto utópico perfeccionista. Com efeito, nas palavras de Kersting, “Menschheit, Würde und Persönlichkeit stehen in einem engen begrifflichen Verweisungszusammenhang und werden von Kant auch häufig synonym gebraucht.”<sup>11</sup> Ao definir a ação justa segundo a lei universal (MdS VI 230), não se trata tanto, para Kant, de derivar algo quanto de pressupor a idéia de liberdade comum a ambas perspectivas da moral e do direito.<sup>12</sup> Assim, podemos revisitar a formulação do princípio

<sup>9</sup> Cf. WOOD, A., *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, 1999, p. 158.

<sup>10</sup> Cf. do Autor, “Teoria Ideal e Teoria Não-Ideal: Rawls entre Platão e Kant,” in *Ética e Justiça*, ed. Ricardo di Napoli et al., Santa Maria: Editora da UFSM, 2003, p. 95-116.

<sup>11</sup> KERSTING, W., *Wohlgeordnete Freiheit*. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie. Berlin: Walter de Gruyter, 1984, p. 203 n. 199.

<sup>12</sup> Cf. GUYER, P., “Kant's Deductions of the Principles of Right,” in M. Timmons, *op. cit.*, p. 23-64.

fundamental do direito (ou da justiça) como um complemento normativo da Grundformel expressa na Grundlegung, capaz de autorizar a coação externa. (MdS VI 232) A articulação da Grundformel ou Universalisierungsformel e da Zweck-an-sich-Formel na Grundlegung encontra, com efeito, sua plena força procedimental na Rechtslehre, precisamente por causa da realização efetiva da terceira fórmula do reino dos fins (Reich der Zwecke) através da codificação jurídica e da aplicação social e política de sua normatividade pelas instituições vigentes.<sup>13</sup>

3. A concepção normativa de pessoa em Rawls acompanha a elaboração de uma teoria política da justiça, ao longo de seus escritos mas sobretudo na sua trilogia, em função de três idéias diretrizes, a saber, a “posição original”, a “sociedade bem-ordenada” e o “equilíbrio reflexivo”, dispositivos procedimentais que servem para articular a realidade social empírica com modelos teóricos e seus experimentos de pensamento (thought experiments). A posição original (original position) é a situação hipotética na qual as partes contratantes (representando pessoas racionais e morais, isto é, livres e iguais) escolhem, sob um “véu de ignorância” (veil of ignorance), os princípios de justiça que devem governar a “estrutura básica da sociedade” (basic structure of society). Esta, por sua vez, traduz o modo pelo qual as instituições sociais, econômicas e políticas (constituição política, economia, sistema jurídico, formas de propriedade) se estruturam sistemicamente para atribuir direitos e deveres aos cidadãos, determinando suas possíveis formas de vida (projetos e metas individuais, idéias do bem, senso de justiça). A sociedade bem-ordenada (well-ordered society) é aquela que é efetivamente regulada por uma concepção política e pública de justiça, na qual cada indivíduo aceita --e sabe que todos os seus concidadãos também aceitam-- os mesmos princípios de justiça e, portanto, os termos eqüitativos da cooperação social, assim como as suas instituições políticas, sociais e econômicas, que são por todos publicamente reconhecidas como justas. Rawls admite ser este um conceito extremamente abstrato e idealizado. Por isso mesmo, recorre à idéia do “equilíbrio reflexivo” a fim de calibrar a cultura política, o ethos social e o modus vivendi de uma sociedade concreta com esse ideal normativo, que inclusive modela também a concepção de pessoa moral, capaz de um senso (comum) de justiça e de uma concepção (particular) de bem. O equilíbrio reflexivo (reflective equilibrium) é um método adaptado por Rawls da epistemologia analítica para a argumentação moral com o intuito de estabelecer uma coerência

---

<sup>13</sup> Cf. PATON, H. J., *Der kategorische Imperativ*, Berlin, 1967.

entre os juízos ponderados sobre casos particulares e o conjunto de princípios éticos comuns e seus pressupostos teóricos (como num dispositivo procedimental que engendra regras para a ação moral). A articulação entre o que é comum e o que é particular, na interpretação kantiana da justiça como equidade elaborada por Rawls, segue a própria primazia do justo sobre o bem, assim como da razoabilidade (da razão pública) sobre a racionalidade (de projetos particulares na busca da realização de um bem ou de bens particulares, como fins a serem atingidos por meios). Esse tipo de procedimento é essencialmente pragmático, na medida em que evita questões meta-éticas da teoria moral, isto é, não procura resolver os problemas de fundamentação da moral, como nos modelos metafísicos tradicionais, mas apenas apresenta argumentos razoavelmente defensáveis. Rawls assume, deste modo, que os membros de uma sociedade bem-ordenada são, eles mesmos, pessoas morais livres e iguais:

“Eles [os membros] são pessoas morais na medida em que, uma vez alcançada a idade da razão, cada um tem e vê os outros como tendo um senso realizado de justiça; e este sentimento informa a sua conduta para a maior parte do tempo. Que eles sejam iguais é expresso pela suposição que cada um deles tem e se vêem mutuamente como possuindo um direito ao respeito igual e consideração em determinar os princípios pelos quais os arranjos básicos da sociedade devem ser regulados. Finalmente, exprimimos o fato de serem livres ao estipular que cada um deles tem e se vêem mutuamente como possuindo propósitos fundamentais e interesses de ordem superior (uma concepção do seu bem) em nome dos quais é legítimo fazer reivindicações mútuas quanto ao desígnio de suas instituições. Ao mesmo tempo, enquanto pessoas livres eles não pensam de si mesmos como inevitavelmente vinculados, ou como idênticos com, a busca de qualquer arranjo particular de interesses fundamentais que eles possam ter num momento qualquer; pelo contrário, eles se concebem a si mesmos como capazes de revisar e alterar esses fins terminais e dão prioridade à preservação da sua liberdade neste sentido.”<sup>14</sup>

Creio ser possível mostrar que muitos dos mal-entendidos acerca da teoria rawlsiana decorrem da confusão entre os níveis idealizados (notavelmente na posição original e na sociedade bem-ordenada) e o nível não-idealizado (cultura política numa democracia liberal constitucional) em que a concepção normativa de pessoa modela e se deixa modelar pela concepção de sociedade, em constante equilíbrio reflexivo. É nesse sentido

---

<sup>14</sup> “Kantian Conception of Equality”, *art. cit.*, CP p. 257.

que Rawls pode assumir que a sociedade bem-ordenada é estável com relação à sua concepção de justiça, i.e. na medida em “que instituições sociais engendram um sentido efetivo sustentável de justiça. Ao considerar a sociedade como uma preocupação vigente, os seus membros adquirem à medida em que crescem uma adesão à concepção pública e tal compromisso freqüentemente supera as tentações e desgastes da vida social”.<sup>15</sup> Segundo Rawls, a idéia de igualdade é correlata à própria concepção de justiça, como se pode inferir da sua leitura de Kant nas “circunstâncias da justiça”, onde há uma escassez moderada, i.e., embora a cooperação social seja produtiva e mutuamente vantajosa, o ganho de uma pessoa ou grupos não implica necessariamente a perda de outrem, os recursos naturais e o desenvolvimento tecnológico são tais que os frutos de esforços conjuntos ficam aquém das reivindicações que as pessoas fazem. Assim, os conflitos decorrentes das reivindicações das pessoas, manifestos em suas convicções religiosas, filosóficas e morais concorrentes e muitas vezes opostas e até mesmo incompatíveis, requerem um conjunto de princípios procedimentais para arbitrar entre arranjos sociais, de forma a atribuir direitos e deveres na estrutura básica da sociedade e especificar a maneira pela qual as instituições devem influenciar a distribuição geral dos retornos da cooperação social. Nas palavras do próprio Rawls, “Aceitar os princípios que representam uma concepção de justiça equivale a aceitar um ideal de pessoa; e ao agir a partir destes princípios, nós realizamos um tal ideal. Começamos, então, com uma tentativa de descrever o tipo de pessoa que nós podíamos ser e a forma de sociedade na qual nós gostaríamos de viver e de formar nossos interesses e caráter. Chegamos deste modo à noção de uma sociedade bem-ordenada.”<sup>16</sup> Trata-se, com efeito, de reinterpretar a idéia kantiana de um reino de fins concebida como uma sociedade humana sob circunstâncias de justiça. Assim, os membros de uma sociedade bem-ordenada são livres e iguais na medida em que a liberdade e a igualdade são a todos procedimentalmente asseguradas.

4. Em contraste com a concepção kantiana do eu transcendental (entre uma psicologia racionalista e uma psicologia empírica), onde nenhuma concepção da pessoa é pressuposta a não ser a do eu cognoscente que obtém conhecimento intuitivo dos primeiros princípios morais, o construtivismo político sustenta uma concepção correlata complexa da

---

<sup>15</sup> *Ibidem.*

<sup>16</sup> *Idem*, p. 258.

pessoa e da sociedade (entendidas como “entes racionais com capacidade moral --senso de justiça e senso de uma concepção do bem” e “sistema equitativo de cooperação social de uma geração à seguinte”) que se modelam mutuamente. Enquanto o construtivismo moral de Kant reivindica pretensões de validade como uma “doutrina abrangente” (“comprehensive moral view”), o construtivismo político de Rawls apenas representa um modelo teórico capaz de estabelecer um consenso mínimo necessário para que diferentes doutrinas morais, filosóficas e religiosas possam coexistir numa sociedade democrático-liberal, numa concepção razoável de pluralismo. Assim, Rawls procura diferenciar seu conceito de autonomia política do conceito kantiano de autonomia moral. Enquanto este desempenha um papel regulador, viabilizando a autoconstituição de valores morais e políticos pelos princípios da razão prática, aquele apenas representa a ordem de valores políticos baseados em princípios da razão prática e inseparáveis de concepções políticas da sociedade e da pessoa. Segundo Rawls, sua concepção de autonomia política traduz uma “autonomia doutrinária”, a ser diferenciada da “autonomia constitutiva” de Kant --onde a ordem moral é constituída pela atividade da razão prática. Assim como Kant, Rawls mantém que os princípios da razão prática originam-se na consciência moral; ao contrário de Kant, concepções metafísicas --tais como o idealismo transcendental-- não desempenham nenhum papel de fundamentação, segundo Rawls, no estabelecimento de concepções básicas de personalidade (faculdades de um senso de justiça e de concepções do bem) e sociedade (associação de pessoas em cooperação social equitativa). Por isso mesmo Rawls poderá falar de uma concepção normativa de pessoa e de sociedade, em substituição ao ideal kantiano de personalidade fundamentado em sua metafísica prática. Enquanto a filosofia de Kant pode ser tomada como uma apologia da racionalidade (coerência e unidade da razão nos seus usos teórico e prático, tese dos dois mundos opondo e compatibilizando natureza e liberdade), a teoria da justiça como equidade apenas desvela o fundamento público da justificação em questões de justiça política dado o fato de pluralismo razoável. Rawls serve-se, assim, da representação procedimental do imperativo categórico kantiano (requisitos da razão prática pura na formulação de máximas racionais universalizáveis) a fim de mostrar como as concepções de cidadania e de uma sociedade bem ordenada são implícitos ou modelados pelo procedimento construtivista. Portanto, a forma do procedimento e suas características mais específicas são derivadas dessas concepções tomadas como suas bases, i.e. a concepção de pessoas livres e iguais, racionais e razoáveis, é espelhada no procedimento construtivista. Decerto, a suposta

superação dos “dualismos kantianos” evocados por Rawls pode ser facilmente colocada em xeque pela própria “interpretação kantiana” que Rawls nos oferece, sobretudo quando tomada como uma forma de perspectivismo transcendental ou de semântica transcendental, como veremos a seguir. De resto, nos três volumes de sua trilogia, Rawls recorre a uma engenhosa contraposição e complementação entre o que denomina de “teoria ideal” da justiça e uma “teoria não-ideal”, visando articular o trabalho meta-teórico dos procedimentos formais da moral deontológica, de inspiração kantiana, com o seu correlato substantivo normativo: a fim de problematizar a sociedade como ela é, deve-se partir de uma análise teórica (hipotética), qual seja, a de como ela deveria ser, de forma a ser caracterizada como uma sociedade justa. No nível da teoria ideal, encontra-se propriamente a sua idéia de um igualitarismo liberal, através dos conceitos da “posição original” e da “sociedade bem-ordenada”. A teoria não-ideal procura demonstrar a exequibilidade da justiça como equidade, na medida em que a cultura política, movimentos sociais e reformas constitucionais viabilizam, pelo “equilíbrio reflexivo”, uma aproximação cada vez maior dos ideais de justiça, liberdade e igualdade propostos. Rawls procura esquivar-se assim do positivismo jurídico, de um lado, e das definições materiais da justiça (do jusnaturalismo clássico), de outro. Este modelo procedimental, formal, de articulação entre regras (procedimentos) e práticas (instituições) caracteriza todo o desenvolvimento do trabalho conceitual da obra de John Rawls, inclusive quando parece aproximar-se de versões mais empíricas e comunitaristas da teoria política. É assim que o Liberalismo Político procura dar conta da questão do self, do indivíduo abstrato, dentro do contexto de um pluralismo razoável, em uma democracia constitucional, revisitando também a questão da estabilidade em uma sociedade bem-ordenada. Observa-se aqui uma inversão na ordem da exposição da justiça como equidade, na medida em que se parte da concepção normativa de pessoa em direção à sociedade bem-ordenada e à posição original para a aplicação dos princípios de justiça através de reformas constitucionais, plebiscitos, assembléia legislativa e revisão judicial. A maior distância com relação ao livro de 1971 é, portanto, no sentido de não mais tomar a sua teoria da justiça como uma concepção filosófica (no caso, uma doutrina moral liberal), mas em sua especificidade política, partindo não mais da posição original mas da perspectiva da cultura política pública, onde se viabiliza o consenso sobreposto (overlapping consensus). Para todos os efeitos, Rawls mantém o seu procedimentalismo puro, em oposição ao procedimentalismo perfeito (Aristóteles) e ao procedimentalismo imperfeito (tribunais e cortes de justiça), de forma a



reformular as três perspectivas dos dispositivos procedimentais de representação articulando teoria ideal e teoria não-ideal.

5. Foi neste sentido heurístico de argumentação moral que Rawls encontrou no construtivismo kantiano uma terceira via entre concepções teleológicas (éticas das virtudes e utilitarismos) e intuicionistas da moral. Outrossim, ao explorar os argumentos centrais do construtivismo, este se mostra uma defensável elucidação dos fundamentos normativos da crítica social, cuja justificação é “em última análise reflexiva ou recorrente, no sentido de não se poder mais apelar para alguma instância além da idéia do que pode ser racional e consensualmente aceito por pessoas livres e iguais”.<sup>17</sup> Mesmo quando parece aquiescer a uma forma de retratação teórica, Rawls acaba por retrabalhar um conceito originário ou a sua primeira versão em TJ a fim de aprofundar as teses centrais de sua teoria da justiça. Por exemplo, em PL Rawls indica, sem rodeios, que o maior problema de TJ residia na inconsistência entre o relato da estabilidade (parte III, em part. § 76, o problema da estabilidade relativa) e o restante da sua obra prima. Em outros termos, a questão de articular uma sociedade bem-ordenada, tomada como ideal regulador de uma sociedade que busca promover o seu bem-estar pela concepção pública da justiça, com a noção básica de “associação de cooperação social”. Apesar das cuidadosas observações em TJ § 79 sobre a união social, a questão da sociabilidade é ainda assim problemática na concepção de uma sociedade hipotética e estrategicamente idealizada de forma que cada cidadão aceita e sabe que todos os outros aceitam os mesmos princípios de justiça, satisfeitos pelas instituições básicas sociais.(TJ § 69) Segundo a construção teórico-conceitual da posição original em TJ, os dois princípios são os únicos a serem efetivamente escolhidos para a realização da sociedade tout court, i.e., para tornar o estado de sociedade civil viável. O problema, como Rawls o reformula em PL, é de manter esta teoria como alternativa não-utilitarista e não-intuicionista de uma teoria crítica da sociedade democrático-liberal. Embora tenha havido uma importante mudança de ênfase na passagem de uma obra a outra, entre as que compõem a sua trilogia, creio ser possível argumentar que a concepção normativa de pessoa perpassa tais desenvolvimentos. Assim, lemos em TJ: “Justiça como equidade (justice as fairness)”, segundo Rawls, “é uma teoria da justiça e entre suas premissas estão os fatos elementares sobre as pessoas e seu lugar na natureza”.(TJ 257) Na Introdução à Edição em Paperback (brochura, 1996) de PL, Rawls

---

<sup>17</sup> BAYNES, K., *op. cit.*, p. 2.

explica que a “justiça como equidade” exposta em TJ deve sempre ser entendida como uma doutrina abrangente (“comprehensive doctrine”) em oposição a uma concepção política (“political conception”) da justiça, na medida em que esta se restringe a instituições políticas, sociais e econômicas da democracia constitucional moderna enquanto que aquela se aplica a todos os sujeitos e a todas as formas de vida (PL xxxviii; cf. PL § 2) Ora, mesmo em sua formulação original (TJ § 2) Rawls foi meticuloso na delimitação do sujeito da justiça como equidade, explicitamente definido como “a estrutura básica da sociedade” (the basic structure of society), i.e. “o modo pelo qual as principais instituições sociais distribuem direitos e deveres fundamentais e determinam a divisão de vantagens decorrentes da cooperação social”. As instituições em questão, segundo Rawls, são a constituição política e os principais ordenamentos econômicos e sociais.(TJ 7) Portanto, quando o “segundo Rawls” (ou o “Rawls tardio”, “the later Rawls”) de PL chega a distinguir uma doutrina abrangente de uma concepção política da justiça, o que está em jogo ainda é a mesma teoria da justiça de suas formulações originais, aprofundada e reformulada de modo a dissipar mal-entendidos. Neste caso, trata-se da especificidade do político com relação ao moral, a saber, que uma doutrina abrangente da justiça como equidade não teria sido suficientemente meticulosa no seu intento político, ao nível mesmo de sua fundamentação. Assim, as duas características decisivas para diferenciar uma concepção política de uma doutrina moral abrangente serão encontradas, segundo Rawls, na apresentação da primeira como uma visão independente (freestanding view) e na sua expressão em termos de uma cultura política pública de uma sociedade democrática.(PL 12s.) Como vemos, este trabalho conceitual em torno da correlação entre moral e política acompanha todo o itinerário de fundamentação de uma teoria da justiça, que nos leva da apropriação rawlsiana de Kant em TJ à sua crítica ao construtivismo moral em PL. Embora pareça afastar-se deliberadamente do tema kantiano do “fato da razão” (Faktum der Vernunft), enquanto artifício não-demonstrável da segunda Crítica, em direção a uma releitura da razão prática humana nos escritos posteriores de Kant --notavelmente na MdS e escritos políticos--- tratava-se, acima de tudo, de dar conta da tensão entre autonomia e heteronomia na “insociável sociabilidade” (ungesellige Geselligkeit) que caracteriza a natureza humana, de resto, também refletido na sugestão de traduzir “vernünftig” como “reasonable” e “rational” para contrastar o uso propriamente prático-moral com o uso pragmático-instrumental na subordinação de meios a fins inerentes à pessoa humana. A fim de evitar uma formulação fundacionalista, Rawls concebe a posição original “como uma interpretação procedimental

da concepção kantiana de autonomia e do imperativo categórico”(TJ § 40) com a importante ressalva de que “a escolha da pessoa como um eu noumênico” seja tomada como uma escolha “coletiva”.(TJ 257) Rawls contrasta, deste modo, a razoabilidade e racionalidade dos cidadãos (nas suas duas faculdades morais enquanto pessoas) com a racionalidade das partes (na escolha racional). Apesar de não ser explicitamente desenvolvidas em TJ, esta distinção entre o razoável (reasonable) e o racional (rational), de inspiração kantiana, é pressuposta em várias passagens, notavelmente na prioridade da justiça sobre o bem. Se em TJ a posição original representa o ponto de vista a partir do qual os eus noumênicos olham o mundo (TJ § 40), as reformulações em PL respondem à pergunta inicial: quais são os princípios para efetivar a liberdade e a igualdade inerentes a um sistema eqüitativo de cooperação entre cidadãos livres e iguais? Em que condições se dá o contrato social? Somente assim pode-se entender a natureza procedimental da TJ, em particular, a pressuposição do véu de ignorância (veil of ignorance) na posição original enquanto dispositivo de representação (device of representation), de forma a abstrair-se de contingências do mundo social. E é neste ponto tão decisivo para a formulação de sua teoria que John Rawls mais se aproxima de Kant. Rawls chega a enfatizar que o véu de ignorância é denso (thick) e não transparente (thin), de forma a viabilizar o consenso justaposto (overlapping consensus) exigido pelo pluralismo razoável de sociedades democráticas hodiernas. Neste sentido, como bem observou Carlos Thiebaut, “a contribuição de Rawls resulta contratualista na medida em que a teoria do contrato seja uma teoria kantiana”. O neocontratualismo rawlsiano coincide precisamente com a sua apropriação do construtivismo kantiano, na auto-regulação recorrente de uma cooperação social entre pessoas livres e iguais. Portanto, na medida em que direitos, valores e normas politicamente objetivados numa Constituição são reivindicados através de práticas cotidianas intersubjetivas (pelo voto, por reformas constitucionais, por atos de desobediência civil, pelo exercício pleno da cidadania) as aparentes defasagens entre os ideais reguladores de uma situação hipotética (situação original, sociedade bem-ordenada, os dois princípios da justiça) e nossas experiências concretas de existência social são gradativamente corrigidas de forma a “consolidar” (“to entrench”) o processo democrático-constitucional.<sup>18</sup> O equilíbrio reflexivo (tanto no sentido restrito dos princípios morais e

---

<sup>18</sup> THIEBAUT, C., “As Racionalidades do Contrato Social: Kant e Rawls”, in Paulo Krischke (org.), *O Contrato Social, Ontem e Hoje*. São Paulo: Cortez, 1993, p. 284. Sobre “Entrenchment of Rights” em Rawls, cf. PL 234-238. Traduzo “entrench” por “consolidar” no sentido de “estabelecer firmemente”

juízos particulares quanto no sentido amplo da natureza humana e suas formas de vida sociais) sempre nos remete ao processo de construção de uma sociedade bem-ordenada, de forma a nos integrar com a interminável tarefa de recorrer à posição original enquanto dispositivo procedimental representação. Muitas das críticas levantadas por utilitaristas e comunitaristas contra a teoria rawlsiana da justiça parecem convergir quanto aos problemas correlatos de manter, por um lado, a prioridade kantiana do direito/justo (Recht) sobre o bem --ou a primazia do princípio universalizável da justiça sobre o princípio de utilidade -- e uma concepção-modelo da pessoa numa cultura política dada, por outro lado. Embora o primeiro problema seja abordado em TJ enquanto que o segundo seja apenas formulado em PL, me parece que eles na verdade se complementam e são essenciais para uma correta compreensão da teoria construtivista de Rawls em sua dupla investida contra o utilitarismo e o intuicionismo em ambos os textos. Assim, o construtivismo político de Rawls pode ser melhor avaliado e compreendido nos termos próprios de sua abordagem de uma teoria da justiça, particularmente, à luz de sua apropriação crítica do construtivismo moral de Kant. Uma das grandes pretensões da teoria rawlsiana -e, na minha opinião, um de seus maiores méritos-- é prover-nos com uma concepção ético-política dos fundamentos normativos da vida social. A teoria da justiça pode ser vista, portanto, como um procedimento universalizável de construção capaz de dar conta da sociabilidade humana em sociedades democráticas regidas por uma constituição, onde reivindicações de liberdades básicas e de participação equitativa na vida social permitem a convivência pluralista de diversas doutrinas religiosas, filosóficas e morais. Assim, o conceito de justiça desempenha para a filosofia prática um papel de fundamentação ou justificativa (Begründung) análogo ao do conceito de verdade para uma teoria do conhecimento (TJ 3). Segundo Rawls, “uma concepção da justiça caracteriza nossa sensibilidade moral quando os juízos cotidianos que emitimos estão em acordo com os seus princípios”. (TJ 46) Os dois princípios fundamentais (o Equal Liberty Principle e o Difference/Fair Equality Principle) a serem escolhidos para a realização da justiça como equidade, assim como os dispositivos da original position e do reflective equilibrium, se inserem neste contexto preciso de fundamentação--de inspiração kantiana--, na medida em que devem ser tomados como regras formais-procedurais capazes de estabelecer critérios normativos e de determinar resultados equitativos. Assim como o senso de

---

(como em “customs entrenched by tradition”, “entrenched clauses in a constitution, i.e. which can be changed only by a special procedure”).

gramaticalidade é pressuposto em práticas cotidianas no uso da língua materna e a faculdade racional é pressuposta na concepção de juízos e pensamentos, o senso de justiça e a faculdade de concepção do bem são inerentes a uma concepção de pessoas morais, livres e iguais, vivendo numa sociedade democrática. “Justiça como equidade”, segundo Rawls, “procura desvelar as idéias fundamentais (latentes no senso comum) de liberdade e igualdade, de cooperação social ideal e da pessoa”.(KC 520) Mais tarde, em sua reformulação da “Idéia de Razão Pública”, incluída em seu Direito dos Povos, Rawls pode asserir acerca das pessoas razoáveis que compõem a sociedade democrática constitucional:

“Primeiro, estão prontas a oferecer termos justos de cooperação entre iguais e aquiescem a esses termos se os outros também o fazem, mesmo que seja vantajoso não fazê-lo; segundo, as pessoas reconhecem e aceitam as conseqüências dos ônus de julgamento, o que leva à idéia de tolerância razoável em uma sociedade democrática. Finalmente, chegamos à idéia de lei legítima, que os cidadãos compreendem que se aplica à estrutura geral da autoridade política.”(p. 232) A idéia de uma democracia deliberativa e participativa pressupõe, decerto, uma concepção normativa de pessoa e sociedade, na medida em que os processos de aprendizagem das regras do jogo democrático nos ensinam a sermos pessoas que valorizam a dignidade e a alteridade.

6. Gostaria de concluir com uma breve elucidação da concepção normativa de pessoa enquanto transformação semântico-transcendental da idéia kantiana de humanidade e personalidade. A idéia de liberdade se contrapõe por princípio a toda determinação ou condicionamento social, cultural ou empírico, e por isso deve ser tomado em seu sentido formal ou procedimental. Como Ludwig observou, “a principle of determination that is not a causal principle of nature has to be a formal one.”<sup>19</sup> O universalismo formal, longe de ser uma limitação kantiana, não exclui a realização efetiva de fins e de bens particulares almejados por comunidades e tradições diversas, mas antes os viabiliza desde que satisfaçam os critérios universalizáveis de uma humanidade irreduzível. Em última análise, gostaria de concluir com a tríplice observação, proposta por Walter Schweidler, de que (1) a dignidade humana é relacional e não uma propriedade (*Würde ist Verhältnis, keine Eigenschaft*), (2) a dignidade humana é uma condição, um estado, e não um merecimento (*Würde ist ein Status, kein Verdienst*), e (3) a

---

<sup>19</sup> LUDWIG, B., “Whence Public Right? The Role of Theoretical and Practical Reasoning in Kant’s *Doctrine of Right*” in M. Timmons, *op. cit.*, p. 168.

dignidade humana é apenas percebida como dever e não como um privilégio (Würde ist nur als Verpflichtung, nicht als Privileg wahrnehmbar). A dignidade humana pertence, portanto, ao projeto inacabado de tornarmo-nos verdadeiramente humanos, de forma que a sua tarefa (Aufgabe) seja ao mesmo tempo uma demanda (Forderung) e uma realização (Erfüllung).<sup>20</sup> Tal concepção traduz precisamente a tese central do perspectivismo semântico-transcendental, que poderia ser provisoriamente formulada nos seguintes termos: as relações possíveis de se articular entre a ontologia social e a subjetividade inerentes a uma concepção semântica correlacionando “pessoa” e “sociedade” nos remetem a três perspectivas epistêmicas ou paradigmas defensáveis quanto à relação entre teoria e práxis, sem serem exaustivas nem excludentes quanto aos outros dois paradigmas, mas inevitavelmente pressupondo uma correlação entre ontologia, subjetividade e linguagem. Os três paradigmas em questão poderiam ser respectivamente denominados de paradigma ontológico, paradigma da subjetividade e paradigma da linguagem, na medida em que buscam fundamentar a relação entre pessoa e sociedade em três modelos diferenciados do juspositivismo, jusnaturalismo e semântica jurídica. O perspectivismo semântico-transcendental se propõe, portanto, a reformular a problemática da articulação entre ontologia, subjetividade e linguagem sem pressupor nenhuma relação fundamental entre sujeito e objeto da pessoa e seus direitos enquanto ser social, de forma a questionar as soluções propostas pelos expoentes do debate contemporâneo entre universalismo e comunitarismo, mais especificamente as posições conhecidas como liberais, procedimentais, positivistas e cosmopolitas. Trata-se, ademais, de uma concepção semântico-transcendental de filosofia do significado que lança mão das transformações semióticas da filosofia transcendental e da semântica analítica, sem incorrer, todavia, num tipo de idealismo, psicologismo, logicismo ou positivismo lógico, e sem sucumbir aos reducionismos decorrentes da polarização entre filosofia analítica e filosofia continental. A hipótese de trabalho do perspectivismo semântico-transcendental é de operar um retorno pós-hermenêutico a Kant, numa reapropriação analítica de sua semântica transcendental, tal como tem sido desenvolvida pelas pesquisas de Zeljko Loparic, à luz das contribuições seminais de autores como Husserl, Wittgenstein e Heidegger, e mais recentemente, Friedrich Kaulbach (perspectivismo transcendental em Kant) e Thomas Pogge (rapprochement entre os construtivismos de Kant e

---

<sup>20</sup> SCHWEIDLER, W., *Das Unantastbare. Beiträge zur Philosophie der Menschenrechte*. Münster: LIT, 2001, p. 11-19.

Rawls). Assim, o intuito de uma leitura hermenêutico-semântica consiste, precisamente, em não fundar ou não fundamentar (no sentido fenomenológico husserliano de fundieren) o significado da pessoa em alguma suposta essência humana, na medida em que, por um lado, a transformação ontológico-hermenêutica da interpretação heideggeriana culmina na desconstrução da metafísica e em particular da antropologia filosófica, e por outro lado, a guinada lingüístico-analítica desta mesma transformação termina por favorecer não apenas uma pragmática discursiva para a defesa de tais direitos mas ainda um certo perspectivismo semântico-transcendental. De acordo com Loparic, há na primeira Crítica de Kant uma semântica transcendental segundo a qual de “nenhum conceito da razão, teórica ou prática, pode ser exibido um exemplo adequado. Nenhum deles pode ser apresentado (dargestellt) em algum domínio de dados sensíveis fornecido pela intuição.”<sup>21</sup> Segundo Loparic, “juízos e conceitos a priori possíveis são ditos terem realidade objetiva, teórica, se eles forem teóricos, e prática, se forem práticos. A possibilidade ou realidade objetiva dos primeiros é assegurada pela dabilidade de objetos; a dos segundos, pela exequibilidade de ações. A dabilidade é assunto da teoria kantiana da experiência possível; a exequibilidade, da antropologia moral ou pragmática.” Cabe portanto à semântica transcendental explicitar “as condições da validade objetiva de juízos e conceitos a priori”.<sup>22</sup> O que denomino aqui de perspectivismo semântico-transcendental consiste em manter a dabilidade do sentido do mundo das instituições ou da ontologia social (Sinnggebenheit) com a exequibilidade do agir significativo no mundo vivido por pessoas (Realisierbarkeit) enquanto perspectivas correlatas de uma mesma “pessoa humana”, que faute de mieux, tem sido caracterizado como “natureza humana”, Menschenwesen ou menschliche Dasein. Seguindo Friedrich Kaulbach em sua caracterização da fundamentação moral kantiana como a de um perspectivismo transcendental,<sup>23</sup> creio ser possível através da releitura de Rawls tornar defensável sua correlação entre pessoa e sociedade, mantendo, por um lado, a correlação kantiana entre universalizabilidade e dignidade humana, e por

<sup>21</sup> Cf. BECKENKAMP, J., “Zeljko Loparic: a semântica transcendental de Kant”, *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Série 3, v. 11, n. 3, 2001, p. 153-168.

<sup>22</sup> LOPARIC, Z., *A semântica transcendental de Kant*. 2.ed. Campinas: CLE, 2002; “O Problema Fundamental da Semântica Jurídica de Kant”, in Smith, P. J. e Wrigley, M. B. (orgs.), *O filósofo e a sua história. Uma homenagem a Oswaldo Porchat*. Campinas: CLE, 2003. pp. 477-520.

<sup>23</sup> Cf. KAULBACH, F., *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode* (Würzburg, 1982); “Perspektivismus und Rechtsprinzip in Kants Kritik der reinen Vernunft”, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 10 (1985): 21-35; *Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. “Werkinterpretationen”. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.

outro lado, a referência constante a contextos socioculturais de tradições comunitárias, compatibilizando a complexa coexistência de formas de vida diferenciadas, conflitantes e co-constitutivas de normas procedimentais. O sentido e o significado (Sinn und Bedeutung) da correlação entre pessoa e sociedade se encontram neste meio co-constitutivo das perspectivas de quem teoriza, age e se submete. Propõe-se deste modo uma releitura semântico-transcendental de forma a contemplar as contribuições universalistas e comunitaristas, visando uma articulação defensável entre as reivindicações concretas de liberdade, igualdade e solidariedade, através da transformação histórico-social das condições materiais da humanidade em sua autodeterminação pelo reconhecimento mútuo. Mesmo que não se busque reformular em termos kantianos ou rawlsianos os problemas clássicos de uma antropologia filosófica ou de uma filosofia da história, seria desejável revisitar o perspectivismo inerente ao construtivismo desses dois pensadores políticos de forma a explicitar, para além da oposição entre realismo e anti-realismo, a guinada semântico-transcendental operada pelas suas respectivas transformações críticas do pensamento metafísico.

Email: nythamar@yahoo.com

Recebido 07/2006

Aprovado: 10/2006



# A ÉTICA NO ÂMBITO PRÁTICO EM WITTGENSTEIN

Denis Coitinho Silveira  
Universidade Federal de Pelotas

**Abstract:** The aim of the article is to show like Wittgenstein it inserts again the ethics to the practical scope, analyzing the general characteristics of his conception of the ethics and language from the *A Lecture on Ethics* and *Tractatus Logico-Philosophicus* (5.62-6.45), in the which establishes a distinction between relative and absolute judgments and identifies the impossibility of deduction of the normative judgments of the descriptive judgments.

**Keywords:** Wittgenstein, metaethics, descriptive judgments, normative judgments.

**Resumo:** O objetivo deste artigo é mostrar como Wittgenstein reinsere a ética ao âmbito prático, analisando as características gerais de sua concepção de ética em sua relação com a linguagem a partir dos textos *A Lecture on Ethics* e *Tractatus Logico-Philosophicus* (5.62-6.45), nos quais estabelece uma distinção entre juízos de valor relativos e absolutos e identifica a impossibilidade de dedução dos juízos normativos dos juízos descritivos, o que implica: negativamente, que a ética não é uma ciência, pois não pode dizer proposições com sentido veritativo e positivamente, que pode mostrar através de pseuproposições o que se deve fazer, a partir de um procedimento em primeira pessoa do singular para o juízo moral.

**Palavras-chave:** Wittgenstein, meta-ética, juízos descritivos, juízos normativos.

## Introdução

Penso ser importante analisar qual é a concepção da Ética apresentada por Wittgenstein em *A Lecture on Ethics* (Conferência sobre Ética) e no *Tractatus Logico-Philosophicus*, a partir de um distanciamento em relação ao posicionamento do positivismo lógico, considerando a possibilidade de estabelecimento do critério moral a partir do seu uso, visando a superação tanto do platonismo de regras quanto do ceticismo de regras a partir da identificação que a Ética não é uma ciência, não é teórica por não visar a verdade, mas que tem sua preocupação com a ação por visar o que é bom, isto é, com a vida boa.

Em Wittgenstein, a filosofia é tomada como a doutrina da forma lógica das proposições científicas e investiga também as condições de

possibilidade de qualquer linguagem. Assim, a filosofia não é uma doutrina, pois não constrói proposições que descrevem um estado de coisas, mas é uma atividade de depuração da linguagem. Seu ponto essencial é estabelecer os limites do dizível, fazer a distinção entre o dizer e o mostrar, sendo as proposições filosóficas contra-sensos por tentarem dizer o que só pode ser mostrado. Esta crítica serve para evitar as construções metafísicas, mostrando que são contra-sensos. O que não significa afirmar que as construções metafísicas são infantis e sem valor, como consideradas pelo positivo lógico do Círculo de Viena (Schlick e Ayer) ou mesmo por Moore e Russel. Wittgenstein não compartilha desta tese e sua delimitação sobre o dizer e mostrar não encobre a intenção de afirmar que aquilo que somente pode ser mostrado não possui importância. Pelo contrário, o que realmente importa é sobre o que se deve guardar silêncio ou que se deve falar, e isto significa mostrar sem pretensão e sentido veritativo.

A questão de fundo é uma crítica radical à filosofia através da distinção do que pode ser dito do que somente pode ser mostrado. Esta parece ser a tese central do *Tractatus*, isto é, ver o que pode ser expresso por proposições e o que não pode ser dito proposicionalmente, mas somente mostrado. Isso significa pensar que o juízo factual diz (descreve) sobre um estado de coisas, descreve realidades, mas não pode dizer sobre o valor, pois seu âmbito é o mundo que significa a totalidade dos fatos. Nesta esfera, há a representação do mundo, dizendo como é o mundo. Aqui a estrutura essencial da proposição corresponde a estrutura essencial do mundo, sendo que a proposição é bipolar, isto é, pode ser verdadeira ou falsa caso o dito corresponda ou não com um estado de coisas. Esta é a esfera das ciências. Por outro lado, há o sujeito volitivo, que é o limite do mundo e sua condição de possibilidade. Seu âmbito não é o dos fatos mas o dos valores (éticos e estéticos), que é a esfera do ético e do místico. Não é possível dizer proposicionalmente sobre o que é valoroso e isso implica em apontar que os juízos éticos não são proposicionais, pois os juízos morais não são bipolares. Pode-se ter pseudoproposições éticas que mostram o que deve ser feito ou não, tendo-se um fazer que, pelo exemplo, mostra a importância da responsabilização da ação do sujeito.

Essa compreensão de filosofia é importante para se compreender o que é a ética, já que é parte da filosofia. A Ética não é uma doutrina moral particular que estabelece um conjunto de regras e não pode conduzir os homens ao bem. Não é sua tarefa estabelecer uma teoria normativa como um mero conjunto de regras, pois não pode ensinar. A Ética deve analisar a natureza dos juízos morais, pois é uma investigação geral sobre o bom (ou valorativo). Os limites do que pode se dito tem utilidade para a ética tanto

negativa quanto positivamente. Negativamente, aponta que a ética não pode dizer, não podendo ser uma ciência que estabelece um conjunto de regras morais que enuncia juízos de valor relativos como absolutos. Positivamente, compreende que a ética pode mostrar o que deve ser feito e isto implica pensar no sujeito a partir do solipsismo transcendental, para pensar na formulação do juízo ético em primeira pessoa do singular, em que a legitimação do juízo moral é a dada pelo sujeito ao aceitar a norma, em que o critério é pensado a partir de seu uso, não mais em razão de uma fundamentação última.

### **1) Distinção entre o Dizer e o Mostrar no Tractatus: juízo de fato e juízo ético**

Wittgenstein faz no *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP)<sup>1</sup> uma crítica radical da metafísica através da análise do discurso. O projeto é fazer a crítica lógica das pretensões da metafísica que afirma que o que pode ser dito é o que pode ser representado proposicionalmente e implica saber o que pode ser pensado. Por isso, seu ponto de partida é definir a essência da proposição e a partir daí extrair conseqüências ontológicas, isto é, quer definir o espaço lógico do que pode ser dito. Define a fórmula geral da proposição e extrai até as últimas conseqüências da tese da bipolaridade da proposição, sendo a proposição bipolar por poder ser verdadeira se o dito corresponde com o que é e poder ser falsa se o que é dito não corresponde ao que é (como em Aristóteles, a proposição é verdadeira se diz que é do que é e diz que não é do que não é)<sup>2</sup>. As conseqüências são: 1) só há enunciado se existe escolha e a proposição representa o fato possível contingente e só o que é logicamente contingente é o que pode ser representado proposicionalmente; 2) assim, não pode haver proposições lógicas, ou proposições em filosofia; 3) o fato é o que pode ser representado proposicionalmente.

O que está sendo afirmado é que existe uma independência do sentido que é anterior à verdade da proposição, pois, em primeiro lugar, a proposição tem que ter sentido para que o enunciado seja verdadeiro ou

---

<sup>1</sup> WITTGENSTEIN, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1961. Cotejo a tradução de Luiz Henrique Lopes dos Santos (Edição Bilingüe). 3. ed. São Paulo: Edusp, 2001.

<sup>2</sup> Em *Peri Hermeneias (De Interpretatione)*, 17b28-18b4, Aristóteles procura resolver o paradoxo do falso, em que não seria possível uma proposição falsa, pois o erro seria o não-ser e o não-ser impensável e indizível, da mesma forma que Platão no *Soffista*, através da tese da bipolaridade da proposição (verdadeira ou falsa), sendo verdadeira a proposição que diz o que é do que é e falsa a proposição que diz o que é do que não é.

falso, e isso significa que o sentido é anterior à verdade, o que confirma uma tese do perspectivismo, ao dizer que nenhuma condição de sentido pode ser condição de verdade. Isso significa afirmar a identidade entre o mundo e a representação proposicional do mundo como uma relação essencial: o que se pode pensar e dizer é o que está circunscrito ao espaço lógico do mundo, sendo o espaço lógico o conjunto de fatos possíveis e mundo a variação possível do que é inalterável logicamente<sup>3</sup>. Pensamento e realidade compartilham da mesma essência: a essência da proposição é igual a essência do mundo, por isso os limites da linguagem são os limites do mundo (TLP, 5.4711). Para a proposição ter sentido, é necessário que haja o mundo. Se o sentido de uma proposição dependesse da verdade de outra e não existissem elementos que por definição são simples, teríamos um regresso ad infinitum e a análise lógica não teria término. Se existem proposições com sentido, existem elementos, ou seja, nomes e seus correlatos ontológicos que são objetos (conceito formal de objeto). Implica considerar que toda demonstração se faz a partir de indemonstráveis<sup>4</sup>. Uma crença na análise infinita, que não chegasse a proposições elementares e a nomes simples eliminaria a possibilidade de sentido e, assim, a verdade ou falsidade da proposição. Temos então os limites do que pode ser dito: 1) que os nomes simples tenham referência; 2) que estejam combinados proposicionalmente; 3) que a forma dessa combinação (forma lógica) seja idêntica à da realidade para poder ser verdadeira ou falsa; 4) que através de operações lógicas se possa obter outras proposições<sup>5</sup>.

## **II) A Ética não é uma Ciência: distinção entre juízos de valor relativos e absolutos**

Qual o papel para a Ética se ela não pode ser uma ciência que enuncia proposições, que não estabelece uma doutrina de regras morais com caráter normativo, pois as regras morais não são bipolares, pois não podem

---

<sup>3</sup> J. A. Giannotti, em *Apresentação do Mundo*, aponta para distinção entre a representação e a apresentação, sendo a representação o que configura uma situação e a apresentação o que garante que os elementos dessa representação possuam realidade, quer dizer, "presentam os conteúdos da mesma situação" (GIANNOTTI, 1995, p. 23).

<sup>4</sup> Ver o seminal ensaio introdutório ao *Tractatus* feito por Luiz Henrique dos Santos, intitulado "A Essência da Proposição e a Essência do Mundo", in WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2001, p. 11-112.

<sup>5</sup> É dessa maneira que Darlei Dall'Agnol apresenta os limites do dizível em Wittgenstein em sua obra *Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*, 3. ed, Florianópolis: Ed. UFSC; São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005, p. 37, em que apresenta um diálogo entre Russel e Wittgenstein a respeito dos problemas e relação entre ética e linguagem.

ser verdadeiras ou falsas. Por outro lado, a Ética é o que trata dos juízos de dever absolutos e este valor não pode ser encontrado no mundo no meio dos fatos. Esse é o desafio que Wittgenstein se propõe responder em sua *A Lecture on Ethics* (LE) de 1930<sup>6</sup>, abordando os limites e possibilidades da Ética. Visando uma melhor compreensão, utilizarei os aforismos 5.62 – 6.45 do TLP, que também tratam sobre âmbito do Ético (do que é valioso absolutamente) e do Místico.

Inicialmente, Wittgenstein reconhece a importância geral da Ética, considerando o tema mais relevante do que uma conferência sobre lógica ou, ainda, sobre divulgação científica que satisfizesse a curiosidade superficial dos ouvintes sobre as descobertas científicas (LE, p. 04). Partindo da definição de Moore, no *Principia Ethica*<sup>7</sup>, diz que a Ética é a investigação geral sobre o que é bom, e amplia sua significação incluindo todo o valioso (o que realmente importa, o significado da vida, o que faz com que a vida mereça ser vivida, a maneira correta de viver), o que significa dizer que ela trata do que possui valor para o homem.

Em primeiro lugar, distingue dois usos dessas expressões valorativas, o sentido trivial ou relativo e o sentido absoluto ou ético. O juízo de valor relativo, uso relativo de “bom”, satisfaz um certo padrão determinado, como quando se diz “esta é uma boa cadeira” ou “este é um bom pianista”. Isso significa que a palavra “cadeira” serve para um propósito predeterminado e a palavra “bom” significa somente que satisfaz um certo padrão que já está determinado. Usadas de forma relativa, essas expressões valorativas não apresentam dificuldades, pois apenas descrevem um estado de coisas e reconhecem a existência desse estado de coisas. O juízo ético, por outro lado, tem uma pretensão absoluta e não relativa, quando, por exemplo, se diz que alguém “deve se comportar melhor”, significando “não mentir”. A diferença é que um juízo relativo é um mero enunciado de fatos e, portanto, pode ser expresso de tal forma que perca toda a aparência de juízo de valor, pois é apenas descritivo<sup>8</sup>. “Bom” no sentido relativo é como pensar o bom com relação a uma escala, a uma medida que está fixada. Nesse sentido,

---

<sup>6</sup> WITTGENSTEIN, L. “A Lecture on Ethics”. *The Philosophical Review*, vol. LXXIV, n. 1, 1965, p. 3-12.

<sup>7</sup> Moore define a Ética como uma investigação geral do que é bom e mau, com uma inflexão em direção à teoria, isto é, à cientificidade da investigação para determinar o bom moral, distanciando-se da investigação a respeito do comportamento humano (*Principia Ethica*, Chapter I, 1-4).

<sup>8</sup> Da mesma forma, Hare, em *The Language of Morals*, aponta que o “bom” no sentido moral tem um significado descritivo que é secundário e um significado avaliatório que é primário, possuindo as seguintes características: (1) a função primária de “bom” é aprovar e aprovação serve para orientar escolhas de maneira geral; (2) o propósito de “bom” é ensinar padrões para julgar o mérito dos objetos e isto é igual a eleger ou ensinar princípios para escolher entre os objetos dessa classe, existindo uma conexão lógica entre juízos de valor e princípios (HARE, 1992, p. 135-144).

essas valorações podem ser transformadas em enunciados de fatos. Trata-se de enunciados de fatos, enunciados que são verdadeiros ou falsos se aquilo que está sendo dito corresponde ou não ao caso. São proposições que expressam os pensamentos de maneira sensivelmente perceptível, pois, aqui, os pensamentos são imagens lógicas dos fatos (LE, p. 04-05).

O segundo ponto é afirmar que nenhum enunciado de fato pode ser ou implicar um juízo de valor absoluto, pois de juízos descritivos não se deduzem ou implicam juízos normativos. Wittgenstein dá exemplo de um livro que contivesse a descrição total do mundo, pois escrita por autor onisciente, não conteria nenhum juízo ético, somente se encontrariam descrições de juízos éticos das diversas pessoas e comunidades, isto é, juízos morais contingentes. Nessa descrição se encontrariam todos os juízos de valor relativos e todas as proposições científicas verdadeiras. Importa aqui ressaltar que tanto os fatos descritos (valorativos) como as proposições estariam no mesmo nível, pois não há proposições que sejam importantes (sublimes) ou triviais (LE, p. 06). Isto nos remete a tese essencial do TLP, que é a de estabelecer a distinção entre o que pode ser dito proposicionalmente do que somente pode ser mostrado. Todas as proposições apenas descrevem um estado de coisas, podendo ser verdadeiras ou falsas se corresponderem ou não a um estado de coisas (bipolaridade da proposição). Os juízos factuais apenas dizem sobre como algo é, descreve realidades, sendo o mundo a totalidade dos fatos, tendo apenas a representação do como é. Por isso, “Alle Sätze sind gleichwertig - Todas as proposições têm o mesmo valor” (TLP, 6.4). Por esta razão, o que dá valor ao mundo deve estar logicamente fora dele<sup>9</sup>. Por isso, o sentido do mundo deve encontrar-se fora dele, pois no mundo, tudo é como é e não possui valor algum (TLP, 6.41). Parece sugerir que o sentido é dado pelo sujeito volitivo que é o limite do mundo e sua condição de possibilidade, assim como o olho o é do campo visual (TLP, 5.632).

Wittgenstein alerta para um possível mal entendido: que o valor seria dado pelos estados mentais, pois se não existe o bom ou mau em geral mas apenas no pensamento, poderia se pensar que é o sujeito empírico que estabeleceria o valor. A questão é que um estado mental, entendido como

---

<sup>9</sup> Rush Rhes, em “Wittgenstein's lecture on Ethics”, explica que dizer que todas as proposições valem igualmente significa que todas as proposições lógicas têm o mesmo valor. Nenhum princípio lógico e nenhum conjunto especial de princípios lógicos constituem o fundamento de todos os outros. Entretanto, ao tratar das proposições em ética, não se refere ao mesmo valor de todas as proposições lógicas mas ao de todos os enunciados de fato. Dessa forma, não poderia haver a explicação do juízo ético como afirmação de um princípio lógico, mas poderia tomar-se por algum tipo de descrição do sucedido (RHEES, 1965, p. 16).

um fato descritivo, não é bom nem mau no sentido ético. As emoções de dor ou raiva que alguém pudesse ter com a descrição de um assassinato são apenas fatos e mais nada, e isso implica que os sentimentos morais são apenas fatos que podem ser descritos. O valor é externo ao mundo, então deve estar no sujeito, mas não no sujeito empírico. O sujeito não pertence ao mundo dos fatos, mas é antes o limite do mundo. O eu não é um objeto do mundo, não é parte mas é pressuposto, assim como o sentido é pressuposto da verdade. Esse centro do mundo que se chama eu é o portador do ético e isto representa o solipsismo transcendental.

Esse sujeito transcendental, que é o limite do mundo, não é um sujeito empírico que pode ser descrito pelas ciências, sendo apenas um fato, nem é a *res cogitans* cartesiana, pois o “eu figuro” não possui substância ontológica, pois o figurar deve acompanhar todas as nossas proposições por dois motivos: 1) o pensamento é um fato e como tal não pode ser identificado como uma substância simples (*res cogitans*) ontologicamente distinta da *res extensa*; o sujeito é representado por ‘p’ e não por ‘A’; 2) em uma situação hipotética de escrever em um livro o mundo tal como o encontro, a descrição da vontade fenomênica poderia ser feita, mas seria uma tarefa empírica da psicologia e, em segundo lugar, não se encontraria o sujeito, pois o sujeito não pertence ao mundo. Esse é o sujeito que é portador do ético, pois “bom” e “mau” não se encontram no mundo e, por outro lado, parecem existir absolutamente (paradoxo da experiência que parece fato e também algo sobrenatural). O que pode ser representado figurativamente não comporta valor, e isto significa que a proposição que diz sobre o mundo, do ponto de vista valorativo, é neutra moralmente. O mundo da representação não é “bom” nem “mau”, somente o sujeito volitivo. Ser o sujeito o portador do “bom” e do “mau” não significa a afirmação do egoísmo mas, sim, do solipsismo transcendental (TLP, 5.62). Não implica em egoísmo ou subjetivismo, pois a subjetividade (vontade) é vista de um ponto de vista transcendental. Um dos limites da linguagem é a impossibilidade de representar figurativamente as condições de possibilidade do dizer. Assim, é o sujeito a condição de possibilidade da linguagem, em que se mostra internamente a cada figuração feita. Este solipsismo transcendental é identificado com o realismo, pois o sujeito não existe senão enquanto limite formal do mundo. O sujeito volitivo existe e é ele o portador do ético, do valoroso. Dado que o sujeito volitivo existe, o que se mostra é a possibilidade da ética. Trata-se da vontade enquanto portadora do bom e do mau em sentido ético. O sujeito volitivo é por um lado único (transcendentalmente), pois o que se mostra é que o mundo seja meu mundo, sendo os limites da linguagem os limites do mundo particular (TLP,

5.62) e, por outro, é um microcosmo, pois faz parte do mundo, “Ich bin meine Welt. (Der Mikrokosmos.) - Eu sou meu mundo. (O microcosmos)” (TLP, 5.63).

Nessa altura da conferência, surge a circunscrição do que é a Ética, em um primeiro momento, negativamente: ela não é uma ciência, pois nada se pode dizer ou pensar sobre o bom ou mau. A Ética não é uma doutrina moral particular que estabelece um conjunto de regras que são proposições: “Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben. Sätze können nichts Höheres ausdrücken – Por isto não pode haver proposições na ética. Proposições não podem exprimir nada de superior” (TLP, 6.42). Não é sua tarefa estabelecer uma teoria normativa como um mero conjunto de regras, pois o juízo ético não é proposicional, em razão das regras morais não serem verdadeiras ou falsas (não há bipolaridade do juízo ético). Por esse motivo, se alguém pudesse escrever um livro de Ética (como ciência do bem) ele destruiria (explodiria) todos os outros livros. As palavras podem apenas comportar o sentido natural, como as usadas pelas ciências, expressam apenas fatos e a ética é sobrenatural, quer ultrapassar as barreiras da linguagem, não sendo a linguagem proposicional seu lugar habitual (éthos) (LE, p. 07). Por isso, é evidente que a ética não se deixa exprimir, pois a ética é transcendental, sendo ética e estética uma só (TLP, 6.421). A metáfora da taça de chá é bem significativa para compreender este ponto. A taça não pode conter mais do que permite sua capacidade, assim também as proposições possuem seus limites e a tentativa de superação desses limites faz a taça transbordar (LE, p. 07). A questão é saber quanta ética cabe na linguagem proposicional? Muito pouca, em razão de sua natureza. Somente os juízos de valor relativos, os quais praticamente são idênticos aos juízos descritivos. Na linguagem proposicional não cabem os juízos de valor absoluto, juízos esses que seriam propriamente os juízos éticos, os considerados com valor. A “estrada correta” não é correta independente de um alvo determinado. Por exemplo, a frase “a estrada absolutamente correta” seria aquela que ao vê-la, todo mundo deveria tomá-la como necessidade lógica ou ficar com vergonha de não fazê-lo. Da mesma forma, o bem absoluto, se fosse um estado de coisas descritíveis, seria aquele que todas as pessoas reconheceriam necessariamente. Tal estado de coisas, o bem absoluto é uma quimera, não está no mundo e, por isso, não pode ser descrito: “Nenhum estado de coisas tem, em si, o que denominaria o poder coercitivo de um juiz absoluto” (LE, p. 07). Com isso, é descartada a idéia que a Ética possa ser ensinada, que seja uma ciência capaz de conduzir ao bem, pois apenas usa juízos de valor relativos como se fossem absolutos. Uma tarefa essencial está sendo apontada para a Ética, a saber, a depuração



da linguagem moral, com a análise da natureza dos juízos morais, já que não é uma ciência, não aumenta os conhecimentos em algum sentido, não pode dar uma definição de bem, pois será sempre um equívoco dizer algo sobre o critério de correção da ação.

Neste momento creio ser importante fazer uma comparação entre a compreensão de Ética defendida por Wittgenstein da concepção de Ética como ciência defendida pelos positivistas lógicos do Círculo de Viena, como Schlick e Ayer ou mesmo da concepção de Moore e Russel, que afirmavam a tarefa da ética como análise lógica da linguagem moral, visando revestir a ética com cientificidade no tratamento da forma geral dos enunciados normativos, no âmbito metaético. A metaética surge no contexto da virada lingüística (linguist turn), quando se procurou superar o paradigma metafísico da consciência e construir uma nova filosofia a partir da elucidação lógica da própria linguagem. Assim, é possível compreender a metaética como uma resposta ao desafio do Círculo de Viena: deixar a Ética de lado por ser uma disciplina em que suas proposições carecem de sentido ou procurar mostrar qual o sentido das proposições éticas e os fundamentos do discurso ético. O próprio fundador do Círculo de Viena, Moritz Schlick, enfrentou o desafio ao voltar-se para questões metaéticas, concentrando sua atenção nos fundamentos da Ética e na elucidação dos conceitos usados no discurso ético. A Ética passa a ser vista como uma ciência teórica e não mais como queria Aristóteles e Kant, como uma ciência prática, pois a forma do raciocínio utilizado é o teórico (intelectualismo), porque a metaética tem que ser considerada como filosofia teórica e não como filosofia prática (GUERREIRO, 2003, p. 155). Também Ayer desenvolveu um pensamento muito semelhante à Schlick dizendo que existe uma distinção entre a atividade do moralista, que está voltado na elaboração de um código de ética e o filósofo da moral, que está preocupado com a análise dos juízos morais: “Há uma distinção, que nem sempre é suficientemente bem definida, entre a atividade de um moralista, que se volta para a elaboração de um código de Ética ou para encorajar sua observação e a atividade de um filósofo moral cujo interesse não é propriamente emitir juízos morais, mas sim analisar sua natureza” (AYER, 1954, p. 7). Também Moore, em sua obra *Principia Ethica* (1903), tem uma compreensão da Ética como ciência teórica e que se distingue da compreensão ética enquanto prática. Faz uma análise da natureza dos juízos morais utilizados pelas teorias normativas, identificando o uso inapropriado de “bom” no sentido moral. A Ética passa a ser vista como ciência teórica, que deve depurar a linguagem moral, isto é, refletir e analisar o que é dito

pela moral e não, principalmente, dizer algo no âmbito prático<sup>10</sup>. Este é o limiar da ética entendida como metaética, que buscou realizar uma análise científica da linguagem moral<sup>11</sup>.

Wittgenstein também se engajou neste projeto de realizar a investigação lógico-conceitual do discurso moral, procurando identificar a natureza e forma dos juízos morais, em sua distinção com os juízos factuais. Entretanto, como não se pode dizer em Ética, isto é, pronunciar proposições com sentido veritativo sobre o dever, para Wittgenstein a Ética tem um caráter prático e não teórico, pois deve mostrar o que se deve fazer, mostrando a boa ação pelo exemplo, pois seu objetivo não é a verdade, mas aquilo que é bom, o que o aproxima da filosofia prática de Aristóteles e Kant, por exemplo.

O que fazer, então? Colocar-se no jogo. Não é por outra razão que Wittgenstein diz que vai se dirigir em primeira pessoa do singular, pois os casos particulares remetem ao valor absoluto, pois é do caso que se pode pensar o critério (regra)<sup>12</sup>. O juízo de valor só é relativo quando pronunciado em terceira pessoa do singular, pois estabelece um certo distanciamento entre aquele que profere um juízo moral e o outro, em que se está falando em geral, podendo-se até admitir que alguém profira um juízo moral que eu discordo, pois posso aceitar este juízo para ele. Em primeira pessoa e segunda do singular, sempre o juízo de valor é absoluto, isto é, vale incondicionalmente. Como não há mais nada absoluto que possa fun-

---

<sup>10</sup> Já no Prefácio de *Principia Ethica*, Moore esclarece que seu objetivo é fazer uma “Prolegomena para uma futura ética que se pretenda minimamente científica”, inserindo a reflexão ética ao âmbito teórico de depuração da linguagem moral. Faz uma crítica à base comum metafísica de toda ética, em que existe uma falácia em todas as definições de bom, em que bom é definido por outras propriedades que bom, criticando as teorias de valor empiristas ou naturalistas. Moore defenderá uma concepção quase platônica dos valores intrínsecos (amor e arte) como objetos abstratos, desligados de toda empiria, sendo tão reais como qualquer objeto empírico (MOORE, 1993, p. 75).

<sup>11</sup> Ver o artigo de Mário Guerreiro, intitulado “A Transição da Ética para a Meta-Ética” (*An. Fil. São João Del-Rei*, 10, jul, 2003, p. 151-164), em que é possível identificar cinco características centrais da metaética: (1) é uma investigação sobre a natureza e forma da linguagem moral; (2) usa de uma linguagem específica para analisar a linguagem moral, isto é, insere-se no âmbito da metalinguagem, pois pretende ser um tipo de linguagem que busca a depuração da linguagem moral (*linguist turn*); (3) suas proposições têm um caráter metodológico e servem para a elucidação dos conceitos morais; (4) foi uma resposta ao desafio colocado pelo Circulo de Viena que procurou realizar uma análise lógica sobre a natureza dos juízos morais para não ter que deixar a Ética de lado, em razão da subjetividade dos juízos morais; (5) deslocou o eixo da Ética da prática para a teoria, em razão de interpretar como função primeira da ética o esclarecimento conceitual da linguagem moral. Wittgenstein irá dissociar-se desta quinta característica da metaética, identificando a prática como o espaço próprio da ética.

<sup>12</sup> É dessa maneira também que Manuel Cruz, em “Introducción: De lo que no se puede hacer, lo mejor es hablar”, interpreta a possibilidade das pseudoproposições éticas poderem ser formuladas em primeira pessoa do singular, em que o agente, dando um passo à frente como indivíduo, percebe os juízos morais como absolutos (CRUZ, 1997, p. 19-20).

damentar o juízo moral de forma apodítica, pode-se pensar em um procedimento de formulação do juízo moral como em um caso particular, como em primeira pessoa. Como não há mais nada que possa ser enunciado proposicionalmente em sentido moral, só posso falar em primeira pessoa do singular, dando um passo a frente como indivíduo: o primeiro pensamento que surge quando se formula uma lei ética da forma “tu deves...” é: “e daí, se eu não o fizer?”, como se se tratasse de um enunciado de valor relativo. No caso de um juízo de valor absoluto, a questão perde seu sentido. Como a ética nada tem haver com punição e recompensa, no sentido tradicional, por isso, a questão de quais seriam as conseqüências de uma ação não deve ter importância, pelo menos, essas conseqüências não podem ser “eventos” (TLP, 6.422). Quer dizer que se não existe mais uma fundamentação última, o que vai garantir a obrigatoriedade da regra moral além de uma punição, além de uma exterioridade das conseqüências das ações (conseqüências como fatos)? Creio que a saída será encontrada na vontade boa do sujeito transcendental que dá significação à sua ação. Veremos esse ponto mais adiante.

Uma estratégia para responder sobre a questão do sentido dos juízos de valor absolutos é partir de experiências particulares, para tentar encontrar nos casos o critério ético. Wittgenstein parte de experiências pessoais, rememorando três vivências: (1) assombro frente à existência do mundo (por que o ser e não o nada); (2) segurança absoluta diante de todas as coisas; depois, introduz uma terceira experiência: (3) sentimento de culpa. Diz que a expressão verbal que damos a esta experiência carece de sentido. É um mau uso da linguagem dizer que “assombro-me ante a existência do mundo”, pois só é possível assombrar-me com o que eu conheço, e não posso imaginar o mundo como não existindo. Também a segurança incondicional carece de sentido, pois se sentir seguro significa que é impossível que certas coisas aconteçam. Trata-se de um mau uso da palavra “seguro” como também é um mau uso da palavra “existência” (LE, p. 08-09). Com esses exemplos, Wittgenstein procura evidenciar um mau uso da linguagem moral, identificando que as expressões éticas ou religiosas parecem, *prima facie*, apenas símiles de expressões de usos comuns. Por exemplo, quando se diz “este é um bom colega”, a palavra “bom” não significa o mesmo que na frase “este é um bom jogador de futebol”, embora pareça existir uma semelhança. Na linguagem ética sempre se utilizam símiles, mas símile é signo de algo, sendo que é possível substituir o símile para descrever os fatos sem a sua ajuda. Neste caso da moral, não há o fato, há ausência de fatos morais, de bom e mau; por isso, o que parecia símile era realmente um “sem sentido” (LE, p. 10). Isso quer

dizer que estas experiências mencionadas parecem ter valor absoluto, valor intrínseco, mas são também fatos, sendo apenas descrições e não valorações. Essas vivências tratam dos fatos da consciência e, a medida que se trata da consciência, não se pode conferir nenhum valor absoluto, à semelhança de todos os outros fatos. Aponta para um paradoxo fundamental da experiência: ela é um fato que parece ter um valor sobrenatural (LE, p. 10). O paradoxo ainda não está resolvido, pois Wittgenstein não disse de forma conclusiva que não é possível determinar o valor a partir dos casos. Apenas aponta, aqui, que mesmo em primeira pessoa do singular, deve-se depurar a linguagem utilizada, visando evitar o seu mau uso.

Vimos que Wittgenstein apontou para um paradoxo das experiências valorativas, pois de um lado são fatos descritivos por serem fatos da consciência e por outro parecem ter um valor sobrenatural. Faz uma reformulação da primeira experiência de assombro diante do mundo, como a experiência de ver o mundo como um milagre. Dá um exemplo de milagroso: imaginem que cresça em alguém uma cabeça de leão e comece a rugir. Isto seria um milagre que não poderia ser explicado pela ciência, pois o que ela poderia explicar (pela dissecação) não seria o propriamente milagroso. O que seria o milagroso, o assombroso, é usado no sentido absoluto. Do ponto de vista da ciência, o sentido de milagre seria relativo. Tomando agora a experiência de assombro como a experiência de ver o mundo como milagre, Wittgenstein afirma que “a expressão lingüística correta do milagre na existência do mundo – apesar de não ser uma proposição na linguagem – é a existência da linguagem mesma” (LE, p. 11). Creio que isso significa que não se pode expressar o que é um dever e que tudo que se diz (proposicionalmente) sobre o que é valioso, não possui sentido. Entretanto, também indica que estas experiências mostram (revelam) que usar palavras com sentido absoluto não é um sem sentido e que dizer estas palavras representam apenas fatos. Aqui temos uma conclusão um pouco melancólica das possibilidades da Ética, pois se identifica que a Ética não pode fazer juízos éticos como proposições, que não pode dizer mas apenas pode mostrar o que se deve fazer, que a Ética pode ser entendida como um conjunto de pseudoproposições que mostram o que se deve fazer e, assim, sua pretensa falta de sentido é sua essência. Todas essas expressões querem ir além do mundo e isto é ir além da linguagem figurativa, pois querem correr contra os limites da linguagem, tarefa esta que é sem esperança (LE, p. 12). O que se pode concluir? Que o discurso ético e estético não pode ser científico, já que a ausência de sentido constitui sua verdadeira essência. Algum leitor apressado poderia concluir que todo discurso ético, por ser metafísico, sobrenatural, não teria valor, e a

Ética deveria apenas ficar circunscrita à análise da natureza da linguagem moral, esclarecendo os juízos morais, como foi considerada pelos positivistas lógicos do Círculo de Viena, como Schlick e Ayer. Para além desta interpretação redutora de Wittgenstein, veremos com mais cautela se não é possível perceber uma tarefa positiva para a Ética.

### **III) A Ética Mostra o que se Deve Fazer**

Como então pensar sobre o critério de correção para a ação humana se não é possível dizer sobre isso e tampouco se pode silenciar devido sua importância? A saída pode estar na própria ação, pois a Ética deve poder mostrar qual é o sentido da vida para pautar a ação humana. “Es muß zwar eine Art von ethischem Lohn und ethischer Strafe geben, aber diese müssen in der Handlung selbst liegen – Decerto tem de haver uma espécie de recompensa ética e de punição ética, mas elas devem se encontrar na própria ação” (TLP, 6.422). A Ética pode mostrar o que se deve fazer. O juízo ético não pode ser dito mas apenas mostrado, pois o juízo moral que fala do dever (sollen) não é proposicional, não diz nada sobre o mundo, pois as regras morais não são bipolares em que se pode afirmar a falsidade ou verdade. Como a linguagem proposicional somente descreve fatos, não se encontra o valor que é dado pelo sujeito volitivo, que não pode dizer sobre o que deve ser feito, mas pode mostrar. Por isso, a importância do uso do signo, pois exhibe aquilo que é indizível: o uso é uma ação e as ações se mostram. Como as pseudoproposições da ética mostram o que deve ser feito ou não, o que se mostra é a condição de possibilidade do dizível<sup>13</sup>.

Nesta chave de leitura da distinção entre o dizer e o mostrar, o valor não pode ser encontrado na determinação, o que implica dizer que o valor será alcançado na voluntariedade do ato, em que a responsabilização do sujeito é de fundamental importância. O mostrar está no âmbito do sujeito volitivo que valora, isto é, aprova ou não uma determinada coisa, faz avaliações, constituindo-se como o espaço privilegiado para a Ética, que, em outras palavras é o espaço da liberdade. Esta distinção é importante para a ética, pois confirma que proposições normativas/valorativas nada dizem e utilizam a palavra dever (müssen) em um sentido corriqueiro, como uma necessidade lógica e que as pseudoproposições éticas mostram o que deve ser feito, não dizem nada, mas mostram através do uso e utilizam a palavra

---

<sup>13</sup> Rhees resume esse ponto da seguinte forma: “O ético, que não pode ser dito, é o único modo através do qual é possível pensar o bom e o mau, apesar das expressões impuras ou carentes de sentido que usa” (RHEES, 1965, p. 25).

dever (sollen) em um sentido moral, que não é uma necessidade lógica. Dessa forma, já temos uma compreensão que aponta para uma possível tarefa da ética como um conjunto de pseudoproposições valorativas que normatizam as relações interpessoais, mostrando o que se deve fazer ou não. Uma ação mostra e isso é importante para a ética, mas falta ver em que condições esta ação pode ser considerada como correta do ponto de vista ético: este já é o âmbito do fazer e não do saber, em que a partir das ações, do uso, procuraremos o critério, a medida.

A ação humana é possível e é somente ela que pode conferir mérito ou demérito moral. Wittgenstein aceita as condições de possibilidade para a responsabilização da ação que remontam as utilizadas por Aristóteles e Kant. A primeira é a condição ontológica de contingência do mundo, em que há doses harmônicas de causalidade e contingência. A segunda condição é a voluntariedade da ação, como em Aristóteles ou liberdade da vontade, como em Kant. Isso nos remete a pensar qual é a conexão entre a vontade e o mundo para melhor compreender a vontade como constitutiva do sentido do mundo. Como a lógica é transcendental porque é condição de possibilidade da linguagem, isto é, de todo sistema de representação, mostrando os limites do sentido através de suas regras, a Ética também é transcendental. A Ética não é condição de existência do mundo, mas dado que o mundo existe, é condição de sentido do mundo. O factum do mundo (existência) é condição da lógica e a experiência central para a ética. Por que a Ética é condição do mundo, do seu sentido, mesmo que tente correr contra os limites da linguagem? Porque esta tentativa de ir além da linguagem mostra que o âmbito dos fatos não é suficiente para a determinação do valor ético e porque o sujeito volitivo existe e é portador do bom e mau em sentido ético. Dado que vontade e a ação são o mesmo, a boa ou má ação pode ser caracterizada a partir do bom ou mau exercício da vontade, pois todo exercício da vontade já é ação, sendo o ato de vontade a ação mesma. A vontade é a portadora do Ético, do bom e do mau em sentido absoluto e diferencia-se do desejo (vontade empírica), porque se relaciona com os limites do mundo e não com sua facticidade: “Vom Willen als dem Träger des Ethischen kann nicht gesprochen werden. Und der Wille als Phänomen interessiert nur die Psychologie - Da vontade como portadora do que é ético, não se pode falar. E a vontade como fenômeno interessa apenas à psicologia” (TLP, 6.423). O desejo (wunsch) é a vontade fenomênica, empírica, em que desejar não é ter, enquanto que a vontade (willen) é a que acompanha um acontecimento, sendo que o querer é ter, se eu quero, eu tenho de tal e tal coisa, o que pode implicar que do eu quero, pode-se inferir o eu tenho, isto é, eu tenho o dever. Com isso se garante um

reconhecimento que só na autonomia radical é que se pode ancorar a moralidade, o que aponta para a responsabilização do agente moral.

A vontade é vontade do sujeito, em que da mesma forma que a representação pessoal é o mundo, a vontade do sujeito é a vontade do mundo. Nada no mundo pode condicionar a vontade e, também, vontade e ação são identificadas. Como não há uma conexão necessária entre vontade e mundo, somente a vontade pode ser objeto de uma ação livre. Quando a vontade é negada, o mundo decresce; quando a vontade é afirmada, o mundo cresce como um todo. É deste conceito schopenhauriano que Wittgenstein irá conceber a felicidade transcendental como adequação entre vontade e mundo, que muda os limites do mundo e possibilita a felicidade. “Wenn das gute oder böse Wollen die Welt ändert, so kann es nur die Grenzen der Welt ändern, nicht die Tatsachen; nicht das, was durch die Sprache ausgedrückt werden kann - Se a boa ou má vontade altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não os fatos; não o que pode ser expresso pela linguagem” (TLP, 6.43). Assim, o mundo deve, com isso, tornar-se a rigor um outro mundo. Deve, dessa maneira, “diminuir” (abnehmen) ou “aumentar” (zunehmen) como um todo (TLP, 6.43). A harmonia entre vontade e mundo possibilita o crescimento do mundo, o que acontece quando o sujeito volitivo valoriza os fatos, isto é, deseja que certos fatos ocorram e outros não. A não adequação faz com que o mundo decresça, ocorrendo isso quando o sujeito não atribui mais valor a nenhum fato. O mundo cresce quando o sujeito problematiza o sentido do mundo, quando teme a morte, tem esperança, ama ou emociona-se com alguma experiência estética<sup>14</sup>.

O critério de moralidade é dado pelo “vive feliz”, em que o viver feliz é como uma fórmula geral da moralidade. Por isso, “O mundo do feliz (Glücklichen) é um mundo diferente do mundo do infeliz (Unglücklichen)” (TLP, 6.43). Qual é o mundo do feliz? É um mundo feliz e isto implica pensar que a felicidade é a vida boa. Para alcançar a felicidade deve-se colocar a vontade a serviço da aquisição dessa identificação com a totalidade. A validade moral é dada pela boa vontade e não pelas conseqüências das ações. Por isso, o egoísta ou filantropo nunca serão

---

<sup>14</sup> Pode-se perceber a proximidade deste ponto com o sexto capítulo do *Principia Ethica* de Moore (O Ideal), no qual procura responder sobre que coisas possuem valor intrínseco e em que grau o possuem. Para tanto, Moore faz uso do método do isolamento absoluto, que aponta para as coisas que, se existirem por si mesmas, deveríamos julgar como boas. Afirma que as coisas valorosas são certos estados da consciência descritos como os prazeres das relações afetivas e o gozo dos objetos belos (apreciação estética). Essas idéias românticas do amor e arte são o fim último e racional da ação humana e o único critério de progresso social.

felizes. Se alguém necessita algo do mundo para sua felicidade, então está aprisionado por uma realidade exterior e qualquer modificação nesta exterioridade, comprometerá a felicidade. Deve-se ser feliz, aconteça o que acontecer, deve-se aceitar seja o que seja. A vontade é boa pela forma do querer e não pelo que realiza. Esta forma de compreensão ética da vida feliz que vive a vida sub specie aeterni tem conexões com o estoicismo: indiferença ao mundo, a felicidade em si próprio, a não preocupação com a morte, a serenidade, a identidade entre vontade própria e o mundo. Com a dissolução do problema da vida, com a adequação entre vontade e mundo é possível compreender algumas experiências éticas: o sentir-se absolutamente seguro pode expressar a atitude da vontade completamente adequada ao mundo, pois sabendo que todo existente são fatos, nada pode abalar essa vontade que se tornou independente do mundo; entretanto, sentir-se absolutamente culpado, pode revelar que a vontade continua dependente do mundo.

O místico recobre a esfera do ético, do que possui valor de forma absoluta, que aponta para o sentido da vida e para o assombro frente ao milagre da vida e do mundo, o assombro do por que o ser antes do nada. O místico não se pode dizer por não poder fazer uso da linguagem proposicional, no entanto, pode ser mostrado. Isso não representa considerar como desprezível a esfera da ciência em detrimento do que recobre de valor, tampouco assume uma postura positivista de inflacionamento da área científica. Creio que é possível observar uma certa complementaridade entre fatos e valores, entre a esfera da causalidade e da contingência (liberdade). O místico não pode ser dito por que não é possível figurar proposicionalmente o sentido, mas pode ser mostrado. Pode-se mostrar o místico ao falar, que significa expressar alguma coisa sem respeitar as condições do sentido veritativo. O que se fala são pseudoproposições que nada dizem mas mostram algo. O místico é indizível, mas isso não implica que não seja possível falar sobre questões éticas, artísticas ou religiosas. Sabe-se de maneira apriorística que não se pode ter pretensões de sentido veritativo, mas pode-se falar. Também a lógica faz parte do místico, pois somente pode mostrar que há um fato para a lógica que é o fato do próprio mundo, isto é, que algo é. Creio que colocado o místico nestes termos que incluem a própria lógica, se esclarece melhor a possibilidade da ética em mostrar o critério de correção de forma que não seja nem absoluta nem irracional. O aforismo 6.44 diz que “*Nich wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist* - O místico não é como o mundo é, mas que ele é” (TLP, 6.44). Isso pode representar que o mundo enquanto totalidade dos fatos é sempre limitado, não possui valor ético. Ver o mundo como nenhum fato tendo



importância, é ver o mundo sub specie aeterni: “Die Anschauung der Welt sub specie aeterni ist ihre Anschauung als – begrenztes – Ganzes - A intuição do mundo sub specie aeterni é sua intuição como totalidade – limitada” (TLP, 6.45). O que implica considerar que o sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento do místico. O mundo visto desta maneira é o mundo visto como objetivação da vontade, pois só a vontade é que pode dar valor ao mundo. Por isso, não há proposições éticas e a vida sub specie aeterni é a que leva o problemático sentido da existência ao desaparecimento. Essa é a vida feliz, que faz desaparecer o problema da existência do mundo.

### **Considerações Finais**

Para Wittgenstein, a linguagem moral caracteriza-se pela impossibilidade de ser dita proposicionalmente com sentido veritativo, podendo apenas mostrar o que se deve fazer pela ação, mostrando a boa ação através do exemplo. É por isso que estabelecido os limites do dizível e do silenciável proposicionalmente, o domínio da eticidade deve ser constituído no âmbito do indivíduo singular, da personalidade que se coloca em posição de julgamento e ação. Por isso, uma alternativa pode ser pensar em um procedimento de juízo moral formulado em primeira pessoa do singular. Já não nos encontramos do domínio do juízo moral enquanto deliberação (escolha deliberada) da ética aristotélica? Como demonstrado por Stuart Hampshire, a deliberação é um juízo moral, isto é, é um procedimento particular em que cada indivíduo tem que tomar posição, não bastando a verdade das proposições abstratas. Essa forma de pensar o juízo moral procurou responder as objeções do emotivismo que considerava o juízo moral como arbitrário, pois absolutamente dependente das emoções<sup>15</sup>. Hampshire e os neo-aristotélicos em geral defenderam uma outra forma de argumentação menos absoluta mas nem por isso irracional. Por exemplo, o juízo moral foi tomado como deliberação, não estando ligado ao procedimento com que se chega às conclusões das ciências exatas, mas importa que é cada um em particular que tem que exprimir sua posição, sendo o juízo moral circunscrito pela característica da intencionalidade na

---

<sup>15</sup> Hampshire, em “Ethics: A defence of Aristotle”, também criticou a postura de espectador do filósofo moral, com a redução da filosofia moral ao estudo da lógica e da natureza da linguagem moral, como estava sendo predominantemente defendido pela metaética, inserindo a ética em um domínio puramente teórico. Criticou tanto os intuicionistas como emotivistas por dizerem que os livros de lógica contêm todas as formas de raciocínio que possam ser verdadeiramente racionais (HAMPSHIRE, 1976, p. 63-86).

predicação de forma S é P (Bom) para X. A deliberação é menos rigorosa do que os procedimentos seguidos pela ciência, mas nem por isso pode ser tomado como arbitrário. Em que medida a concepção de ética defendida por Wittgenstein já não propõe uma reconciliação entre estes modelos éticos da metaética e da teoria normativa aparentemente antagônicos?\*

---

\* Agradeço aos professores J. A. Giannotti, L. H. dos Santos e D. Dall'Agnol pelas discussões, cursos e seminários a respeito da filosofia de L. Wittgenstein que tive oportunidade de participar quando de minha vinculação ao pós-doutoramento no Programa de Formação de Quadros do CEBRAP/CAPES, 2005-2006. Agradeço, também, ao colega Joãozinho Beckenkamp pelas sugestões de caráter de tradução.

### Referências Bibliográficas

- ANSCOMBE, G.E.M. *An Introduction to Wittgenstein Tractatus*. London: Hutchinson University Library, 1967.
- ARISTOTELIS. *Ethica Nicomachea*. Ed. I. Bywater. Oxford: Oxford University Press, 1894 (Reimp. 1962). (Oxford Classical Texts).
- \_\_\_\_\_. *Categoriae et Liber de Interpretatione*. Ed. L. Minio – Paluello. Oxford: Oxford University Press, 1949. (Oxford Classical Texts).
- AYER, A. J. In NOWELL-SMITH, P.H. *Ethics*. Harmondsworth: Penguin Books, 1954.
- COPI, I. M.; BEARD, R. W. *Essays on Wittgenstein Tractatus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966.
- CRUZ, M. “De lo que no se puede hacer, lo mejor es hablar”. In: WITTGENSTEIN, L. *Conferencia sobre Ética*. Barcelona: Paidós, 1997, p. 9-28.
- DALL’AGNOL, D. *Ética e Linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. 3.ed. Florianópolis: Ed. UFSC; São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.
- FINCH, H. L. R. *Wittgenstein. The Early Philosophy: An exposition of the Tractatus*. New York: Humanities Press, 1971.
- GIANNOTTI, J. A. *Apresentação do Mundo: considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- GRANGER, G. G. *Invitation à la Lecture de Wittgenstein*. Paris: Alinea, 1990.
- GUERREIRO, M. “A Transição da Ética para Meta-ética”. *An. Fil. São João del-Rei*, n.10, p. 151-164, jul, 2003.
- HALLER, R. “A Ética no Pensamento de Wittgenstein”. *Estudos Avançados*, vol. 5, n. 11, São Paulo, 1991.
- HAMPSHIRE, S. “Ethics: A defence of Aristotle”, in *Freedom of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 1976, p. 63-86.
- HARE, R. M. *The Language of Morals*. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Moral Thinking*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- KANT, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Erlagen: Fischer, 1984.
- MOORE, G. E. *Principia Ethica*. 2ed. Cambridge, Mass: Cambridge University Press, 1993.
- NIELI, R. *Wittgenstein: from mysticism to ordinary language*. Albany: State University of New York Press, 1987.
- RHEES, Rush. “Wittgenstein’s lecture on Ethics”. *The Philosophical Review*, v. 74 (1965).

- SANTOS, L. H. dos. “A Essência da Proposição e a Essência do Mundo”. In: WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2001, p. 11- 112.
- SINGER, P. (Ed.). *A Companion to Ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1991.
- TUGENDHAT, E. *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt am Maim: Suhrkamp, 1993.
- WITTGENSTEIN, L. “A Lecture on Ethics”. *The Philosophical Review*, vol. LXXIV, n.1, 1965, p. 3-12.
- \_\_\_\_\_. *On Certainty* (Über Gewissheit). Oxford: Basil Blackwell, 1969
- \_\_\_\_\_. *Philosophical Investigations* (Philosophische Untersuchungen). Oxford: Blackwell, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Schriften, Vol. 1. Edição Bilingüe. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Werkausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1989 (8 v).

Email: [deniscoitinhosilveira@yahoo.com.br](mailto:deniscoitinhosilveira@yahoo.com.br)

Recebido 07/2006

Aprovado: 10/2006

## THOMAS HOBBS UM PENSADOR ENTRE DOIS MUNDOS

Nádia Souki  
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE)

**Abstract:** This article focuses on the dualities present in the political thought of Thomas Hobbes. As such, the author attempts to relate aspects of his biography to the reception of his philosophical positions in order to analyze the meanings and the implications of the ambivalences apparent in his political theory. More specifically, the author attempts to locate paradoxes in the political thought of Hobbes that derive from the conflict between reason and rhetoric, science and history, war and peace, state of nature and the State, and finally between Behemoth and Leviathan, in the time in which he lived. The purpose is to show, in spite of the evident contradictions, it is the integrity of his work that sets it apart, and gives it its novelty.

**Keywords:** Political philosophy, Hobbes, dualities, civil war, Reformation, Baroque, transition.

**Resumo:** Este artigo aborda as dualidades presentes no pensamento político de Thomas Hobbes. Nessa perspectiva, procura-se relacionar aspectos da biografia, da recepção e das formulações do filósofo, a fim de analisar os significados e as implicações das ambivalências que permeiam sua teoria política. Trata-se, mais especificamente, de situar os paradoxos do pensamento político de Hobbes, pautado pela tensão entre razão e retórica, ciência e história, guerra e paz, estado de natureza e Estado, enfim, entre Behemoth e o *Leviatã*, no universo histórico que coube a ele experimentar. A proposta é mostrar que, não obstante às contradições expressas, uma integridade perpassa sua obra, inserindo-a, com a desconcertante força da novidade, em seu tempo – tempo cortado por inconciliáveis paixões.

**Palavras-chave:** Filosofia política, Hobbes, dualidades, Guerra civil, Reforma, Barroco, transição.

*Não-abalado, não-seduzido, não-aterrado*<sup>1</sup>

Thomas Hobbes viveu noventa e um anos, fato surpreendente na Inglaterra do século XVII, onde poucos ultrapassavam a casa dos cinquenta.<sup>2</sup> Essa longevidade espetacular abarcou uma tal amplitude de acontecimentos históricos, que sua história de vida, considerada em termos de circunstâncias externas, se “aproxima mais intimamente da condição de história do que de biografia”.<sup>3</sup> O filósofo que foi estudante no reino de Elizabeth, colegial no de Jaime I, matemático e homem de ciências e de letras no de Carlos I, escreveu suas obras políticas durante o período da guerra civil. Mas somente após a Restauração, Hobbes tornou-se “um historiador da moda, um poeta e quase uma instituição inglesa”.<sup>4</sup>

Para uma perspectiva correta de sua longa vida, é importante considerar que se Hobbes tivesse morrido antes de seus 41 anos, seria provavelmente lembrado hoje somente como um representante menor da última geração dos humanistas e tradutores Tudor, que muito fizeram para apropriar a cultura clássica à linguagem inglesa.<sup>5</sup> Embora tenha também se dedicado à filosofia natural, matemática, geometria, ótica e a poesia, o Hobbes que me interessa mais de perto é o filósofo da política, domínio em que faz sua primeira publicação na idade madura.

Hobbes é considerado por muitos o maior filósofo da língua inglesa, devido à excelência de sua prosa e a sua sensibilidade política<sup>6</sup>, é visto como o “primeiro filósofo político moderno”<sup>7</sup> ou, ainda, como “o maior e, talvez, o mais original dos filósofos políticos britânicos”.<sup>8</sup> Não por acaso, “poucos mitos scholarly foram mais populares ou mais persistentes que ele”.<sup>9</sup> Entretanto, em seu tempo, sua reputação foi bem mais controvertida, e isso se deve, sobretudo, à sua teoria política.

---

<sup>1</sup> Tomo de empréstimo, a fim de situar a posição de Hobbes face ao universo histórico que lhe coube viver, a expressão empregada por Tawney em sua interpretação de Milton. Apud TAWNEY, 1971, p. 189.

<sup>2</sup> A Inglaterra tinha nessa época cinco milhões de habitantes, a Escócia um pouco menos (cf. nota 2 do *Behemoth*, tradução de Luc Borot, p. 73). O clero inglês representava a classe na qual a média de vida era a mais alta, em torno de sessenta e três anos. Cf. CURTIS, 1993, p. 43.

<sup>3</sup> REIK, 1977, p. 11.

<sup>4</sup> PETERS, 1967, p. 13.

<sup>5</sup> Idade na qual faz sua primeira publicação; o livro é a tradução da Guerra do Peloponeso de Tucídides.

<sup>6</sup> OAKESHOTT; 1975, p.3. Ele também afirma que o *Leviatã* é o seu livro mais discutido e tem sido reconhecido como “a maior, talvez a única, obra-prima de filosofia política escrita na língua inglesa”.

<sup>7</sup> STRAUSS, 1984, p. 1.

<sup>8</sup> ROGOW. 1986, p. xi.

<sup>9</sup> JOHNSON, 1989, p. 31.

Hobbes confirma o ditado que “ninguém é profeta em sua própria terra”, pois foi entre os pensadores continentais que ele foi mais entusiasticamente aclamado. A porta de entrada de sua teoria foi, na verdade, Paris onde, através da recepção, sobretudo as de Mersenne, Sorbière e Gassendi, teve o *De Cive*, e o *De Corpore Político*, traduzidos e apresentados com prefácios elogiosos ao seu sistema político.<sup>10</sup> Já na Inglaterra, a obra política de Hobbes provocou outro tipo de impacto. Embora tenha sido popularizada e estudada criticamente, foi entre seus contemporâneos ingleses que o filósofo encontrou mais opositores. Considerado a “bête noir” de seu tempo, chamado o “Monstro de Malmesbury”, Hobbes sofreu dois processos de heresia.<sup>11</sup> Seus escritos foram condenados e publicamente queimados, mas lidos avidamente pelos intelectuais, políticos, assim como pelos mais humildes entre as pessoas comuns.<sup>12</sup> Suas doutrinas chegaram a ser citadas no Parlamento como uma das causas prováveis do incêndio de Londres em 1666.<sup>13</sup> Suas idéias foram

---

<sup>10</sup> Durante seus 11 anos de exílio da Guerra Civil Inglesa, Hobbes foi um assíduo visitante de Mersenne, em Paris. Muitos dos cientistas e filósofos com os quais se encontrou, nessas visitas, tornaram-se seus seguidores e popularizaram suas teorias políticas. Vários deles corresponderam com Hobbes e chegaram a visitá-lo depois do seu retorno à Inglaterra, em 1651. A aceitação continental da doutrina de Hobbes também foi refletida na propaganda política do partido político de De Witt, na Holanda, tanto quanto entre os apologistas do absolutismo na França. É lugar-comum dizer que o *Tractatus politicus* de Spinoza mostra os efeitos de uma “reflexão crítica na teoria de Hobbes” tanto em “seu conteúdo e terminologia tanto quanto em seu método”. A afinidade entre os dois filósofos foi reconhecida pelo próprio Spinoza, em suas correspondências. Mas foi entre os juristas do continente que a doutrina política de Hobbes encontrou seus ecos mais fortes. O estudioso mais cuidadoso de Hobbes, entre os juristas do século XVII, foi Pufendorf, embora crítico do filósofo inglês no seu axioma político básico — “a indignidade da natureza humana”, foi simpático à sua visão em dois pontos: na insegurança do estado de natureza e na concepção de um desejo de poder que não descansa.

<sup>11</sup> Sobre as reações à Filosofia de Hobbes entre seus contemporâneos, ver MINTZ, 1962.

<sup>12</sup> Em 1649 e 1703 todas as suas obras estavam no Index do Vaticano e ainda permaneceram até o século XX. Também em países não católicos os livros de Hobbes receberam pouca atenção pela mesma causa. Excluindo as duas edições inglesas do Hobbes's Collected Works, a primeira em 1750 e a segunda, editada por Molesworth, em 1838-1845, o *Leviatã* em inglês não foi publicado entre a primeira edição de 1651 e 1881. Nos Estados Unidos, o *Leviatã* não apareceu até 1885. Em torno de 1900 outras edições apareceram do *De cive*, *Leviatã* e *Behemoth* em inglês. Desde 1911 o *Leviatã* tem aparecido em várias línguas, incluindo chinês e japonês.

<sup>13</sup> É importante considerar que, no mundo político volátil do século XVII, quase todo pensador foi chamado de criminoso ou herege, ao mesmo tempo, e que as cargas disparadas contra Hobbes, por seus críticos, foram usadas de forma discriminatória. Por exemplo: Clarendon, um dos mais severos críticos de Hobbes, que acreditava ser Hobbes um ingrato em relação à classe que o financiou e lhe deu suporte financeiro, apesar de ter sido o mais importante ministro de Carlos II, foi impedido politicamente e exilado. Bramhall, que acusou Hobbes de ateísmo, era protegido de Laud que, por seu lado, foi acusado de heresia pela Câmara dos Comuns, acusado de traição e executado. A peste bubônica que atingiu Londres em 1665 e o incêndio que consumiu grande parte da cidade foram desastres interpretados como sinais do julgamento de Deus, e muitos culpavam tanto os papistas quanto os ateus. Cf. MARTINICH, 1992, p. 36.

objeto de contínuas e hostis críticas no longo período que se estende de 1650 a 1700.

Se por um lado o nome de Hobbes espalhava-se em panfletos e cartas de seu tempo, por outro, revela poucas afiliações oficiais. Afinal, ele nunca pertenceu a Royal Society, a uma universidade ou a qualquer cargo oficial do governo inglês. Em seus últimos dias, o próprio Hobbes sublinhou, com alguma amargura, o contraste entre sua reputação no exterior, que “ainda não diminuiu”, e a oposição que continuava a despertar nas universidades e na Royal Society<sup>14</sup> que sempre contribuiu para ignorá-lo, embora os intelectuais estrangeiros nunca lhe mostrassem hostilidade.<sup>15</sup>

Essa intolerância de seus conterrâneos deve-se basicamente a dois fatores. Em primeiro lugar, à acusação de ateísmo, divulgada sobretudo pelos realistas católicos, e, em segundo lugar, ao fato de ter defendido a obediência ao governo de Cromwell.<sup>16</sup> Quando escreveu o *Leviatã*, Hobbes era um realista que se encontrava refugiado em Paris, mas o livro foi impresso em Londres e severamente atacado pelos ultra-realistas, tais como Filmer e Clarendon. Mesmo defendendo a forma mais extrema de absolutismo real e denunciando a rebelião como o pior dos crimes, Hobbes consente com as bases do novo governo e justifica a submissão a Cromwell. Essa posição paradoxal fez com que o filósofo granjeasse a antipatia dos dois segmentos. Entendo, todavia, que essas reações ao seu pensamento devem ser analisadas dentro de um contexto geral, mais amplo, pois guardam significados complexos. Em primeiro lugar, elas apontam tanto para a apropriação teórica que Hobbes faz das idéias políticas do seu tempo quanto para sua posição pessoal. Em seguida, deve-se levar em conta que a literatura contra ele aparece carregada com o drama de diferentes visões a respeito de um mundo em colisão. Não acredito, portanto, que as ambivalências, contradições e dualidades presentes no pensamento de Hobbes diminuam sua obra; ao contrário, entendo que essas características são significativas para a compreensão da originalidade de seu pensamento e do valor de seu legado. Aliás, a dualidade parece representar uma marca tanto na sua experiência de vida quanto no seu pensamento político. Tomo, assim, tais dualidades como objeto de análise deste texto, a fim de investigar seus significados biográficos, bem como suas marcas posteriores na obra, sem contudo empreender daí uma análise psicológica.

---

<sup>14</sup> HOBBS, *E. W.*, v. IV, p. 435.

<sup>15</sup> Sobre as relações entre Hobbes e a Royal Society, ver SKINNER, 1993, NOEL, 1988, p. 43-66.

<sup>16</sup> Cf. SKINNER, 2002, p. 287-307.



## Dualidades

Todos que entraram em contacto, mesmo superficial, com a biografia de Hobbes sabem que, por sua própria voz, nosso filósofo identifica-se como um duplo, ao representar com a belíssima imagem de “gêmeo do medo” sua chegada ao mundo. Sua mãe deu-lhe a luz prematuramente, em decorrência de um susto provocado pelos rumores de uma possível invasão da Invencível Armada, em uma sexta-feira santa do dia cinco de abril de 1588. De fato, o medo acompanhava seus passos. Hobbes é minucioso em relatá-lo na sua autobiografia: o medo das *Nights darkest shade*, o de ladrões, o de perseguição de inimigos, o da morte, a qual ele chamava a *Leap in the Dark*.<sup>17</sup> Entretanto, essa recorrente marca do medo é paradoxal, já que não o impediu de conformar uma mente ousada e curiosa, um intelecto arrojado e viril, atuantes até o final de sua vida.<sup>18</sup> Não obstante sua intimidade com o medo, ele nunca abdicou da esperança, ao contrário, construiu seu pensamento inspirado por essas paixões contrastantes – embora não incompatíveis.

A duplicidade vem marcar, igualmente, a posição social do filósofo de Malmesbury. Nascido de origem humilde, este homem *Of plebian descent* praticamente serviu a nobreza por toda sua vida.<sup>19</sup> Viveu com a família Cavendish em torno de sessenta e dois anos, como tutor de três gerações; com exceção do período da guerra civil e os dois outros em que esteve na França. Hobbes observa, ao fim de sua vida, que seus primeiros anos ao serviço dos Devonshire, dos quais ele foi preceptor e o companheiro do segundo conde, foram os mais felizes de sua vida. Entretanto, não resta dúvida que Hobbes era consciente de sua ambivalência e do desequilíbrio de status que o acompanhavam, assim como das rupturas da sociedade em que vivia, as quais mergulhavam o país numa guerra civil, cujos efeitos seriam decisivos para a sua posição de mantenedor de uma velha ordem. Mesmo enfatizando valores aristocráticos e militando em prol da causa realista, nosso filósofo afirmava com convicção: *I am one of the common people*.<sup>20</sup>

A longa vida de Hobbes também foi dividida geograficamente. Entre a Inglaterra e as viagens ao Continente, já que por três vezes ele esteve fora de seu país. A primeira em 1610, quando, ainda jovem, acompanhou o

---

<sup>17</sup> MINTZ, 1962, p. 1.

<sup>18</sup> AUBREY, 1999, p. 390.

<sup>19</sup> *Idem*, p. 235.

<sup>20</sup> HOBBS, *E.W.*, p. 13.

jovem Cavendish em uma viagem à Itália como preceptor; a segunda em 1628, quando com outro pupilo fez um tour na França e Suíça e, finalmente, no período da Guerra Civil. Hobbes é o primeiro a fugir quando se instala o Longo Parlamento, ficando doze anos em exílio voluntário, na França.<sup>21</sup>

Categorias duais são também a marca da sua política, pautada pela permanente tensão entre o estado de natureza e o Estado, a razão e a retórica, a ciência e a história, a luta entre esclarecimento e superstição ou o combate entre as forças da luz e as da escuridão e, sobretudo, o conflito entre o Behemoth e o *Leviatã* — a guerra e a paz, entre outras. É justamente a partir dessas dualidades que o filósofo de Malmesbury engendrou um pensamento amplo e paradoxal, através do qual pôde transitar, com desenvoltura, entre dois pólos, criando neste percurso minado por opostos, pelo menos aparentes, a marca da novidade.

### **O paradoxo mais amplo**

Pode-se dizer, portanto, que a posição de Hobbes, bem como sua reputação, foi paradoxal. Ele foi visto tanto como um feroz controversista quanto como um rude dogmatista — embora sua principal oposição fosse contra o dogmatismo em qualquer uma de suas formas. Mostrava-se hostil à autoridade intelectual das Igrejas, como expressa, por exemplo, sua oposição ao tipo de ensino nas Universidades, embora desejasse que seus trabalhos filosóficos se tornassem textos autorizados dentro dessas instituições. Pregava a tolerância, mas advogava uma soberania absoluta com total poder sobre assuntos intelectuais. Essas contradições e paradoxos, por sua vez, incitaram leituras diversas de Hobbes.

Em oposição a T. S. Elliot para quem a obra de Hobbes é “cheia de contradições, incoerente e sem densidade”, pretendo mostrar que a maior qualidade dessa obra é justamente sua integridade — e essa coexiste mesmo dentro dos paradoxos de sua vida e de seu pensamento.<sup>22</sup> Nessa perspectiva, acredito que mais importante do que explorar pontualmente esses paradoxos hobbesianos, é situá-los dentro de um paradoxo mais amplo, aquele que é inerente ao período em que o filósofo viveu. Pois, entre a Renascença e o mundo moderno, Hobbes está “suspenso entre dois mundos”, para utilizar a imagem de Hill.<sup>23</sup> Na encruzilhada das tendências e das escolhas, dividido entre seu nascimento e sua morte, como “um emigrado do passado e

---

<sup>21</sup> Todos os que tinham escrito a favor da monarquia foram encarcerados na Torre de Londres.

<sup>22</sup> Cf. ROUX, 1981, p. 7.

<sup>23</sup> HILL, 1970, p. 277.

emigrado do futuro”.<sup>24</sup> Hobbes rejeita de muitas maneiras o passado sem, todavia, aceitar plenamente o presente. Ele soube assim manter-se simultaneamente na posição de herege engajado e de lúcido observador.

Nesse sentido, recoloco em cena a posição de Peters, segundo a qual é necessário conhecer o contexto histórico experimentado por Hobbes, a fim de equacionar o medo da anarquia e a preocupação com a segurança – paixões que moveram seu pensamento. Nesses termos, a doutrina de Hobbes pode ser entendida como uma resposta à dissolução do Feudalismo pós-renascença e o surgimento do individualismo. Essas tendências, ao mesmo tempo em que produziram “o ganho maior no campo da liberdade individual tiveram como custo a perda da segurança”, pois os laços econômicos, sociais e religiosos de uma sociedade tradicional não poderiam ser reequilibrados sem ameaça à segurança.<sup>25</sup> É interessante notar que também espacialmente Hobbes estava inserido na cena do conflito, da dissolução e desintegração de uma ordem tradicional. Instabilidade que, no entanto, convivia lado a lado com a esperança da inauguração de uma nova ordem. É justamente a partir das angústias e das demandas de um tempo caracterizado, sobretudo, pela instabilidade e turbulência que se pode analisar as bases do pensamento hobbesiano em relação, por exemplo, à guerra civil.

Para se avaliar as dimensões do contexto histórico que coube a Hobbes vivenciar, será preciso ainda situá-lo no mundo da Reforma, pois, como se sabe, o século XVII foi uma época de intensa paixão teológica, de cerrada perseguição religiosa, de memória vívida de massacres e assassinatos por causa da fé, de guerra civil devastadora entre os aderentes de credos conflitantes, que sacudiram a Europa. Na Inglaterra e em outras regiões da Europa, como o norte da Alemanha e a Holanda, nas quais o Protestantismo prevaleceu, a Reforma foi vista como a quebra de uma aurora gloriosa após uma noite milenar de escuridão, ignorância e supertição.

A Reforma arrasou a tradição, até então quase ininterrupta, da supremacia do catolicismo, e colocou em questão toda a herança religiosa da Idade Média, na procura de um cristianismo renovado. Esse movimento caracterizou-se pela ruptura e questionamento, abarcando tanto a religião quanto a ordem política tradicional.

---

<sup>24</sup> ROUX, 1981, p. 8.

<sup>25</sup> PETERS, 1967, p.180.

## Reforma e guerra civil

Ao se falar em Reforma é impossível não considerar o amálgama que havia entre as idéias religiosas e as idéias políticas neste momento histórico. Aliás, além das polêmicas teológicas, outro ponto amplamente discutido nesse tempo foi a relação entre o poder da Igreja e o poder civil. No Behemoth, Hobbes é consciente de que os argumentos teológicos não são outra coisa senão a base de apoio para o poder do clero, e de que as idéias políticas e jurídicas serviam de base ao poder secular. Ele percebeu que a integração das idéias desses dois lados serviu, muitas vezes, como elemento justificador da integração do poder de ambos, produzindo incontáveis erros e enormes desastres para a política.

No contexto inglês, o Puritanismo conferiu à Reforma contornos típicos a esse amálgama, pelos quais se tornou indissociável a regeneração pessoal e a regeneração nacional. Durante os anos de 1640, a linguagem dos textos ligava constantemente regeneração pessoal com regeneração nacional, o combate individual do santo contra a luxúria de Satã com o combate coletivo contra o bando de Satã. O pacto individual confundia-se com o pacto que selava o nascimento da nação.

No itinerário torturante da alma puritana rumo à salvação, duas concepções, nas quais teologia e política aparecem entrelaçadas, serviram de sustentação para a ação dos “santos”: o combate incessante e cruel contra Satã e o pacto livremente concluído com Deus. E se isso é verdade, pode-se afirmar sem exagero que o pacto nacional e a guerra civil estão presentes desde o início da reforma calvinista, e que se revelavam nas metáforas dos ministros, bem antes de se tornarem objeto dos debates políticos. Passo então ao exame destes dois pontos.

Na visão puritana é exigida uma reafirmação contínua do pacto; após cada batalha contra Satã, após cada tentação e até regularmente nos dias de jejum e nos dias solenes. Os laços de consentimento devem ser renovados continuamente, diferentemente dos laços de sangue e dos laços naturais.<sup>26</sup> Daí a afirmação do caráter artificial do pacto, que é também encontrada na concepção de Hobbes.

No universo dos neo-platônicos e dos cristãos aristotélicos, para os quais Deus tornou-se o legislador responsável pela harmonia do cosmos, Satã residia fora da lei do universo. No sistema calvinista, ao contrário, Satã é concebido, em toda sua força, como um rebelde em relação ao soberano

---

<sup>26</sup> WALZER, 1987, p. 186.

arbitrário do universo.<sup>27</sup> Essas mudanças nas concepções de Deus e de universo relacionam-se com outra – a mudança na concepção do mal. Torna-se necessária a vigilância permanente para reconhecer o mal e combatê-lo: ele se encontra dentro do mundo e está difusamente espalhado entre os homens. O acento passa a ser colocado na necessidade permanente do apelo à potência divina e na visão catastrófica da história da humanidade, dominada pela presença perpétua da ameaça satânica. Se a ameaça é perpétua, a luta então é contínua; daí nasce a idéia de luta permanente que explica a tendência à concepção militar do universo político entre os escritores puritanos. A utilização detalhada que estes fazem da guerra como imagem da vida cristã indica bem que nesse tipo de vida o militarismo é perfeitamente compatível com a teologia calvinista.

Tal correlação pode ser claramente verificada pelas metáforas da guerra utilizadas tanto nos textos quanto na pregação dos puritanos. Esses recursos de linguagem comportam duas partes: a primeira remete à cosmologia e a segunda ao homem e ao mundo, a imagem é aplicada a Deus e a seu universo. Tanto o “Senhor é um homem de guerra”, como se vê no Deus do Antigo Testamento, como o Cristo misericordioso é evocado como um “capitão” pelos autores puritanos. Os anjos constituem um exército ou “uma multidão de soldados celestes” para combater Satã, nessa guerra que parece não ter fim.<sup>28</sup> Assim, a tensão e a luta fazem parte da estrutura cósmica, caracterizando uma guerra permanente na terra.

A segunda parte da metáfora não é menos reveladora. Um Deus guerreiro só pode criar homens guerreiros; a terra é assim um campo de batalha o qual Deus vigia e encoraja. O santo é um soldado preparado para afrontar os assaltos de Satã e de seus aliados. Além disso, a guerra puritana tem o sentido de evocar um estado de espírito – um máximo de tensão e ansiedade. Essa tensão é, em si mesma, um elemento de salvação: o homem que não sente esse mal-estar é um homem perdido. Nesses termos, a guerra permanente torna-se o mito central do radicalismo presbiteriano. O que se pode perceber é que os pregadores apresentavam-na como uma expressão particularmente eloqüente e reveladora das desordens de seu tempo.

Entretanto, a partir dos anos de 1620, a tendência dos pregadores puritanos foi a de apresentar o combate dos cristãos menos como uma metáfora do que como um combate real, conferindo-lhe uma dimensão política. Em 1627, quinze anos antes do começo da guerra civil, William Gouge observa que enquanto a armadura do cristão é espiritual, os inimigos

---

<sup>27</sup> *Idem*, p. 171.

<sup>28</sup> *Idem*, p. 298.

são de carne e osso. Ele propõe, então, uma lista definindo quem são os inimigos: eles são os outros homens, adversários numerosos, tais como: os infiéis, os idólatras, os heréticos, os mundanos, todos tipos de perseguidores e, pode-se dizer, os falsos irmãos (grifos nossos).<sup>29</sup> Com efeito, desde que se transpõe a tensão do campo de batalha para a política interior, os nomes dos “falsos irmãos” multiplicam-se automaticamente.

Essa concepção de guerra permanente engloba um conjunto de significações que usualmente o termo guerra civil não comporta. No entanto, o combate aloja-se no interior da sociedade e seu alcance estende-se a todos os setores do Estado e da Igreja onde a Besta possa se esconder. Assim, a Reforma e a guerra estão indissoluvelmente ligadas. Pode-se pensar que a Reforma protestante, no sentido geral, e na sua origem revelou um caráter de movimento de separação, dissolução de uma unidade dentro da cristandade que datava de mais de mil e quinhentos anos, perda de uma centralidade organizadora e desintegração de alianças dentro de um império onde os poderes religiosos e políticos entrelaçados se favoreciam mutuamente, formando um poder único e incontestável. Mas a Reforma Puritana, em sua especificidade, avançou no sentido de imprimir o caráter de luta não só espiritual como também política no combate pelo triunfo de sua verdade.

Como podem ser interpretados os conflitos gerados dentro dos Estados cristãos que levaram aos cismas e às divisões, senão como guerra civil? Não seria a guerra civil uma guerra entre irmãos? Se o inimigo não é mais o bárbaro, o pagão ou o herege, os quais desconhecem um Deus ou o negam, se todos guerreiam em nome de um mesmo Deus cristão, então, trata-se de uma guerra fratricida, de um movimento centrípeto, cuja destrutividade dissolve o próprio corpo político. A visão de Gouge, exposta acima, expressa a amplitude atingida pelo conceito de inimigo nos anos turbulentos: a idéia do inimigo como o “falso irmão”, o que desloca qualquer conflito para a condição de guerra civil.

Nesse palco de altos debates sobre a doutrina da Igreja e a do governo, que caracterizava a Inglaterra da Reforma puritana, nesse caldeirão fervente de agitação econômica e paixões religiosas e sociais, processaram-se imensas mudanças tanto na Igreja quanto no Estado, mas, sobretudo, na alma dos homens.<sup>30</sup> Foi justamente no seio dessa imensa efervescência cultural que emergiu Hobbes. Todavia, para além dessa mistura de tendências, Hobbes soube forjar suas idéias, observando esse mundo e me-

<sup>29</sup> Conforme WALZER. *La révolution des saints*. Éthique protestante et radicalisme politique, p. 300.

<sup>30</sup> TAWNEY, 1971, p. 137.

ditando sobre ele, com uma postura crítica e atuante, revelando uma espetacular serenidade: “não-abalado, não-seduzido, não-aterrado”.

Sem a pretensão de proceder a uma análise histórica desse período, não se pode, no entanto, desconsiderar os aspectos paradoxais que esses acontecimentos, de efeitos desestabilizadores, alcançaram no sentido de criar novas respostas às demandas de um mundo em mudanças. A linguagem das artes plásticas dessa época, por exemplo, expressa bem as rupturas e inovações. A centralidade, a unidade e a rígida hierarquia perdidas exigiram novas perspectivas de ordenação mais livres e abertas para a pluralidade: a perda de limites bem definidos cedeu lugar a contornos mais difusos, a saída da ordenação em torno de um plano liberou a possibilidade da expressão através de diagonais e entrelaçamento entre as linhas, fazendo aparecer a profundidade. Enfim, o que todas essas alterações expressam não é outra coisa senão o movimento – signo que cifra com precisão o tempo deslançado pela Reforma.

### **Um pensador de transição**

É importante lembrar que a Reforma é a moldura histórica do período identificado como o nascimento do barroco, o fim do século XVI. É na Renascença que aparecem as premissas do barroco, significando decadência e, seu contrário, uma renovação dos valores. O mesmo Renascimento que, em sua idade de ouro, foi símbolo das maiores realizações e das maiores esperanças de harmonia e de perfeição humanas, foi também fonte da Reforma. Isso porque foi também um período tão rico espiritualmente que permitiu aos temperamentos mais diversos exprimir os recursos infinitos da alma humana que se abria à paixão, à violência, à inquietude, à graça como também à harmonia e à serenidade.

Do ponto de vista teórico, o barroco relaciona-se com uma ruptura de equilíbrio, qualquer que seja ele. A visão barroca retrata justamente os momentos perigosos decorrentes do movimento de passagem de um registro ao outro, de uma ordem a seu oposto, tal como a arte barroca que se caracteriza por um jogo de massas e de linhas contrastantes.<sup>31</sup> Apesar de haver uma imensa liberdade nesse movimento de opostos, ele é carregado da emoção proveniente deste equilíbrio instável, resultante de uma transformação quase perpétua. Certamente a emoção mais próxima dessa situação é o medo, em todas as suas nuances: da perplexidade ao susto, temor, suspeita, insegurança e desamparo.

---

<sup>31</sup> Cf. WÖLFFLIN, 2000, HAUSER, 1964.

Não seria difícil apontar características do barroco no pensamento político de Hobbes, embora este não seja o objetivo deste texto. Contento-me em destacar alguns pontos dessa relação que não pode ser negligenciada. O barroco refere-se não só a um estilo artístico, mas a uma cultura, um pensar ou modo de ser barroco. O século XVII completou o acabamento da moldura histórica do barroco.

Angoulvent já relacionava o pensamento de Hobbes com “a crise do Estado barroco”, chamando a atenção para alguns pontos coincidentes, tais como a busca da perfeição no projeto do *Leviatã*, o lado demiúrgico de sua criação e a preocupação extrema com o esteticismo minucioso que o faz parecer como um teatro e uma representação.<sup>32</sup>

A confecção da capa do *Leviatã*, que parece ter contado com sugestões de Hobbes ao seu autor, é um belo exemplo deste teatro no qual vemos na parte inferior central uma cortina que poderia estar ocultando alguma coisa, como também oculta está a metade do corpo do soberano - espaço deixado para a imaginação?<sup>33</sup> O monstro *Leviatã* tem natureza marinha, estaria ele parcialmente imerso nas águas do mar? O enigma do duplo insiste através das alegorias do poder espiritual e poder civil, a composição da figura central, formada de pequenas figuras, a oposição do lado esquerdo, que representa a desordem do campo de batalha, ao lado direito com as imagens do controle, autoridade e comando, e a culminação na grande figura coroada no centro.<sup>34</sup>

Pode-se encontrar, para além do *Leviatã*, muitos outros elementos constitutivos do barroco no pensamento político de Hobbes: a passagem do indivíduo em estado natural para o estado civil, a metamorfose da figura de autoridade que passa de uma multidão de figuras individuais a uma única figura soberana. A vida em movimento perpétuo, tal como o homem a simboliza pela progressão de seu estado, inicialmente comandado por suas paixões e seus desejos e depois pela sua razão; enfim, a própria identidade humana mutável, sempre em movimento e transformação. Ora, o Barroco não aspira a uma persistência tranqüila, conclusa em si mesma, mas a um perpétuo vir a ser, na sua recorrente idéia de movimento. No desejo de destacar as energias em sua máxima tensão, criam-se conflitos de força que geram contradições.

É bem característica, também, a escolha dos títulos *Leviatã* e Behemoth, pois Hobbes toma mais como referência o Antigo Testamento

---

<sup>32</sup> ANGOULVENT, 1992.

<sup>33</sup> Idem, p. 26.

<sup>34</sup> Wenceslas Hollar, autor da capa do *Leviatã*, parece ter recebido influência do trabalho de artistas maneiristas, principalmente Arcimboldo. Cf. BROWNE, 1978, p. 24-36.



que os Evangelhos. De fato, a hipótese barroca utiliza o Antigo Testamento para tratar da problemática dos monstros, o poder do monstro marinho e o contra-poder de seu adversário. Assim as numerosas analogias podem ser recolocadas entre o mundo bíblico e o mundo barroco.

Mas o que seria o Estado barroco? O barroco não é um estado, mas uma transição, um instante que, todavia, pode durar. Sua verdadeira e profunda realidade é captada na fugacidade do movimento que representa o real. Essa fixação do movimento e do instante concretiza a idéia, segundo a qual, para que o mundo pense e possa sair da guerra, é necessário um pacto ou um processo de autorização. Dessa forma, o *Leviatã* representa um movimento de passagem de um estado de guerra a um estado de paz, e seu ponto culminante é a passagem ou a transição. O momento da autorização, como o instante mágico de equilíbrio, é um instante barroco.<sup>35</sup>

Dessa forma, o caráter transicional que se encontra tanto nas escolhas pessoais quanto no pensamento de Hobbes parece fazer, também, parte do seu mundo, no qual elementos velhos e novos de organização social encontram-se lado a lado, revelando, similarmente, um caráter de transição. Também o calvinismo, como uma das respostas possíveis à experiência das desordens e à experiência da angústia de um tempo, não deve ser interpretado, segundo Walzer, como a causa de tal ou qual sistema econômico, político ou administrativo moderno, mas como um agente de modernização, “uma ideologia do período de transição”.<sup>36</sup>

Quem fala em barroco refere-se também ao reflexo, jogo de água ou de espelhos e faces múltiplas. Uma das primeiras aproximações que se faz entre o pensamento de Hobbes e a arte barroca é esse movimento do duplo. A dupla natureza do homem marca a coerência entre barroco e dualismo. Aliás, a filosofia do século XVII é marcada pela noção de dualidade da alma e do corpo. O homem em Hobbes apresenta natureza dupla: de um lado o estatuto animal, que o conduz à guerra e, assim, à destruição; de

---

<sup>35</sup> Na concepção dos quadros do século XVII há uma tendência em mostrar um espetáculo passageiro, do qual o observador tem a sorte de participar, somente por alguns instantes, de uma cena em movimento. Esse momento fortuito não é caracterizado pela plenitude, mas pela tensão. Cf. WÖLFFLIN, 2000, p. 170.

<sup>36</sup> Walzer (1987:319) contesta as interpretações que atribuem ao calvinismo quase tudo do mundo moderno, tais como as interpretações que viram na fé dos santos puritanos a causa ou a primeira encarnação dos elementos mais profundos da modernidade. Para ele, esses elementos integrados pelo mundo moderno foram incorporados por um processo longo e complexo, o qual não foi feito sem seleção, sem deformação e nem sem transformação e que essa herança calvinista foi retrabalhada pelos homens. Nas formas em que foi conhecido nos séculos XVI e XVII, o calvinismo, enquanto força integrada e criadora, não se manteve, mas cedeu lugar a outras forças intelectuais e sociais que deram continuidade a certas partes de sua obra, mas não à sua obra inteira.

outro, o estatuto humano, que o conduz, através da razão, à organização da sua sobrevivência. Essa dualidade se faz presente em vários momentos do pensamento hobbesiano, mas o que desejo apontar é, sobretudo, a que se refere ao pensamento de Hobbes sobre a guerra e a paz. Pois Hobbes apresenta um estado de guerra que tem um fascínio pela paz, e uma paz assombrada pela guerra.

A idéia da dissolução do corpo político percorre sua obra, fazendo do estado de guerra um conceito fundador de sua política. Essa preocupação com a possibilidade da guerra civil é um fluxo poderoso que atravessa sua obra política do início ao fim. Aliás, já se observou que as maiores diferenças intelectuais entre Hobbes e os autores de seu tempo emanam invariavelmente de sua terminologia, que toma muito de empréstimo do vocabulário bélico.<sup>37</sup>

Entretanto, a visão de Hobbes acerca da guerra não é a mesma da de seus contemporâneos radicais, pois ele contesta a exortação à guerra feita pelos puritanos. Também não é a dos Whigs, nem a dos pensadores do materialismo histórico, tampouco a das filosofias da história, que crêm no benefício gerado pelas as grandes revoluções da era moderna, incluindo a Guerra Civil Inglesa. Hobbes acentua, ao contrário, o sacrifício das vidas comuns nas lutas de poder da elite, bem como os motivos políticos que estão em sua raiz, procurando apontar as conseqüências nefastas da desintegração do Estado, tanto no nível político quanto no privado.

Embora Hobbes nunca tenha usado o termo pacifismo – a expectativa para tal seria um anacronismo – a sua atitude mais fundamental é a defesa da paz. Essa hipótese torna-se clara, ao lembrarmos que a primeira e fundamental lei de natureza é procurar e seguir a paz. Mas, o mais esperançoso nesse pensamento é que as leis de natureza coexistem com a moralidade do estado de guerra, assim, o antídoto para a guerra encontra-se dentro do próprio estado de natureza.

Para Hobbes a condição mais destruidora da felicidade é a morte, e a condição mais provável de resultar em morte prematura e em outras formas adversas à felicidade é a guerra civil e os conflitos violentos em geral. Daí decorre que as leis mais necessárias são aquelas que prevêm ou diminuem a freqüência da primeira e a severidade dos últimos, estimulando necessidades que são improváveis de levar à guerra e à violência: a prudência e a razão. Todavia, Hobbes é consciente de que as leis de natureza não são suficientes para assegurar a paz, sendo necessária uma espada, além da palavra, para fazer sua defesa. As atitudes de busca pela

---

<sup>37</sup> MARTINICH, 1992, p. 17.

paz são um ponto de partida para sua construção, mas não substituem a arma forte da soberania para defendê-la e mantê-la na dinâmica da vida política. Por isso, Hobbes não é um pacifista romântico. Ele não concebe, de forma maniqueísta, as causas da guerra e da paz. Ao contrário, ele investiga as causas da guerra tanto na natureza do homem como nos eventuais defeitos do corpo político artificial por ele construído. A busca hobbesiana dos princípios para a paz nas leis da natureza não se dissocia, portanto, da necessidade de soberania de um Estado capaz de conservá-la. Os monstros *Behemoth* e *Leviatã*, em seu combate permanente, são, cada qual, guardiões, tanto da guerra como da paz.

**Referências Bibliográficas**

- AUBREY, J. *Aubrey's Brief Lives*. Jaffrey, New Hampshire: Nonpareil Books, 1999.
- ANGOULVENT, A.-L. *Hobbes ou la crise de l'État baroque*. Paris: PUF, 1992.
- BROWN, K. "The Artist of the Leviathan Title-Page". *The British Library Journal*, v. 4, n. 1, p. 24-36, 1978.
- CURTIS, M. H. "The Alienated Intellectuals of Early Stuart England". In: KING, P. (Ed.). *Thomas Hobbes Critical Assesment*. Londres: Routledge, 1993. v. I. p. 37-54.
- HAUSER, A. *Historia social de la literatura y el arte*. Madrid: Guadarrama, 1964. v. I.
- HILL, C. *Origens intelectuais da Revolução Inglesa*. Tradução de Jefferson Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Puritanism and Revolution. Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17th Century*. Nova York: Schocken Books, 1970.
- HOBBES, T. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Organizado por Molesworth, W. London, 1839.
- \_\_\_\_\_. *Behemoth ou o Longo Parlamento*. Tradução de Eunice Ostrensky; prefácio e revisão técnica da tradução Renato Janine Ribeiro. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Behemoth ou Le Long Parlement*. Tradução e Introdução de Luc Borot. Paris: J. Vrin, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Leviatã*. Tradução e Introdução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril, 1974.
- JOHNSON, P. J. "Leviathan's Audience". In: BERTMAN, M.; MALHERBE, M. (Ed.). *Thomas Hobbes. De la métaphysique a la politique*. Colóquio Franco-Americano de Nantes. Paris: Vrin, 1989. p. 221-236.
- \_\_\_\_\_. "Hobbes and the Wolf-Man". In: BEND, J. G. van der (Ed.). *Thomas Hobbes. His View of Man*. Simpósio da Escola Internacional de Filosofia na Holanda. Leusden, Set. 1979. p. 31-44.
- MARTINICH, A. P. *A Hobbes Dictionary*. Oxford: Blackwell, 1995.
- \_\_\_\_\_. *The Two Gods of Leviathan. Thomas Hobbes on Religion and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- MINTZ, S. I. *The Hunting of Leviathan. Seventeenth-Century Reactions to the Materialism and Moral Philosophy of Thomas Hobbes*. Cambrigde: Cambridge University Press, 1962.

- NOEL, M. "Hobbes and the Royal Society". In: ROGERS, G. A. J., RYAN, A. (Ed.). *Perspectives on Thomas Hobbes*. Oxford: Oxford University Press, 1988. p. 43-66.
- OAKESHOTT, M. *Hobbes on Civil Association*. Oxford: Basic Blackwell, 1975.
- PETERS, R. *Hobbes*. Harmondsworth: Penguin, 1967.
- REIK, M. *The Golden Lands of Thomas Hobbes*. Detroit: Wayne State University Press, 1977.
- ROGOW, A. *Thomas Hobbes. Un radical au service de la réaction*. Paris: PUF, 1986. (Tradução do inglês: Eddy Trèves)
- ROUX, L. *Thomas Hobbes, penseur entre deux mondes*. L'Université de Saint-Etienne, 1981.
- SKINNER, Q. *Visions of Politics. Hobbes and Civil Science*. Cambridge, 2002, v. III.
- \_\_\_\_\_. "Thomas Hobbes and the Nature of the Early Royal Society". In: KING, P. (Ed.). *Thomas Hobbes Critical Assesment*. Londres: Routledge, 1993. v. I. p. 159-183.
- STRAUSS, L. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago, 1953.
- \_\_\_\_\_. "On the Spirit of Hobbes's Political Philosophy". In: BROWN, K. (Org.). *Hobbes Studies*. Oxford: Basil Blackwell, 1965.
- \_\_\_\_\_. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- TAWNEY, R. H. *A religião e o surgimento do capitalismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- \_\_\_\_\_. "O movimento puritano". In: *A religião e o surgimento do capitalismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971. pp. 187-256.
- WALZER, M. *La révolution des saints. Éthique protestante et radicalisme politique*. Paris: Belin, 1987.
- \_\_\_\_\_. "Le calvinisme politique: deux études des cas". In: *La révolution des saints. Éthique protestante et radicalisme politique*. Paris: Belin, 1987.
- WÖLFFLIN, H. *Conceitos fundamentais da história da arte. O problema da evolução dos estilos na arte mais recente*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Email: nadiasouki@aol.com

Recebido 07/2006

Aprovado: 10/200



## **HOBBS E A MORALIDADE: A LEITURA KANTIANA**

Aguiinaldo Pavão  
Universidade Estadual de Londrina

**Abstract:** Kant maintains, in his Lectures on Ethics, that Hobbes's conception of Morals is subject to the political authority (LE, Ak. 203). So, Hobbes would be a defender of what we know as a "Moral Positivism". This article aims to examine the validity of this view. I hypothesize that Kant was precipitated in considering Hobbes a defender of a "Moral Positivism". I intend to show that Kant's interpretation, even though it has some auspicious aspects, has serious problems, specially when we consider Hobbes's practical Philosophy in its more general aspects. In this sense, to consider Hobbes as adopting a defense of the idea according to which in Morals everything is subject to the political authority, is a very limiting interpretation of what Hobbes really has to say about Morals. At last, I sustain that it is more profitable, instead of to blame Hobbes as a defender of Moral Positivism, to focus on the discrepancies between Kant and Hobbes since the hobbesian defense of the golden rule: Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris (Do unto others as you would they should do unto you). As it is well known, Hobbes's thesis that it is a law to all men Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris is clearly rejected by Kant in his Groundwork of the Metaphysics of Morals..

**Keywords:** political authority, good, evil, moral, moral positivism.

**Resumo:** Kant defende, nas Lições de Ética, que a moral em Hobbes é em tudo dependente da autoridade política (LE Ak 253). Assim, Hobbes seria defensor daquilo que se costuma denominar "positivismo moral". O artigo tem como objetivo examinar a procedência dessa leitura. Defendo a hipótese de que Kant foi precipitado ao considerar Hobbes como um defensor do "positivismo moral". Procuro mostrar que a leitura de Kant, embora possua alguns abonos favoráveis, enfrenta graves dificuldades, uma vez considerada a filosofia prática de Hobbes nos seus aspectos mais gerais. Desse modo, a compreensão de Hobbes como um defensor de que na moral tudo depende da autoridade política afigura-se uma leitura altamente restritiva do que Hobbes tem a nos dizer sobre moral. Por fim, sustento é mais profícuo, em vez de inculparmos Hobbes de defensor de um positivismo moral, elegermos como alvo das discordâncias de Hobbes e Kant sobre moralidade a defesa hobbesiana do Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris (Não façás a outrem o que não queres

que te façam). Como se sabe, a tese de Hobbes segundo a qual a lei de todos os homens é “Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris” (L XIV § 5: 113) é explicitamente rejeitada por Kant na FMC.

**Palavras-chave:** autoridade política, bem, mal, moral, positivismo moral.

Para Kant, Hobbes defende que a moralidade é instaurada pelo estado civil. Nas Lições de Ética<sup>1</sup>, ao proceder a uma classificação dos sistemas morais que se estribam em fundamentos empíricos, Kant coloca Hobbes como o representante da doutrina moral que se ampara em fundamentos externos, convencionais, do governo<sup>2</sup>. Kant entende Hobbes como um positivista moral<sup>3</sup>. Com efeito, Kant sustenta que, para Hobbes,

“a autoridade (die Obrigkeit) pode permitir ou proibir qualquer ação, sem dar a opção de um julgamento das ações pela razão moral, fazendo tudo depender do exemplo do costume (Beispiel der Gewohnheit) e da ordem da autoridade, pelo que não se produziria nenhum princípio moral, exceto o derivado da experiência (LE: Ak 253/ Collins 253)”.

A leitura que Kant faz de Hobbes tem fortes suportes textuais a seu favor. De fato, a interpretação de que Hobbes seria um positivista moral pode ser reivindicada a partir de passagens não desprezíveis em que Hobbes assume a idéia de que é o poder político quem funda a moral<sup>4</sup>. Cito a seguir algumas dessas passagens.

---

<sup>1</sup> Uso nesse artigo as seguintes abreviaturas: LE: *Lecciones de Ética*; Collins: “Moralphilosophie Collins”; FMC: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*; TP: “Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática”; EDNP: *Elementos do Direito Natural e Política*; DC: *De Cive*; L: *Leviatã*; Leviathan: *Leviathan*. Edição J. C. A Gaskin e DJF: *Diálogo entre um Filósofo e um Jurista*.

<sup>2</sup> Veja a esse respeito em Beck (1966: 104).

<sup>3</sup> Entendendo, aqui, por positivismo moral, a tese segundo a qual não existe e não pode existir nenhum padrão exterior de moralidade além da lei estabelecida pelo poder político, isto é, pela lei positiva. Assim, o que é permitido ou proibido moralmente é aquilo que é legalmente permitido ou proibido. Como se sabe, essa não é uma expressão empregada por Kant. Acredito, contudo, que o emprego da noção de “positivismo moral” não agride o sentido que Kant confere à moral em Hobbes nas LE.

<sup>4</sup> É interessante que a posição de Kant, segundo a qual o contratualismo político de Hobbes seria acompanhado de um positivismo moral é também compartilhada por Locke e Schopenhauer. Com efeito, Locke, ao argumentar contra a existência de preceitos morais inatos, afirma: “Uma regra moral importante é, sem dúvida, aquela que nos manda cumprir os contratos. Todavia, se perguntarmos a um Cristão [...] qual o motivo por que guarda a sua palavra, ele responder-nos-á: ‘Porque Deus [...] exige isso de nós’. E um sequaz de Hobbes dirá, por sua parte, que é o público que assim o quer, e que o



a) "As noções de bem e de mal, de justiça e injustiça não podem aí [no estado de natureza] ter lugar. Onde não há poder comum não há lei, e onde não há lei não há injustiça" (L XIII § 13:111).

b) Para Hobbes é uma doutrina sediciosa afirmar que "Todo indivíduo particular é juiz das boas e más ações". Ele esclarece que "isto é verdade na condição de simples natureza, quando não existem leis civis, e também sob o governo civil nos casos que não estão determinados pela Lei. Mas não sendo assim é evidente que a medida das boas e más ações é a lei civil, e o juiz o legislador, que sempre é o representante do Estado (commonwealth)<sup>5</sup>." (L XXIX § 6: 273/ Leviathan 29.6: 214).

c) "[...] as leis civis são a todos os títulos a medida dos seus atos [dos homens], que permitirá determinar se eles são justos ou injustos, úteis ou nocivos, virtuosos ou maléficos" (EDNP II 10 § 8).

d) "[...] as palavras 'bom', 'mau' e 'desprezível' são sempre usadas em relação à pessoa que as usa. Não há nada que o seja simples e absolutamente, nem há qualquer regra comum do bem e do mal, que possa ser extraída da natureza dos próprios objetos. Ela só pode ser tirada da pessoa de cada um (quando não há Estado) ou então (num Estado) da pessoa que representa cada um; ou também de um árbitro ou juiz que pessoas discordantes possam instituir por consentimento, concordando que sua sentença seja aceite como regra" (L VI § 7: 48-49/ Leviathan 6.7: 35).

e) "[...] os que detêm o poder supremo na cidade não se obrigam por nenhum pacto a ninguém. Donde se segue que os mesmos não podem cometer injúria alguma aos cidadãos" (DC VII § 14)<sup>6</sup>.

De acordo com Hobbes, as ações não podem ser consideradas um pecado "até ao momento em que se tome conhecimento de uma lei que as proíba; o que será impossível até ao momento em que sejam feitas as leis; e nenhuma lei pode ser feita antes de ser determinado qual a pessoa que deverá fazê-la" (L XIII § 10: 110)<sup>7</sup>. Sendo assim, no estado de natureza haveria, portanto, um vácuo moral, não sendo possível qualquer censura moral, haja vista a inexistência de padrões objetivos de julgamento. Antes

---

*Leviatã* castigará os que prevaricarem" (*Ensaio* I ii § 5: 57). Já Schopenhauer considera que o justo e o injusto em Hobbes são "noções convencionais, estabelecidas de uma maneira arbitrária e, por consequência, desprovidas de toda realidade fora do reino das leis positivas" (cf. *MVR* IV § 62: 358).

<sup>5</sup> Prefiro traduzir *commonwealth* por Estado, em vez de República. Como se sabe, Hobbes, na Introdução do *Leviatã* diz:... *by art is created the great LEVIATHAN called a COMMONWEALTH, or STATE, (in Latin CIVITAS)*" (Leviathan Introd, § 1: 7).

<sup>6</sup> Passagem citada por Kant em TP A 264. Veja nota na seqüência.

<sup>7</sup> Cf. também em L VI § 7: 48.

do aparecimento do Estado não há o bem e o mal em termos morais, logo, todas as ações ficariam ao abrigo de ajuizamentos éticos, devendo ser avaliadas apenas como úteis ou não tendo em vista o fim da autoconservação. Hobbes chega a declarar que “em estado de natureza é lícito tudo ter e fazer” (DC I § 10).

Ora, a interpretação de Kant segundo a qual Hobbes seria um defensor de que a moralidade é instaurada pelo estado civil, é altamente questionável. Com efeito, várias questões precisam ser enfrentadas aqui. Como é possível aceitar que se não existisse o Estado todas as ações humanas deveriam ser tidas como indiferentes do ponto de vista moral?<sup>8</sup> Se qualquer esforço de justificação normativa em termos objetivos depende da existência do Estado, como compreender a própria justificação objetiva que deve ser dada para a saída do estado de natureza e ingresso no estado civil?

Em que pese Hobbes ser um claro defensor do contratualismo político (ponto incontroverso), eu defendo que ele não pode ser também considerado defensor de qualquer espécie de contratualismo moral. Primeiro, porque, segundo Hobbes, “a lei de natureza não é um acordo entre os homens, mas um ditame da razão” (DC II § 1). Em segundo lugar, é preciso levar em conta a distinção crucial entre ações contrárias à justiça e contrárias à equidade<sup>9</sup>. Essa distinção pode ser encontrada em L XXI § 7<sup>10</sup>:

<sup>8</sup>Limongi toca nesse ponto: ela afirma: “antes mesmo que o Estado seja instituído, estamos obrigados a agir no sentido de sua instituição, visto ser ele condição da paz e de uma vida satisfeita” (2002: 39). Vale registrar, contudo, que Limongi mantém uma posição oscilante sobre se a moralidade em Hobbes seria dependente do Estado ou não. A citação acima é coerente com a página 38 onde lemos: “Antes mesmo [...] que o Estado seja instituído [...], pode-se dizer que temos algumas obrigações, as quais, por não se seguirem de ato contratual e não serem instituídas pela vontade dos homens são ditas naturais” (2002: 38). Contudo, a autora afirma que, “para Hobbes, o comportamento virtuoso só pode se desenvolver plenamente no interior do Estado” (2002: 46). É bem verdade que essa afirmação não é exatamente incoerente com o que ela afirma antes, pois devemos prestar atenção à palavra “plenamente”. Porém, esse “plenamente” desaparece quando ela afirma que o Estado “introduz moralidade e racionalidade em nossas relações” (2002: 58). Essa declaração não me parece feliz, pois entendo que o Estado em Hobbes não introduz a moralidade. O que ele faz é garantir condições intersubjetivas para o exercício pleno da moralidade. Se quisermos pensar na introdução da moralidade, deveríamos dizer que ela é introduzida no indivíduo pela sua própria consciência.

<sup>9</sup> Ao que parece Kant não atentou para esses pontos. Por certo alguém poderia reivindicar a relativização da leitura que Kant faz de Hobbes nas *Lições de Ética*, haja vista as *LE* terem sido escritas antes da elaboração da filosofia moral crítica, bem como pela própria natureza das *Lições de Ética*, ou seja, pelo fato destas constituírem-se em notas dos ouvintes dos cursos de Kant. Embora isso seja verdade, não me parece que Kant tenha adotado uma visão diferente sobre a filosofia prática em geral de Hobbes. Com efeito, em TP Kant reforça, embora num contexto em que a discussão é sobre filosofia política, a sua compreensão de que Hobbes seria um positivista (no contexto de TP, mais um positivista jurídico, do que um positivista moral). Na segunda parte de TP, intitulada “Da relação da teoria à prática no direito político (contra Hobbes)”, Kant faz referência ao capítulo VII, § 14 do *De Cive* – já citado acima. Lembremos que, nessa passagem, Hobbes afirma: “os que detêm o *poder supremo* na cidade não se obrigam por nenhum pacto a ninguém. Onde se segue que os mesmos não podem cometer

182. Hobbes considera, nessa passagem, a hipótese de um príncipe levar a morte um súdito inocente. Estaria o soberano agindo contra a justiça? Segundo Hobbes, não. O soberano tem a autorização de fazer o que lhe aprouver e, assim sendo, não age injustamente. Contudo, não deixa de agir contra a lei de natureza, isto é, contra a eqüidade, pois infringe um preceito moral, vale dizer, para Hobbes, um preceito divino. Hobbes pensa no caso da morte de Urias por Davi. Ele afirma:

“Embora seja contrário à lei de natureza [AP: levar à morte um súdito inocente], por ser contrário à eqüidade, como foi o caso de Davi ao matar Urias, contudo não constitui dano causado a Urias, e sim a Deus. Não a Urias, porque o direito de fazer o que lhe aprouvesse lhe foi dado pelo próprio Urias, mas a Deus, porque Davi era súdito de Deus, e estava proibido de toda a iniquidade pela lei de natureza (L XXI § 7: 182)”.

Sendo assim, são corretas as palavras de Pogrebinschi que afirma: “são dois os termos que Hobbes usa para definir aparentemente uma mesma idéia. Injustiça (*injustice*) significa a violação de uma lei civil e iniquidade (*iniquity*), a transgressão de uma lei natural. Daí porque não há que se falar em injustiça no estado de natureza: antes do pacto, não há leis civis a serem violadas, mas apenas leis de natureza. O pacto se faz necessário, portanto, para coibir as iniquidades do estado de natureza – ou seja, as violações das leis naturais” (Pogrebinschi 2002: 176-177).

---

*injúria* alguma aos cidadãos” (DC VII 14, p. 120, cf. TP A 264). Para Kant, essa tese só poderia ter alguma validade se restringíssemos a noção de injúria à “lesão que reconhece ao lesado um *direito de constrangimento*” (TP II A 264) [Kant se refere à injustiça (*Unrecht*), ou ao “não fazer mal” (*Unrecht tun*) (cf. TP II A 264). Na edição inglesa do DC consta *injury*. Não vejo, contudo, nenhum problema na equiparação desses termos, pois para Hobbes, *injúria* significa a “violação de pactos” (DC VII 14, p. 120) e injustiça (*injustice*) igualmente não é outra coisa senão “o não cumprimento de um pacto” (L XV § 2: 86)]. Somente no caso de se reconhecer ao lesado um direito de constrangimento é que Kant poderia estar de acordo com Hobbes. Mas Kant entende que Hobbes toma a noção de injúria ou injustiça na sua generalidade, quer dizer, ele não procederia, segundo Kant, a nenhuma restrição conceitual capaz de acomodar esses conceitos à idéia de direitos inamissíveis, dentre os quais se destaca, para Kant, o direito do súdito fazer uso público da razão. Todavia, Hobbes, ao distinguir entre injustiça e iniquidade permite que se pense numa restrição do conceito de injúria ou injustiça. Poder-se-ia dizer, portanto, que Hobbes sustenta que, embora o poder supremo não cometa injúria contra ninguém, ele pode sim cometer iniquidade. A meu ver, Hobbes aceitaria sem nenhum problema que quem sofre injúria tem um direito de constrangimento em relação ao causador da injúria, o que não é o caso da relação soberano-súdito, mas sim da relação súdito-súdito.

<sup>10</sup> Cf. também *DFJ*, p. 35-36.

Ademais, a leitura de Kant não percebe que Hobbes mesmo defende em certas passagens de sua obra posições opostas àquelas que podem servir de abono à leitura de que sua moral seria em tudo dependente da autoridade política<sup>11</sup>. No *De Cive* pode-se ler:

“(…) há algumas leis naturais cujo exercício não cessa nem mesmo na guerra. Não entendo que progresso possam significar para a paz ou para a preservação de qualquer homem a embriaguez, ou a crueldade, isto é, uma vingança que não diz respeito a um bem futuro. Numa palavra: no estado de natureza há que avaliar o justo e o injusto não pela ação, mas pelo propósito e pela consciência dos agentes. O que se faz por necessidade, para servir à paz, ou em vista da conservação própria é direito; fora disso, todo dano causado a um homem seria violação da lei natural e injúria contra Deus (DC III § 27n: 284-285)”.

Esse trecho deixa claro que Hobbes defende, pois, a existência de uma medida do bem e do mal independentemente das leis positivas. Nem tudo está justificado normativamente no estado de natureza. Certas ações, embora possam representar o bem aparente para o agente (alguém sente prazer sendo cruel), devem ser ajuizadas de um ponto de vista objetivo, o qual é dado pela busca e conservação da paz. É bem verdade que, no estado de natureza, são requeridas ações que, no extremo, envolvem a morte do outro. Contudo, nenhum atenuante pode ser admitido quando se trata da disposição moral do indivíduo. Em foro interno sempre devo me dispor à paz<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> É possível que alguém replique e, em defesa de Kant, afirme. “Mas Kant não tinha o dever de levar em conta as posições oscilantes do texto hobbesiano. Ele estava tão-somente criticando algo que podia facilmente ser reconhecido como uma posição de Hobbes. Ele não precisava investigar se esta era a derradeira posição de Hobbes”. Essa réplica não me parece persuasiva. Ela permite, é verdade, que sejamos compreensivos com Kant. Mas se acalentamos a vontade de ponderar filosoficamente a procedência de sua crítica a Hobbes, precisamos sim levar em conta as presumíveis sutilezas que o texto de Hobbes apresenta. É claro que um grande filósofo pode se eximir dessas tarefas. Mas disso não se segue que nós tenhamos de nos eximir de criticá-lo – sem qualquer demérito à sua grandeza – por leituras talvez precipitadas que tenha feito.

<sup>12</sup> Em L XV § 36 Hobbes declara: “As leis de natureza obrigam *in foro interno*, quer dizer, o tornam impositivo o desejo de que sejam cumpridas; mas *in foro externo*, isto é, tornando impositivo o desejo de as colocar em prática nem sempre obrigam (*but, in foro externo; that is, to the putting them in act, not always*)” (L XV § 36: 136). Ora, se “nem sempre obrigam (*not always*), então obrigam a depender de certas condições. O problema está em saber que condições devem ser atendidas para que elas obriguem *in foro externo*. A resposta mais previsível nesse caso seria dizer, como faz, dentre outros,

Antes de prosseguir, é preciso, contudo, retermo-nos um pouco mais nessa passagem, a fim de melhor entender algumas coisas não totalmente claras. Hobbes julga que a crueldade só pode ser aferida a partir do propósito do agente? Ao que parece, é isso que ele quer dizer. Sendo assim, não há propriamente uma ação que possa ser dita cruel sem que se leve em conta o seu propósito. Suponha a ação de torturar. Aparentemente essa seria uma ação cruel, mas na verdade ela só será cruel se o seu propósito não servir à paz ou não se constituir num meio para a autopreservação do torturador. Se o torturador julgar que a ação é necessária para a sua autopreservação, então é possível admitir que a tortura sirva à paz. Não é preciso que ela sirva diretamente à paz. Basta, pois, que seja uma exigência sentida pelo indivíduo para a sua preservação. O ponto é o seguinte: devo buscar a paz, e se não puder, lutar por minha autoconservação. Ora, não parece difícil imaginarmos tal caso a partir do exemplo da tortura. Um indivíduo tortura outro a fim de obter informações sem as quais ele estaria deixando em grave risco a sua preservação. Mas como fica o caso da embriaguez? Nesse caso, parece que há necessidade de julgamos também a ação, não apenas a disposição do agente. E pode-se pensar, sem maiores problemas, que a reprovação da embriaguez tenha como base o fato de que tal ação vai de encontro à perspectiva da paz.

Voltemos à afirmação de Kant nas Lições de Ética. Inicialmente, cabe registrar que, em Hobbes, não se trata exatamente do “exemplo do costume” (Beispiel der Gewohnheit) como afirma Kant (cf. LE: Ak 253/ Collins 253). Para Hobbes, não é o costume, mas sim a autoridade da lei, fundada na razão, que dita as regras de justiça. Com efeito, em DFJ Hobbes

---

Gaskin, em sua introdução à edição da Oxford do *Leviathan*, que as leis de natureza “obrigam *in foro externo* à medida que há um poder para fazer cumpri-las” (*Leviathan*. Introduction, p. xxxiv). Ou seja, para Gaskin, é preciso o poder político a fim de que as leis de natureza possam efetivamente comandar em foro externo. Acontece que Hobbes não coloca essa condição. É claro que Hobbes mesmo diz na seqüência que é preciso uma garantia intersubjetiva para que se possa cumprir *in foro externo* as leis de natureza. É isso que se pode depreender da seguinte passagem (ainda em L XV § 36): “[...] aquele que embora possua garantias suficientes de que os outros observarão para com ele as mesmas leis, mesmo assim não as observa, não procura a paz, mas a guerra, e, conseqüentemente, a destruição de sua natureza pela violência” (L XV § 36: 136). Ora, eu acredito que essa garantia já pode ser alcançada, num certo sentido e de modo evidentemente parcial, no estado de natureza. No início de L XIII, Hobbes fala em alianças no estado de natureza. “[...] quanto à força corporal o mais fraco tem força suficiente para matar o mais forte, quer por secreta maquinação, quer *aliando-se* com outros que se encontrem ameaçados pelo mesmo perigo” (L XIII § 1: 106, grifo meu). Nessa perspectiva, Limongi afirma, corretamente, que “Hobbes admite a possibilidade de que ainda em sua condição natural os homens estabeleçam contratos entre si, cuja base de validade é a confiança mútua” (2002: 47). Não acredito, pois, que a garantia a que Hobbes se refere somente possa ser dada no estado civil.

argüi que a autoridade atribuída ao costume deve ser negada pela própria natureza de um costume. Para ele, o costume não pode “ter a mesma autoridade que uma lei. Pois se o costume for desarrazoado o senhor [AP: o jurista] precisa, com todos os outros juristas, reconhecer que não se trata de lei e que ele deve ser abolido; e se o costume é razoável não é o costume e sim a equidade que o converte em lei. Pois que necessidade há de fazer com que a razão seja lei em virtude de um costume, por mais antigo que seja este, quando a lei da razão é eterna?” (DFJ: 77). No *Leviatã* lemos: “Quando um costume prolongado adquire a autoridade de lei, não é a grande duração que lhe dá autoridade, mas a vontade do soberano expressa pelo seu silêncio” (L XXVI § 7: 227). Todavia, essa parte da afirmação de Kant, sobre o “exemplo do costume” não precisa ser considerada crucial na passagem de LE Ak 253. Importante é a afirmação de Kant sobre a “ordem da autoridade”. Vejamos.

Ora, com base no que vimos, pode-se afirmar que Kant não está correto ao afirmar que, em Hobbes, a “autoridade pode permitir ou proibir qualquer ação” (LE Ak 253). A autoridade política não pode, isto é, não está autorizada a permitir ou proibir qualquer ação. Por exemplo, ela não pode proibir que alguém resista à morte, pois este é um direito que o indivíduo não abandona ao sair do estado de natureza (L XXI § 14: 186); tampouco pode proibir que alguém resista a ferimentos e aprisionamentos (L XXI § 11: 185), ou proibir o direito de se abster do serviço militar (L XXI § 16: 186). A autoridade política não pode também impedir que as pessoas exercitem o direito de não se auto-incriminar (L XXI § 13: 185-186) ou o direito de não se obrigar pelas próprias palavras (L XXI § 13: 185-186). É possível que a autoridade política ordene ações que vão contra a fé religiosa do indivíduo. Podemos pensar, como Hobbes escreve em DC III 18, no caso das “autoridades (AP políticas) mandarem praticar ações que são punidas com a morte eterna”. Ora, nesse caso, “seria loucura não escolher uma morte natural, antes que morrer eternamente, obedecendo a eles” (DC, III, 18, § 1). De fato, entre dois males, é racional escolher o mal menor (se o mal maior é a morte eterna e o mal menor a morte terrena, escolhe-se a morte terrena e, portanto, a desobediência ao soberano)<sup>13</sup>.

Assim sendo, o estado de natureza não pode ser considerado como o estado em que não existem obrigações morais<sup>14</sup>. As obrigações morais

---

<sup>13</sup> Cf. também DC, XV, § 18: “... é preciso obedecer à Cidade no caso de vir diretamente a nos mandar ofender a Deus, ou os proíba de prestar culto? Não vale a consequência, e não se deve obedecer.”

<sup>14</sup> Cf. também DC, I, § 10, n. Ai lemos: “[...] não poderá haver injúria contra ninguém em nada do que o indivíduo faz no estado de natureza. [Isso] não quer dizer que seja impossível em tal estado pecar contra deus ou violar as leis naturais. Com efeito, a injustiça para com os homens supõe a existência de leis

existem sim no estado de natureza e sempre comandam em foro interno, conquanto não possam ter uma correspondência absoluta com as ações externas. Como argumenta corretamente Howard Warrender (1970), não há qualquer "moral vacuum" no estado de natureza, mas simplesmente a suspensão de obrigações morais em face da circunstância de insegurança que caracteriza tal estado. O Estado não cria, pois, obrigações morais, o que ele faz é criar circunstâncias que tornam intersubjetivamente possíveis as ações morais (Warrender 1970: 26-29, 41)<sup>15</sup>.

Como conclusão, gostaria de aludir a um ponto que, a meu ver, reflete melhor as divergentes compreensões de moralidade em Kant e Hobbes. Refiro-me à tese de Hobbes segundo a qual a lei de todos os homens é "Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris" (L XIV § 5: 113)<sup>16</sup>. Ora, Kant na FMC se opõe explicitamente a esse princípio. A oposição ao princípio "Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris" (não faça a outrem o que não queres que te façam) se dá num contexto em que Kant está a explicar a aplicação da segunda formulação do imperativo categórico com referência ao exemplo de "não mentir". Como se sabe, a segunda fórmula do imperativo categórico reza: "Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim, e nunca simplesmente como meio" (FMC II § 49/BA 66). Nesse sentido, Kant elucida que um indivíduo que intenciona fazer uma promessa mentirosa facilmente reconhece servir-se de outro homem simplesmente como meio. Assim, ele pode perceber a imoralidade de sua máxima, pois ele deixa de tratar os seres racionais como fins em si

---

humanas, nenhuma das quais existe no estado natural dos homens". Há, portanto, uma certa independência entre leis naturais e leis positivas. Porém, em DC III § 27 (nota) se defende claramente a existência do justo e do injusto no estado de natureza. Também em DC II § 11, Hobbes fala de pactos inválidos no estado de natureza, sugerindo, portanto, a existência de pactos válidos. Neste caso, haveria injustiça contra os homens no estado de natureza. Para desenvolver com profundidade essa discussão, um estudo do sentido da noção de lei de natureza em Hobbes seria importante. Contudo, isso fugiria de meu ponto que consiste - repito - simplesmente em verificar até que ponto Kant fez uma leitura correta da moral em Hobbes.

<sup>15</sup> Da mesma forma que concordo com Warrender, concordo com Leivas quando este afirma que, embora Hobbes declare que no estado de natureza os homens meçam "o bem e o mal por distintos padrões" (DC...), "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" (Leivas 2005: 182). Eu diria: não está *plenamente* ativado, pois como sustenta Hobbes há leis que não cessam nem mesmo no estado de natureza (cf. DC III § 27n: 284-285).

<sup>16</sup> Pode-se afirmar, assim, que Hobbes advoga um certo egoísmo. Ele afirma, ainda em L XIV que o "objetivo de todos os atos voluntários dos homens é algum *bem para si mesmos*" (L XIV § 8: 115). Contudo, não tenho tempo de me dedicar a verificar em que sentido Hobbes poderia ser dito - se é que realmente deve ser dito - um defensor do egoísmo na ética.

(cf. FMC II § 51/BA 68-69). Pois bem, o que mais interessa aqui é a nota a essa explicação. Nessa nota lemos:

“Não vá pensar-se que aqui o trivial: *quod tibi non vis fieri*, etc., possa servir de diretriz ou princípio. Pois este preceito, posto que com várias restrições, só pode derivar daquele; não pode ser uma lei universal, visto não conter o princípio dos deveres para consigo mesmo, nem os dos deveres de caridade para com os outros (porque muitos renunciariam de bom grado a que os outros lhe fizessem bem se isso os dispensasse de eles fazerem bem aos outros), nem mesmo finalmente o princípio dos deveres mútuos, porque o criminoso poderia por esta razão argumentar contra os juízes que o punem, etc (FMC II § 51 n/BA 68-69n)”.

Realmente, o não fazer ao outro o que não quero que o outro me faça somente seria aplicado em relação aos outros e, portanto, não permitira pensar num princípio moral que se referiria também aos deveres que tenho com relação a mim mesmo (por exemplo, para Kant, o dever de conservar a vida e cultivar os talentos). Tampouco autorizaria pensar a exigência moral da caridade, pois a caridade é um “fazer ao outro”, isto é, envolve positividade da relação que tenho com o outro, ao passo que se me oriento apenas pelo princípio de não fazer ao outro o que não quero que o outro me faça, ajo apenas de modo a evitar causar danos ao outro, mas não a promover o seu bem. Mesmo que se pensasse o princípio em termos positivos, pode-se dar o caso, como diz Kant, que eu dispense a ajuda dos outros e, assim, não esperando que os outros me ajudem, não reconheça o dever de ajudá-los. E para consumir a incongruência do imperativo da moralidade com o princípio adotado por Hobbes, Kant fala da escusa do criminoso. Essa escusa possivelmente consistiria na alegação de que fico isento do cumprimento do meu dever se isento também o outro do cumprimento do seu dever. Como se vê, Kant não precisava ter denunciado um suposto positivismo moral em Hobbes. Bastaria a Kant colocar Hobbes no catálogo dos defensores de um princípio, presumivelmente racional, que se apóia na idéia de reciprocidade moral entre os agentes. Não estou defendendo, é bom deixar claro, que a moral de Hobbes seja exatamente a moral do *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*. O meu ponto consiste apenas em enfatizar que a compreensão de Hobbes como um defensor de que na moral tudo depende da autoridade política afigura-se uma leitura altamente restritiva do que Hobbes tem a nos dizer sobre moral. Em outras



palavras, o que quero defender é que, em vez de inculpar Hobbes de defensor de um positivismo moral, Kant teria sido mais feliz se elegeesse como alvo de sua crítica a defesa hobbesiana do *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*.

Mas essa discussão acerca das posições divergentes de Hobbes e Kant sobre moralidade e seu princípio dão ensejo, naturalmente, a uma discussão específica, o que foge do escopo deste texto, cujo propósito foi apenas enfatizar que Kant talvez tenha situado inadvertidamente Hobbes no rol dos positivistas morais.

## Referências Bibliográficas

- BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of practical reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.
- BOONIN-VAIL, D. *Thomas Hobbes and the science of moral virtue*. New York: Cambridge University Press, 1994.
- HOBBES, T. (DC) *De Cive. Elementos Filosóficos a respeito do cidadão*. Tradução de Ingenberg Soler. Petrópolis: Vozes, 1993.
- \_\_\_\_\_. (DFJ) *Diálogo entre um filósofo e um jurista*. Tradução de Maria Cristina Guimarães Cupertino. São Paulo: Landy, 2001.
- \_\_\_\_\_. (EDNP) *Elementos do direito natural e político*. Tradução de Fernando Couto. Porto: Rés, s/d.
- \_\_\_\_\_. (L) *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. (Leviathan) *Leviathan*. Edição J. C. A Gaskin. Oxford University Press (Oxford World's Classics), 1996.
- KANT, I. (Collins): "Moralphilosophie Collins". In: *Vorlesungen über Moralphilosophie*. Vol. IV. Kant's gesammelte Schriften. Vol. XXVII. Ed. Deutschen Akademie der Wissenschaft. Berlin, 1974, p. 241-473.
- \_\_\_\_\_. (LE) *Lecciones de Ética*. Tradução de Roberto Rodriguez Aramayo e Concha Roldan Panadero. Barcelona: Crítica, 1988.
- \_\_\_\_\_. (FMC) *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Grundlegung our Metaphysic deer Sitten*, Werkausgabe VII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Surkamp, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Prática*. Tradução com introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Kritik der praktischen Vernunft*. Werkausgabe VII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Surkamp, 1991.
- \_\_\_\_\_. (TP): "Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática". In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1988, p. 57-102.
- \_\_\_\_\_. *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. Werkausgabe VII. Ed. W. Weischedel. Frankfurt: Surkamp, 1991, p. 125-172.
- LEIVAS, C. R. C. "A ética do indivíduo em Hobbes". *Dissertatio* (21), 2005, p. 173-193.
- LIMONGI, M. I. *Hobbes*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

LOCKE, J. (E) *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. Introdução, notas e coordenação da tradução: Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1999.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

\_\_\_\_\_. (MVR) *O Mundo como Vontade e Representação*. Tradução M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

WARRENDER, H. *The political philosophy of Hobbes – his theory of obligation*. Oxford: At Clarendon Press, 1970.

Email: [aguinaldo.pavao@uol.com.br](mailto:aguinaldo.pavao@uol.com.br)

Recebido 07/2006  
Aprovado: 10/2006



## O COMPATIBILISMO EM HOBBS

Marília Côrtes de Ferraz  
PPGFIL - Unicamp

**Abstract:** In accordance with Hobbes, freedom should be understood as impediment absence to the movement of any body. The author of *Of Liberty and Necessity* believes that all of the things that happen, including all human action, they are necessary effects of antecedent causes. He doesn't recognize the existence of a free will, although admits that free actions exist. Hobbes thinks, as compatibilist, that the action's freedom is consistent and compatible with the necessity. In this article I make an analysis of this conception.

**Keywords:** compatibilism, necessity, freedom, action, moral responsibility.

**Resumo:** De acordo com Hobbes, a liberdade deve ser entendida como ausência de impedimento ao movimento de um corpo qualquer. O autor de *Of Liberty and Necessity* acredita que todas as coisas que acontecem, incluindo toda ação humana, são efeitos necessários de causas antecedentes. Ele não reconhece a existência de uma vontade livre, embora admita que existam ações livres. Hobbes pensa, como compatibilista, que a liberdade da ação é consistente e compatível com a necessidade. Neste artigo faço uma análise dessa concepção.

**Palavras-chave:** compatibilismo, necessidade, liberdade, ação, responsabilidade moral.

Uma apresentação da teoria hobbesiana da liberdade indubitavelmente requer um passeio pelo notável episódio da história da filosofia moderna – gerado pela instigante controvérsia sobre a liberdade e necessidade – entre Hobbes e o Bispo da Igreja Anglicana, John Bramhall<sup>1</sup>. Bramhall apresentou um discurso sobre a liberdade e necessidade e deve ter enviado uma cópia a Hobbes que, num escrito intitulado *Of Liberty and Necessity* (LN), criticou, de modo a defender a sua própria visão, ponto por ponto os argumentos do Bispo. Bramhall, por seu turno, replicou com *A Defence of True Liberty from Antecedent and Extrinsic Necessity* (1655), defendendo, além de atacar criticamente a posição de Hobbes, ponto por

---

<sup>1</sup> Veja a esse respeito em Chappell (1999: ix-xxii).

ponto sua original posição. Hobbes respondeu com *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance* (QLNA) (1656) e Bramhall replicou com *Castigations of Mr. Hobbes* (1658)<sup>2</sup>.

Por certo, nem a visão de Hobbes nem a de Bramhall sobre a liberdade humana são completamente originais<sup>3</sup>. Hobbes é um determinista, pois acredita que todas as coisas que acontecem, incluindo toda ação humana, são efeitos necessários de causas antecedentes. Bramhall, ao contrário, pensa que algumas ações humanas não são necessitadas por fatores antecedentes — estas são as ações livres que nós executamos. Portanto, Bramhall é um incompatibilista, pois concebe a liberdade como inconsistente com a necessidade. Já Hobbes, embora concorde que existam ações livres, como compatibilista, pensa que a liberdade é de fato consistente e compatível com a necessidade. A passagem abaixo confirma essa posição.

“A liberdade e a necessidade são compatíveis (liberty, and necessity are consistent), o que ocorre com a água que não tem apenas a liberdade, mas também a necessidade de descer pelo canal, também ocorre com as ações que os homens voluntariamente praticam: estas, como derivam de sua vontade, derivam da liberdade, e contudo, porque todo ato da vontade dos homens, todo desejo e inclinação deriva de alguma causa, e esta de outra causa, numa cadeia contínua (cujo primeiro elo está na mão de Deus, a primeira de todas as causas), eles derivam da necessidade (Lev. XXI § 4: 180)”<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Usarei as seguintes abreviaturas nesse artigo: LN: *Of Liberty and Necessity*; QLNA: *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*; Lev: *Leviatã*; DC: *De Cive*; EN: *Ética a Nicômaco*; IEH: *Investigação sobre o entendimento humano*.

<sup>3</sup> Conforme assinala Chappell (1999), “Hobbes dificilmente pode ser considerado o primeiro determinista ou compatibilista da história da filosofia, nem Bramhall o primeiro libertarianista. As duas posições foram freqüentemente sustentadas por filósofos antigos e medievais e ambas foram advogadas por outros pensadores, tanto teólogos quanto filósofos, no início da era moderna. A visão de Hobbes é muito parecida a dos Reformadores Protestantes (Lutero e Calvino entre eles). Já a de Bramhall aproxima-se à visão dos mais influentes pensadores católicos da época, ou seja, a dos jesuítas seguidores de Molina e Suarez. Mas nem por isso se pode pensar que todos os protestantes foram deterministas ou que todos os católicos libertarianistas. Do lado católico, por exemplo, os Jansenistas foram implacáveis oponentes dos jesuítas em relação a essa questão. E entre os protestantes, os seguidores de James Arminius tinham rejeitado o determinismo dos Calvinistas ortodoxos na Holanda e desenvolveram uma visão de liberdade muito próxima a dos Jesuítas. A posição Arminiana tornou-se também influente na Inglaterra dos Stuart, especialmente entre os clérigos. O próprio Bramhall foi freqüentemente identificado como um Arminio” (Chappell 1999: xi).

<sup>4</sup> A relação entre Deus, liberdade e responsabilidade moral será vista na seqüência.

É importante destacar que a tese compatibilista de Hobbes reflete sua compreensão geral da natureza, segundo a qual, como se sabe, esta é constituída por matéria e movimento (isto é, alteração da posição espacial) e submetida à lei de inércia (Cf. Tuck, 2001: 63). Não existe nenhum espírito, mas apenas corpos (cf. Tönnies 1988: 155). Portanto, para Hobbes, todas as coisas, incluindo as mentes humanas, devem ser reduzidas à matéria. Hobbes critica a idéia de que um ser, poder, agente ou substância de qualquer tipo, deve mover-se ou determinar-se a si próprio. Como princípio fundamental, Hobbes assume que ‘nada começa a partir de si próprio, exceto a partir da ação de algum outro agente imediato fora de si próprio’ (LN § 30: 38). Ao assumir esse princípio, a idéia de um ser autocausado é explicitamente banida por Hobbes.

Nesse contexto, a liberdade é entendida de modo negativo – como ausência de impedimento ao movimento de um corpo qualquer. Assumido isso, a liberdade<sup>5</sup> deve ser por certo extensiva a todos os corpos<sup>6</sup>. Daí não se poder restringir a liberdade apenas aos homens ou aos animais. No capítulo XXI do *Leviatã*, lemos: “Liberdade significa, em sentido próprio, a ausência de oposição (entendendo por oposição os impedimentos externos do movimento); e não se aplica menos às criaturas irracionais e inanimadas do que às racionais” (Lev. XXI § 1:179)<sup>7</sup>. Na seqüência Hobbes assinala um ponto importante. “Mas quando o que impede o movimento faz parte da constituição da própria coisa não costumamos dizer que lhe falta liberdade, mas que lhe falta o poder de se mover; tal como uma pedra que está parada, ou um homem que se encontra amarrado ao leito pela doença” (Lev. XXI § 1:179).

Como é possível perceber, em Hobbes, não devemos confundir os conceitos de liberdade e poder. É evidente que esses conceitos estão intimamente relacionados. Ser livre implica ter poderes para realizar um

---

<sup>5</sup> Gostaria de sublinhar que visio ao entendimento do que Hobbes chama de “liberdade natural” (Lev XXI § 4:180), não a “liberdade política”, isto é, aquela liberdade do indivíduo como cidadão, sujeito a leis positivas. A liberdade natural é o conceito que melhor se presta ao propósito de entender especulativamente o sentido mais abstrato de liberdade, pois nele não interferem limitações artificiais, próprias de uma comunidade política.

<sup>6</sup> Portanto, conforme Hobbes, mesmo os seres inanimados são livres, assim como a “água, por exemplo, é dita descender livremente, ou ter liberdade para descer pelo canal do rio porque seu movimento não é impedido pelos diques” (LN § 29: 38).

<sup>7</sup> Em *Lev*, XIV, § 2 lemos: “Por liberdade entende-se, conforme a significação própria da palavra, a ausência de impedimentos externos, impedimentos que muitas vezes tiram parte do poder que cada um tem de fazer o que quer, mas não podem obstar a que use o poder que lhe resta, conforme o seu julgamento e razão lhe ditarem”. Em *LN*, lemos que a liberdade significa “a ausência de impedimentos para a ação que não estão contidos na natureza e qualidade intrínseca do agente” (LN: § 29: 38).

movimento desimpedido. Agora, não ter poderes não significa não ter liberdade, porque a liberdade não se refere às potencialidades que um corpo poderia vir a ter, mas sim ao que pode fazer levando-se em conta a sua constituição presente. Daí podermos concluir que a liberdade em Hobbes de modo algum pode ser entendida como um poder de fazer o que se quer. Ser livre é propriamente querer o que se pode (homens e animais). É lícito dizer, pois, que o poder que temos é a medida da limitação natural de nossa liberdade e não o fim de nossos desejos. Assim, não cabe almejar poder, pois ele significaria um mero anelo, assim como uma pessoa amarrada ao leito pela doença poderia desejar ter o poder de levantar-se, o que certamente seria em vão. Em suma, para Hobbes, sou livre porque sou capaz de fazer o que quero.

Nesse contexto, vale registrar as palavras Da liberdade e necessidade. Aí Hobbes esclarece que “é livre de fazer algo quem pode fazê-lo se tem a vontade de fazê-lo, e pode abster-se se tem a vontade de abster-se” (LN § 3: 15). Com base nisso, não há problema algum em se admitir que a liberdade seja atribuída àquele que pode fazer o quer. O que não se segue daí é que alguém possa significativamente afirmar que pode querer se quer. Ou seja, não podemos pensar que a própria vontade é objeto da vontade<sup>8</sup>.

Devemos notar, embora não fique claro na definição de liberdade em *Leviatã* XXI: § 1, que as criaturas animadas, dotadas de imaginação, são dignas de uma atenção especial. Pelo fato de possuírem imaginação, elas são capazes de movimentos voluntários (cf. Lev. VI § 1: 46). Com efeito, diferentemente de um “movimento vital” que ocorre sem o concurso da imaginação, como “a circulação do sangue, a pulsação, a respiração, a digestão, a nutrição, a excreção, etc” (Lev. VI § 1:46), os chamados “movimentos animais”, como andar e falar, e qualquer outro movimento dos membros, dependem de como as criaturas animadas tinham imaginado antes na mente (cf. Lev VI § 1: 46). A imaginação opera em concurso com o esforço (endeavour). O esforço é aquilo que geralmente entendemos como “pequenos inícios de movimentos, no interior do corpo do homem “ (Lev. VI § 1: 47). O esforço dirige-se para um objeto considerado bom e afasta-se de um objeto considerado mau. No primeiro caso, o esforço chama-se desejo ou apetite, no segundo, aversão (Lev. VI § 2: 47). Dados a imaginação e o esforço temos o que se pode denominar atos voluntários. E “um ato voluntário é aquele que deriva da vontade” (Lev. VI § 53: 55). Ora,

---

<sup>8</sup> Como assinala José Oscar de Almeida Marques (1988:79) em *Ações e causas: um ensaio de análise do conceito de ação intencional*. Universidade Estadual de Campinas: 1988, em Hobbes, “a própria vontade, ou o apetite, não são voluntários”.



segundo Hobbes, não há nenhum ser imaterial, almas ou qualquer coisa assim; e quaisquer poderes que os seres humanos têm são poderes de coisas materiais. Segue-se, pois, que não há uma vontade tal como os escolásticos conceberam, isto é, como uma faculdade do querer, ou um apetite racional. Com efeito, a vontade é um "ato (e não a faculdade) de querer" que representa "o último apetite na deliberação" (Lev. VI § 52: 55).

Pergunta-se então: o que Hobbes entende por deliberação?<sup>9</sup> De acordo com Hobbes, quando um agente estiver pronto para agir ele terá muitos diferentes desejos competindo entre si para produzir uma ação. Quer dizer, para Hobbes, o processo de deliberação ocorre "quando surgem alternadamente no espírito humano apetites e aversões, esperanças, relativamente a uma mesma coisa; quando passam sucessivamente pelo pensamento as diversas conseqüências boas ou más de praticar ou abster-se de praticar a coisa proposta" (Lev. VI § 49: 54)<sup>10</sup>.

Note-se que ao compreendermos a vontade como "o último apetite na deliberação", podemos evitar o erro de conceber a vontade como um "apetite racional".<sup>11</sup> Se assim entendêssemos, então não poderíamos conceber como voluntários os atos contra a razão. Mas, segundo Hobbes, os tontos e os loucos também agem voluntariamente (portanto, deliberam). Sobre isso lemos em LN: "os tontos (fools) e os loucos (madmen) manifestamente deliberam não menos que os homens mais sábios, ainda que não façam uma escolha (choice) tão boa, pois eles têm as imagens das coisas alteradas por causa de sua doença" (LN § 8: 19).<sup>12</sup> Assim sendo, segue-se que toda ação voluntária que é de fato realizada é uma ação livre, ou, como ele coloca, que "todo ato voluntário é livre" (ele também toma a proposição conversa como verdadeira). Com efeito, Hobbes afirma:

---

<sup>9</sup> Para uma análise aprofundada da deliberação em Hobbes – e de suas diferenças e semelhanças com Descartes – veja capítulo III de Marques (1988).

<sup>10</sup> Em *DC* XIII § 16 lemos: "Deliberar não é outra coisa que pesar numa balança as vantagens e as desvantagens de uma tentativa que fazemos, onde o que tem mais peso naturalmente prevalece, de acordo com sua inclinação".

<sup>11</sup> Chappel corretamente comenta: "o único desejo que vence essa competição [da deliberação], o único que realmente motiva o agente a agir como age, é o que Hobbes chama de 'vontade' do agente em relação à ação realizada. Assim, embora exista vontade para Hobbes, a vontade não é uma espécie distinta de operação mental, diferente de um desejo; antes, a vontade constitui uma subclasse dos desejos" (1999: xiii).

<sup>12</sup> Uma vez que toda ação voluntária é deliberada, também toda ação voluntária dos animais (*brute beasts*, nos termos de Hobbes) é deliberada. Em *LN* lê-se: "os cavalos, cães e outras bestas muitas vezes hesitam ante o caminho que vão tomar, o cavalo recuando ao perceber uma figura estranha e avançando novamente para evitar a espora. E que faz um homem que delibera senão ora proceder em direção à ação, ora retrair-se, segundo o atraia a *esperança* (*hope*) de um maior bem ou o afaste o *medo* (*fear*) de um mal maior" (*LN* § 8: 19)?

“aquelas ações que se diz que um homem faz sob deliberação, se diz que são voluntárias e feitas com escolha (choice) e eleição (election), uma vez que ação voluntária e ação procedente de uma eleição (election) são a mesma coisa; e que falar em um agente voluntário é o mesmo que falar em um agente livre, isto é, um agente que não chegou ao fim da deliberação (LN § 28: 37-38)”.

Nessa altura, uma questão se impõe: que tipos de ações humanas devem ser remetidas à classe de ações involuntárias e não-livres? Ou melhor, que fatores ou condições têm de estar presentes, de acordo com Hobbes, para afirmarmos que uma ação não é voluntária ou não é livre? Ora, necessidade não é esse fator, visto que necessidade é tão perfeitamente compatível com liberdade quanto com voluntariedade (eis aí a tese compatibilista de Hobbes).

Tradicionalmente poderíamos pensar que as ações abruptas e triviais deveriam ser consideradas involuntárias. De fato, ações abruptas supostamente acontecem rapidamente demais para deliberação, e ações triviais não necessitam de deliberação. Como a deliberação é uma condição da vontade (um ato da vontade ocorre somente no fim de um processo deliberativo), sustenta-se que tais ações não são precedidas por volições e daí não são voluntárias. Ora, ações abruptas e triviais são usualmente pensadas como não deliberadas, isto é, não precedidas por deliberação. Mas essa não é exatamente a visão de Hobbes, pois ele acredita que tais ações não são na verdade não deliberadas. Segundo Hobbes, por exemplo, as ações de caminhar e comer

“chegam a ser fáceis (easy) e habituais (habitual), até o ponto de serem feitas sem premeditação (forethought), [mas] isso não impede que o ato seja voluntário e provenha de uma eleição (election). Da mesma maneira, as ações mais precipitadas (rashest) das pessoas coléricas são também voluntárias e deliberadas: pois, quem, a não ser uma criança pequena, não considerou quando e até que ponto deva ou possa sem perigo bater ou insultar (LN § 8: 19)”.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Há aqui uma notável diferença com Aristóteles. Segundo o autor da *Ética a Nicômaco*, toda ação deliberada é voluntária, mas nem toda ação voluntária é deliberada. Entre as ações voluntárias não deliberadas, Aristóteles inclui as ações das crianças e dos animais (cf. *EN* III 1111a25).

Como se pode perceber, Hobbes defende que se um agente faz algo abrupta ou automaticamente, ainda que ele não delibere sobre esta mesma ação no mesmo momento, no entanto, ele teve ocasião para deliberar todo o tempo precedente da sua vida. No § 25 de LN, Hobbes é enfático: “nenhuma ação humana pode ser dita sem deliberação, por mais repentina que possa ser, pois se supõe que o agente teve tempo para deliberar ao longo do tempo precedente de sua vida, se ele deveria fazer este tipo de ação ou não” (LN § 25: 37).

Diferentemente é o caso das ações de um agente compelido a realizá-las por ameaças, perigos ou outras circunstâncias externas. E também distinto é o caso das ações de um agente que é forçado a fazê-las por algum outro agente.

Sobre as ações compelidas, podemos afirmar que elas são, no fundo, voluntárias. De fato, uma compulsão somente causa uma ação se influenciar a vontade do agente, vontade esta que será a causa imediata da ação. Um homem, Hobbes diz, “é então somente dito ser compelido quando o medo o faz querer [fazer algo], como quando um homem quer atirar seus bens ao mar para salvar a si próprio, ou submete-se a seus inimigos por medo de ser morto” (LN § 19: 30).

Distintamente, uma ação que é forçada não é voluntária para Hobbes. Nesse caso, força parece ser um fator que impede uma ação de ser voluntária e, conseqüentemente, livre, pois ela é feita contra a vontade do agente. Pois, “quando um homem por força, agarrando os membros de um outro, move-os como os dele próprio, não como agrada ao outro homem [...] a ação assim feita [não é] a ação dele que sofre, mas a daquele que usa a força” (QLNA, § 19: 78-79)<sup>14</sup>.

Uma palavra tem de ser dita sobre a concepção de necessidade em Hobbes. De acordo com Hobbes, ‘necessário’ é “aquilo que é impossível ser de outro modo, ou aquilo que não pode vir a acontecer de outro modo” (QLNA § 1: 73). Mas essa explicação parece ser bastante ociosa, pois o significado de necessário seria simplesmente aplicável aos conceitos de possível e impossível. Certamente uma compreensão mais profícua de necessário pode ser encontrada na ligação dos conceitos de necessidade e causação. Uma causa, de acordo com Hobbes, é algo que torna necessário a ocorrência do seu efeito. Assim, não podemos conceber que uma causa não

---

<sup>14</sup> Portanto, coação seria irresistível ao passo que compulsão, por envolver ameaças e medo, não tem o mesmo caráter irresistível de coação. Como diz Chappell, “propriamente falando, a força impede, mas a compulsão não impede a voluntariedade ou liberdade” (1999: xx).

seja seguida por seus efeitos. Isto seria uma violação tanto das leis da natureza quanto do pensamento. Quando Hobbes fala de causas necessárias, ele sugere que há causas que não são necessárias. Porém, como adverte Chappell (cf. 1999: xvi), a expressão ‘causas necessárias’ é para ele, de fato, um pleonismo, pois toda causa é uma causa necessária<sup>15</sup>.

Penso que aqui é o momento de recuperar a afirmação de Hobbes (Lev. XXI, § 4:180) sobre a dependência de uma causa de outra causa, ou seja, sobre uma “cadeia contínua” de causas. Como vimos, o autor do *Leviatã* considera que esta cadeia contínua de causas tem nas “mãos de Deus” o seu “primeiro elo”, pois Deus é “a primeira de todas as causas” (cf. Lev XXI § 4:180). Trata-se, portanto, de entender o papel de Deus na doutrina hobbesiana da liberdade.

“Deus, que vê e dispõe todas as coisas, vê também que a liberdade que o homem tem de fazer o que quer é acompanhada pela necessidade de fazer aquilo que Deus quer, e nem mais nem menos do que isso. Porque embora os homens possam fazer muitas coisas que Deus não ordenou, e das quais portanto não é autor (author), não lhes é possível ter paixão ou apetite por nada de cujo apetite a vontade de Deus não seja a causa (cause). E se acaso a sua vontade não garantisse a necessidade da vontade do homem, e conseqüentemente de tudo o que depende da vontade, a liberdade dos homens seria uma contradição e um impedimento à onipotência e liberdade de Deus (Lev. XXI § 4: 180-181)”.

Não é difícil perceber que essa passagem incita vários questionamentos. Como entender que Deus, sem ser responsável por nossas ações, é a causa delas? Se nossas ações são causadas por nossos apetites e vontades, Deus também é causa de nossas ações e, portanto, também seria responsável por elas. A citação também enseja a discussão clássica da relação entre liberdade humana, presciência e onipotência divinas<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Hobbes explicitamente argumenta que uma causa suficiente de um efeito deve ser uma causa necessária desse efeito também (LN § 31: 38).

<sup>16</sup> Tendo em vista o objetivo desse trabalho acredito não precisar discutir esse ponto. Registro, contudo, que a dificuldade que Hobbes enfrenta traz à lembrança o célebre dilema atribuído a Epicuro: “Deus, ou quer impedir os males e não pode, ou pode e não quer, ou não quer nem pode, ou quer e pode. Se quer e não pode, é impotente: o que é impossível em Deus. Se pode e não quer, é invejoso: o que, do mesmo modo, é contrário a Deus. Se nem quer nem pode, é invejoso e impotente: portanto nem sequer é Deus. Se pode e quer, o que é a única coisa compatível com Deus, donde provém então a existência dos

Com respeito à distinção proposta entre autoria e causa, a tentação inicial é a de acusar Hobbes de incoerência. Com efeito, quem causa algo pode ser entendido como o autor daquilo que causa. Assim, autoria e causa seriam equivalentes e de nada adiantaria declarar que Deus é causa mas não é autor. Contudo, é possível uma interpretação favorável a Hobbes. Talvez tenhamos de entender que Deus não é autor, embora seja causa, porque ele não pode ser dito responsável por nossas ações. A autoria seria nossa, visto que somos nós os responsáveis (nós é que respondemos) por deixarmos de fazer o que Deus nos ordenou, embora Deus, como primeira de todas as causas, também causa nossos pecados<sup>17</sup>.

Diante de tudo isso, alguém poderia perguntar: ora, se a vontade não é livre, se tudo tem uma causa, se liberdade e necessidade são compatíveis, como então Hobbes responde ao problema da responsabilidade moral?

É preciso notar que Hobbes, em seu debate com Bramhall, serve-se de muitos princípios estabelecidos em suas teses morais e políticas. Por exemplo, Bramhall objeta Hobbes afirmando que se todas as ações são antecipadamente necessitadas, segue-se que tanto as leis civis quanto o próprio Deus são injustos, porque condenam e punem os homens por fazerem errado aquilo que é inevitável. Hobbes defende sua posição original alegando que nem Deus nem as leis, por definição, podem ser injustas. Segundo Hobbes, uma justa punição não requer que um malfeitor tenha sido capaz de evitar sua má ação. Basta que ele tenha agido voluntariamente, isto é, de acordo com a sua própria vontade. Ora, isto é perfeitamente consistente com o agente ter necessitado realizar aquela ação<sup>18</sup>. A seguinte passagem deixa claro esse ponto.

“O que os homens fazem entre eles mediante pactos e convênios e chamam pelo nome de justiça e em virtude da qual eles são estimados e declarados legitimamente justos e

---

males? Por que razão é que não os impede?” Essa dificuldade é corretamente deslocada por Hume em sua discussão sobre a liberdade no final da seção VIII da IEH.

<sup>17</sup> Há um argumento em Hume que vai precisamente de encontro a esta tese. Segundo Hume, a distinção entre autor (responsável) e causa é improcedente. Em resumo, o ponto seria, de acordo com Hume, o seguinte. Se assumirmos que Deus é bom e “causa originária e autor último” de nossas ações, ou não há maldade no mundo, ou Deus também é culpado por essa maldade (cf. *IEH* VIII ii 32: 132). Na verdade, Hume não apenas rejeita o argumento. Ele considera desnecessário recorrermos a Deus para o esclarecimento da liberdade e responsabilidade moral.

<sup>18</sup> Vale registrar que, quanto à punição, a proposta de Hobbes não é de vingança ou recompensa pelas más ações feitas no passado, mas a de preveni-las de serem feitas no futuro. Assim entendido, punir é justificável mesmo se o malfeitor não pôde evitar a ação pela qual foi punido.

injustos (just or unjust), não é aquilo pelo que as ações do Deus Onipotente têm de ser medidas e chamadas justas, não mais do que seus designios têm de ser medidos pela sabedoria humana. O que Deus faz é justo porque ele faz; justo, digo, para ele, ainda que nem sempre justo para nós (LN § 12: 22)”.

Como vimos, Hobbes teve de enfrentar, em sua resposta a Bramhall, questões centrais e fundamentais da natureza da liberdade e da responsabilidade moral, pois o incompatibilismo de Bramhall, a despeito de prováveis incoerências, está alicerçado sobre o influente ponto de vista que considera as implicações da necessidade universal para a moralidade, e, em particular, a precondição de justiça e responsabilidade moral. De fato, é forte a idéia de que um agente não pode fazer certo ou errado, praticar justiça ou injustiça, ou ser responsável por qualquer coisa que tenha feito, a menos que ele seja um agente livre, não meramente livre no sentido compatibilista de ser capaz de agir de acordo com sua vontade, mas no sentido de ser um agente dotado de vontade livre, de ser capaz de querer alguma coisa em lugar de outra.

Por certo, Hobbes oferece uma concepção de responsabilidade moral inequivocamente compatibilista. É preciso reconhecer que há também um vigoroso ponto de vista subjacente à posição hobbesiana, a saber: a convicção de que todas as coisas têm uma causa, isto é, de que tudo o que acontece depende de outra coisa que tenha já acontecido. Isto admitido, como de fato é admitido por Hobbes e pelos deterministas, o compatibilismo seria o único modo de tornar significativa a nossa idéia de liberdade.

### Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. (EN) *Ética a Nicômaco*. Trad. de L. Vallandro e G. Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- CHAPPELL V. "Introduction". In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* (edited by V. Chappell). New York: Cambridge University Press, 1999 [p. ix-xxiii].
- HOBBES, T. (DC) *De Cive. Elementos Filosóficos a respeito do cidadão*. Trad. de I. Soler. Petrópolis: Vozes, 1993.
- \_\_\_\_\_. (DC) *Do Cidadão*. 2.ed. Trad. de R. J.e Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- \_\_\_\_\_. (Lev.) *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de uma República eclesiástica e civil* (org. por R. Tuck; trad. de J. P. Monteiro, M. B. Nizza da Silva e C. Berliner). São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. (Lev.) *Leviathan* (edited with an introduction and notes by J. C. A Gaskin). New York: Oxford University Press (Oxford World's Classics), 1996.
- \_\_\_\_\_. (LN) "Hobbes's Treatise Of Liberty and Necessity". In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* (edited by V. Chappell). New York: Cambridge University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. (QLNA) "Selections from Hobbes's, The Questions concerning Liberty, Necessity, and Chance". In: *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity* (edited by V. Chappell). New York: Cambridge University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. *De la liberté et de la nécessité* (introductions, traduction, notes, glossaires et index par F. Lessay). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Libertad y necesidad y otros escritos* (edición y traducción de B. F. Pujol). Barcelona: Península, 1991.
- HUME, D. (EHU) *An Enquiry concerning Human Understanding* (edited by T. L. Beauchamp). Oxford: University Press, 1999.
- \_\_\_\_\_. (IEH) *Investigação sobre o entendimento humano*. Trad. de J. O. de A. Marques. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- MARQUES, J. O. de A. *As teorias da ação de Descartes e Hobbes* (cap. III) [55-101], *Ações e suas causas* (cap. VI) [158-204] In: *Ações e Causas: Um Ensaio de Análise do Conceito de Ação Intencional*. Dissertação de Mestrado. UNICAMP: Campinas, 1988.
- TÖNNIES, F. *Hobbes: Vida y doctrina*. Trad. de E. Imaz. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- TUCK, R. *Hobbes*. Trad. de A. U. Sobral. São Paulo: Loyola, 2001.

Email: mariliacortes@hotmail.com

Recebido 07/2006  
Aprovado: 10/2006





## **A QUESTÃO DA IMPUTABILIDADE JURÍDICA ENTRE RACIONALISMO E ROMANTISMO**

Joãosinho Beckenkamp  
UFPel

**Abstract:** A fundamental development of modern society since the beginning of nineteenth-century leads up to an entirely reviewed conception of the most basic notions of human activity, like those of will, freedom, imputability etc. The main shift involved in this development is that from a more philosophical or rational foundation of practical relationships to an increasingly psychological or sociological approach to human activity. This shift can be clearly perceived in some involvements of the romantic author and jurist E.T.A. Hoffmann, subject of this article.

**Keywords:** imputability, rationalism, romanticism.

**Resumo:** Uma transformação fundamental da sociedade moderna desde fins do século XVIII e início do século XIX acarreta uma compreensão inteiramente modificada das noções mais básicas da atividade humana, como as de vontade, liberdade, imputabilidade etc. O deslocamento mais importante neste sentido é aquele que leva de uma fundamentação eminentemente filosófica ou racional das relações práticas para um tratamento crescentemente psicológico ou sociológico da atividade humana. Este deslocamento se faz sentir de maneira peculiar em certos envolvimento do escritor romântico e jurista E.T.A. Hoffmann, assunto do presente artigo.

**Palavras-chave:** imputabilidade, racionalismo, romantismo.

Na passagem do século XVIII para o século XIX, ocorre uma profunda transformação estrutural na cultura ocidental que mais cedo ou mais tarde acabaria remodelando todas as esferas de atividade das populações envolvidas. Grosso modo, pode-se dizer que depois de 1800 tanto religião, arte e filosofia quanto direito, política e Estado já não são o que eram ainda em 1770. Para a compreensão da profundidade desta transformação, contribuiu enormemente o trabalho de M. Foucault, que dela se ocupou em várias de suas obras. Uma de suas mais importantes

conclusões é a de que as sociedades atuais operam com base nas estruturas resultantes daquela transformação.

Uma das esferas em que esta transformação começa a se impor a partir do fim do século XVIII é a das relações jurídicas, afetando essencialmente a compreensão do direito e do Estado. Ao longo do século XVIII, os juristas operam geralmente com um conceito de direito que pressupõe sem maiores dúvidas que agentes racionais como os seres humanos agem livremente e são, por isto, responsáveis por seus atos, ou seja, esses atos lhes podem ser plenamente imputados. No caso de atos ilícitos, objeto em geral da lida judicial, não se tem maior dificuldade em condenar e punir seu autor, uma vez que lhe são imputados de acordo com aquela pressuposição. A partir do fim do século XVIII, começa-se a pôr em dúvida esta pressuposição, sendo levantadas contra ela objeções experimentais providas inicialmente da filosofia da natureza (a que pertence ainda a psicologia) e da medicina. Aos poucos, nas primeiras décadas do século XIX, a prática jurídica passa a ser pressionada por supostos conhecimentos psicológicos e médicos, podendo-se mesmo falar, com uma expressão de Kant, de um novo conflito das faculdades, desta vez entre o direito e a medicina.

No âmbito da cultura alemã,<sup>1</sup> foram objeto de debate dois casos em que se torna patente o conflito mencionado. Como casos bem documentados e que levaram a uma série de publicações na época de sua ocorrência, têm sido importantes para o estudo das questões e posições envolvidas em disputas semelhantes. O primeiro caso é o do operário Daniel Schmolling, que em 25.09.1817 matou sua namorada nas imediações de Berlim. No processo judicial, o médico Dr. Merzdorff atesta em seu parecer a inimputabilidade do réu no momento do ato, baseado na declaração de Schmolling de não ter um motivo para a sua ação. O comissário de justiça Bode acata o parecer do Dr. Merzdorff e pede a comutação da pena de prisão em vigilância policial, mas o tribunal de Berlim decide pela pena de morte, sendo confirmado pelo Ministério da Justiça. O próprio Schmolling concorda com a pena e renuncia a um pedido de revisão. O conselheiro Dr. Horn confirma em novo parecer o juízo do Dr. Merzdorff, enquanto Bode recorre da decisão do tribunal contra a vontade de Schmolling. O tribunal confirma a pena de morte, mas o rei, por recomendação do Ministério da Justiça, comuta a pena em prisão perpétua. O mesmo Schmolling viria a matar, em 1825, um companheiro de prisão.

---

<sup>1</sup> No âmbito da cultura francesa, ficou famoso o caso de P. Rivière, estudado por M. Foucault.

O segundo caso é o de Johann Christian Woyzeck, que em 21.06.1821 apunhalou sua namorada em Leipzig.<sup>2</sup> Já no dia seguinte, um antigo hospedeiro de Woyzeck relata ao Dr. Bergk alucinações que aquele teria tido, o que leva o Dr. Bergk a publicar uma breve notícia sobre o estado mental do acusado. O advogado de defesa pede um parecer médico, solicitado ao conselheiro Dr. J. C. A. Clarus. Com base em suas conversas com o acusado, Clarus atesta em 16.09 plena responsabilidade e imputabilidade pelo ato. Em 11.10.1821 é decidida em primeira instância a pena de morte, contestada pela defesa em dezembro do mesmo ano. Em fevereiro de 1822, a pena de morte é confirmada em segunda instância, seguindo-se dois pedidos de clemência por parte do réu, ambos recusados. Em setembro de 1822, o advogado de defesa solicita nova investigação do estado mental do acusado, baseado desta vez em relatos sobre vozes e aparições de espíritos que Woyzeck teria tido anos antes do assassinato. Em outubro, é solicitado um novo parecer ao Dr. Clarus, mas o governo da Saxônia decide que um novo parecer é desnecessário e que a pena deve ser executada, marcando para tanto a data de 13.11.1822. No dia 05.11, dá entrada uma nova declaração com indicação de testemunhas idôneas segundo as quais o acusado teria de fato feito coisas que denunciariam um distúrbio mental. Em consequência, a execução é protelada em 10.11, sendo solicitado um novo parecer ao Dr. Clarus. Após novas conversações com o acusado, o Dr. Clarus apresenta seu parecer em 28.02.1823, solicitando por sua vez uma posição da faculdade de medicina da Universidade de Leipzig. O conselho jurídico da Universidade de Leipzig decide em 04.10 que a imputabilidade do acusado já está plenamente provada, não sendo necessário um parecer da faculdade de medicina. O advogado de defesa solicita a consulta de um comitê médico. Em 23.01.1824, é solicitado um parecer da faculdade de medicina; essa, em sua resposta de 17.04, confirma o parecer do Dr. Clarus. Em consequência, é ordenada a execução da pena, o que, depois de recusada nova petição da defesa, acaba ocorrendo efetivamente em 27.08.1824. O caso Woyzeck foi objeto de discussão até a década de 1830, tendo fornecido ainda inspiração para o drama Woyzeck, de G. Büchner, cuja redação é de 1836/37.

Entre os pareceristas no caso Schmolling se encontra também E. T. A. Hoffmann, o qual, apesar da popularidade como escritor na última década de sua vida, não abandonou a carreira jurídica inicialmente

---

<sup>2</sup> O caso Woyzeck é mais conhecido em geral através da peça dramática de G. Büchner que leva seu nome. Na elaboração de sua peça, entretanto, Büchner estudou também a documentação relativa ao caso Schmolling. O resumo dos dois casos aqui apresentado é baseado no aparato crítico de G. Büchner, *Werke und Briefe*, München, dtv, 1987 (caso Schmolling: p. 375-6; caso Woyzeck: p. 376-379).

escolhida como ganha-pão. Mesmo tendo explorado em suas obras de ficção o lado macabro, obscuro e até compulsivo da existência humana, Hoffmann adota uma posição racionalista em questões jurídicas, defendendo no caso Schmolling a imputabilidade do autor e recusando a ingerência de saberes empíricos na decisão de uma questão tão fundamental como a do arbítrio livre dos homens. Esta aparente contradição levou o último biógrafo de Hoffmann, R. Safranski, a explorar a questão num capítulo especialmente dedicado ao olhar jurídico de Hoffmann. Em seu esforço para esclarecer a posição de Hoffmann nestas questões de fundamentos do pensamento jurídico sem a quebra da linha de continuidade com o escritor romântico, Safranski acaba fornecendo algo mais do que um mero esboço biográfico. Ocupando-se de uma discussão ocorrida há quase dois séculos, sem a pressão teórica que costuma se exercer sobre quem escreve diretamente a respeito de tais assuntos, Safranski não só define claramente as posições tomadas em torno da questão da imputabilidade das ações, mas ainda oferece um bom exemplo da dialética envolvida em cada uma das posições, particularmente interessante no caso da posição naturalista, por essa se apresentar em geral como destituída de toda dialética e metafísica: o que inicialmente parece apenas um tratamento mais humano dos criminosos acaba por fim se universalizando no instituto de um império que se propõe o controle global de “corações e mentes”!

Na inexistência de uma tradução portuguesa da biografia mencionada e tendo em vista ainda que dificilmente teria destaque um capítulo sobre questões fundamentais do pensamento jurídico numa biografia de um escritor romântico, oferece-se em seguida a tradução integral do capítulo em questão, para colocá-lo à disposição e em posição de destaque no contexto de nossos estudos filosóficos sobre noções jurídicas. Trata-se do capítulo 25, intitulado “O olhar jurídico para dentro do abismo”, que se estende das páginas 425 à 435 na edição empregada: Rüdiger Safranski, E. T. A. Hoffmann: Das Leben eines skeptischen Phantasten, Frankfurt a. M., Fischer, 2001 [1<sup>a</sup>: 1984].

### **Tradução**

No dia 25 de setembro de 1817, encontrou-se largada numa estrada nas imediações de Berlim a Henriette Lehne, gravemente ferida por uma facada; ela ainda consegue apontar o agressor: seu amante, o operário Daniel Schmolling. Esse retorna imediatamente após o ato ao lugar do acontecimento e confirma a acusação: sim, ele tinha esfaqueado a Henriette no coração. Ela morre no dia seguinte. Sem antecedentes criminais e com

38 anos, Schmolling faz uma ampla confissão perante o juiz de investigação: já há três semanas se teria decidido a matar sua amante, mas não pode indicar um motivo; afirma que o pensamento de que teria de executar o ato não o tinha deixado em paz.

A falta de um motivo leva à investigação do estado mental de Schmolling, quer-se examinar a culpabilidade. O Dr. Merzdorff, encarregado dessa investigação, declara que Schmolling tinha cometido o ato num acesso de “amentia occulta” e no momento do ato “estaria completamente destituído da liberdade de se determinar a si mesmo de acordo com fundamentos racionais... sem ter perdido essa liberdade por meio de embriaguez ou afetos passionais”.<sup>3</sup> Com base neste parecer, o defensor de Schmolling solicita a isenção de pena e a custódia preventiva.

A deputação criminal na alçada de Berlim responsável pelo processo passa por cima do parecer e exige a pena de morte: a pressuposição de uma “amentia occulta”, de uma confusão mental repentina e passageira no instante do ato, redundaria numa “conclusão circular”, argumenta a deputação. Em vez de demonstrar que uma confusão mental teria levado ao ato, seria inversamente inferido do ato uma confusão mental. Por iniciativa da defesa, o assunto é apresentado à câmara criminal do tribunal superior de Berlim para parecer. E o autor do parecer do tribunal, que igualmente se professa contra a tese da inimputabilidade e assim pede a pena de morte, é E. T. A. Hoffmann.

A predileção de Hoffmann por tais casos complicados era conhecida. Hitzig mais tarde a criticou no conselheiro então já falecido, “o qual se comprazia particularmente em detalhes sobre estados mentais duvidosos, como conseqüência da peculiar orientação de seu espírito”.<sup>4</sup>

Hoffmann argumentou contra a suposta inimputabilidade ainda em outros casos. Ele hesitava em falar de “doença” justamente quando se tratava de atos em que se manifestavam abismos da alma. Ele tinha um conceito bastante amplo do “normal”; nele tinha seu lugar também o crime.

Já naquele tempo mobilizou os ânimos a discussão forense sobre a questão da imputabilidade na qual Hoffmann interveio com seus pareceres – os quais, aliás, serão mais tarde estudados por Büchner para seu Woyzeck. No estilo do julgamento e da punição está ocorrendo justo então uma virada epocal em que estão envolvidos os grandes temas e tendências filosóficos da época. Na questão da imputabilidade, confrontam-se as diferentes idéias antropológicas que a modernidade produziu, desafiadas para uma posição

---

<sup>3</sup> HOFFMANN, E. T. A., *Juristische Arbeiten*, München, Winkler, 1973, p. 84.

<sup>4</sup> Idem, p. 37.

sob a pressão de uma questão prática que em geral envolve a vida e a morte: até que ponto o homem é responsável por seu ato? O poder da razão, o poder da natureza e o poder do social – em que proporções atuam estes fundamentos determinantes do agir?

Sobretudo se trata de determinar a esfera de atuação de razão e natureza. Perante o tribunal e com um olhar no cadafalso ou no manicômio, são tratadas as mesmas questões que ocupam em seus respectivos domínios também a filosofia transcendental, a filosofia da história e a estética.

Antes do século XVIII, a questão da imputabilidade não era colocada. O motivo do ato cumpria uma função apenas na busca do autor. Encontrado esse, ato e autor se tornam uma unidade sem problema, mas que tinha de se expressar na confissão, razão pela qual se recorria também à tortura. Isso se modifica no século XVIII. Uma realidade inicialmente ainda difusa torna-se visível por trás do fato do crime e ganha contornos mais precisos através de um novo olhar, de um novo interesse, de uma nova curiosidade que antes tinha se exercido no raciocínio literário e filosófico. Agora não se quer saber apenas “quem é o autor?”, mas também “como se pode entender e classificar o processo causal que levou ao ato? Onde se encontra sua origem no próprio autor?”

A literatura tinha preparado o terreno para esta verdade mais complexa que agora se procurava. Pense-se apenas na defesa de Werther do crime por paixão: “Por que tendes de dizer, para falar de um assunto, logo isto:... Isto é bom, isto é mau! E o que quer tudo isso dizer? Investigastes por causa disso as relações internas de uma ação? Sabeis com certeza apresentar as causas pelas quais ela ocorreu e tinha de ocorrer? Se o tivesses feito, não serieis tão apressados com vossos juízos.”<sup>5</sup> O adversário de Werther, o funcionário, objeta: no interesse de uma coexistência pacífica, é necessário também julgar e condenar de modo decidido. A atitude de Werther de querer entender levaria, segundo o funcionário, finalmente ao ponto “em que... toda lei é suprimida, toda segurança do Estado destruída”. Werther exige que as leis, estes “pedantes de sangue frio”, teriam de se “deixar comover”, argumenta com o ímpeto do Sturm und Drang, que tinha se debruçado sobre os abismo da alma. O que é limitado pela razão, o “pensamento selvagem” daquele tempo chama de “natureza”. Ela é favorecida e “autorizada”.

Na esfera jurídica, essa natureza “autorizada” transforma a questão pelo autor naquela outra questão que Büchner então formulará assim: “O que é isto que em nós mente, mata e rouba?” Nesta linha se encontra

---

<sup>5</sup> GOETHE, J. W., *Werke IV*, Hamburg: Wegner, 1948, p. 46.

também a medicina romântica, crescentemente especulativa de maneira psicossomática e psicológica, que com Schelling passou pelo aprendizado da filosofia da natureza. Aqui é grande a tendência a ver desabar a pobre razão sob a pressão de processos psíquicos e psicossomáticos.

Contra estas tendências se coloca sempre ainda a ética kantiana do dever que se atém ao poder da razão (prática) e estende a esfera da responsabilidade: somos responsáveis também por nossas paixões, porque são os fundamentos racionais que decidem se damos espaço à “natureza”, aos desejos e paixões. Permanece a questão se, no caso de um crime, somos destituídos de forma voluntária ou involuntária da razão que nos teria mantido no caminho correto. Tão-somente no último caso seríamos dispensados da responsabilidade por nosso ato. Mas mesmo então é indicada extrema cautela, de acordo com Kant. Pois demasiadas vezes se esconderia por trás da explicação de que se teria estado destituído sem culpa de seus fundamentos racionais nada mais do que a vontade à complacência moral diante da pressão do desejo.

Em concordância com a ética kantiana do dever se encontra a velha medicina iluminista, que se sente posta contra a parede pela nova orientação romântica calcada na filosofia da natureza. O médico real prussiano C. W. Hufeland vê, como escreve num prefácio ao *Do poder do ânimo* de Kant, perigo à espreita para razão e Estado, “quando, como aconteceu recentemente, mesmo a filosofia, antes a portadora da vida espiritual, suspende no sistema da identidade a diferença entre espírito e corpo, e tanto filósofos quanto médicos defendem a dependência do espírito em relação ao corpo a ponto de desculpar com isto até mesmo todos os crimes, apresentando como sua fonte a falta de liberdade da alma, e logo chegará o momento de já não se poder chamar nada de crime. Mas aonde leva esta visão?... Não leva ela ao mais grosseiro materialismo? Não destrói toda moralidade, toda força da virtude, que consiste precisamente na vida da idéia e de seu domínio sobre o corpóreo? – E não destrói com isto toda verdadeira liberdade, independência, autodomínio, auto-sacrifício, enfim, o máximo que o homem pode atingir: a vitória sobre si mesmo?”<sup>6</sup>

Onde se posicionou então Hoffmann nesta disputa sobre imputabilidade e culpabilidade levada a cabo entre iluminismo tardio e medicina e filosofia da natureza românticas? Ficamos um tanto surpresos de encontrá-lo como jurista do lado de Kant, ele que foi o romântico desenfreado do lado noturno da existência. Valendo-se de Kant, duvida no parecer sobre Schmolling inicialmente da competência exclusiva dos

---

<sup>6</sup> *Apud* KÖRNER, K., *Bürger und Irre*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1975, p. 213.

médicos de poder diagnosticar a presença de um distúrbio mental. A medicina não pode compreender com a autoridade do especialista a existência da loucura, mas apenas suas causas e sintomas possivelmente corporais, afirma ele, tudo o mais pode ser deixado para o “psicólogo treinado”. Mas “psicologia” ainda não é naquela altura uma especialização científica, significando antes algo assim como “conhecimento humano com base na experiência”. Na segurança com que Hoffmann reclama aqui para si a competência do juízo “psicológico” se faz sentir ainda a circunstância de que a ocupação discursiva com a loucura justamente não começou no âmbito da medicina, mas na filosofia e na literatura.

Hoffmann discute ademais o conceito da “amentia occulta” desenvolvido pelos médicos românticos Reil e Hoffbauer, portanto aquela teoria da loucura que irrompe repentinamente aplicada por Merzdorff a favor de Schmolling. Hoffmann adverte do perigo de se inferir da falta de um motivo conhecível uma doença da alma e do espírito. De acordo com Hoffmann, o próprio ato que não se deixa explicar seria transformado com isto em instância explicativa: caso não se descobre uma doença que conduz ao crime, faz-se do próprio crime uma doença. Hoffmann, entretanto, protesta contra isso. Para ele, o homem é um mistério e um enigma com todo o seu abismamento. Também e justamente o abismal é o “normal”. Quando não se conhece os motivos, isso só confirma de imediato aquela velha sabedoria: *individuum est ineffabile*.

Schmolling tinha declarado no interrogatório: “Desde que aquele pensamento de matar a Lehne me veio à cabeça, eu me sentia inquieto sempre que pensava nisso, e esta inquietude se tornou particularmente grande nos últimos três dias antes de cometer o ato... Era uma simples angústia que me acometia sempre e quanto mais pensasse no ato e que era tão forte que eu começava a suar... Esta angústia se prolongou até o momento em que eu havia cometido o ato. Assim que o cometi, entretanto, diminuí também a angústia.”<sup>7</sup>

Hoffmann deixa entrever em seu comentário do protocolo de Schmolling que certamente entende como um homem em conflito consigo mesmo fica com medo de si mesmo. Mas ao mesmo tempo adverte à cautela diante de “especulações” psicológicas: “Ao homem preso ao que é terrestre não é permitido descobrir as profundezas de sua própria natureza, e, mesmo que o filósofo se perca em especulações sobre esta matéria obscura, o juiz tem de se ater somente àquilo que a experiência mais incontestemente estabeleceu. A liberdade do homem, considerada metafisicamente, nunca

---

<sup>7</sup> HOFFMANN, E. T. A., *Juristische Arbeiten*, p. 109.



pode ter influência sobre a legislação e a jurisprudência; a liberdade moral do homem, quer dizer, sua capacidade de determinar sua vontade e as exteriorizações ativas da mesma de acordo com o princípio moral... é pressuposta como condição da aplicação de toda sanção penal, e qualquer dúvida em sentido contrário tem de ser estabelecida perante o juiz com força convincente.”<sup>8</sup>

Essa reflexão é de extraordinária importância, não só para Hoffmann. A “liberdade moral” é “pressuposta”, quer dizer: ela é uma hipótese, uma idéia regulativa do agir judicial. Na regulação da relação social é preciso agir como se estivesse cada qual de posse de uma liberdade guiada pela razão. Na “profundeza da natureza humana” é possível que a situação desta liberdade seja diferente, isso sabe também Hoffmann, mas desse conhecimento o juiz, portanto o representante do poder, não deve fazer uso enquanto lhe faltar certeza exata. Hoffmann bem sabe do caráter possivelmente fictício desta “liberdade”, mas mesmo assim a considera indispensável como premissa na coexistência social regrada.

Estando convencido da necessidade institucional de uma idéia regulativa, entretanto, não é preciso já por isso defender ao mesmo tempo sua pretensão à verdade absoluta. Hoffmann em todo caso não o fez. Da perspectiva do ritual social da punição ele supõe a possibilidade do agir livre, autodeterminado e auto-responsável; mudando-se a perspectiva, por exemplo, ao nos ocuparmos com o tema da imputabilidade enquanto filósofos ou literatos, portanto não como representantes do poder, podemos ainda tentar “sondar” a “profundeza” da “natureza” humana, e talvez se mostre uma fixação e compulsão interna abismal que pouco deixa sobrar do conceito do agir autodeterminado. Como, por exemplo, “prazer da carne passa a prazer de matar”: a esse tema Hoffmann dedicou um romance inteiro, os Elixires do diabo. De acordo com Hoffmann, no entanto, não deve ser permitido ao juiz lançar luz nestes “abismos”. Mas afinal por que não?

A resposta decisiva a esta pergunta encontramos nos contos e romances de Hoffmann. O olhar jurídico é necessariamente um olhar do poder. Ora, Hoffmann mostrou seguidamente – particularmente no tema do magnetismo – como o olhar entendedor sobre o interior do homem age destrutivamente quando é o poder que lança este olhar. Por isso é preciso obrigar as instituições do poder ao respeito diante dos mistérios e invisibilidades do indivíduo. O poder não deve tornar-se curioso, e por isso deve se contentar com a idéia regulativa da liberdade moral. Caso se queira

---

<sup>8</sup> *Idem*, p. 99.

manter o poder afastado das profundezas da alma, é preciso atá-lo à rede das regras do jogo social nas quais se faz de conta que se é livre. Caso contrário, confere-se ao poder a competência de decidir sobre loucura e “normalidade”.

Hoffmann personifica como juiz e escritor esta dupla perspectiva: como jurista, encontra-se sob a coação a agir do poder. Por isto, retém seu conhecimento do interior da alma, porque tem de duvidar de sua universalizabilidade em respeito diante do ocultamento do outro.

Mas para a literatura, ele se reserva a liberdade de experimentar outras perspectivas e experiências. Para tanto, contudo, a literatura tem de se subtrair às coações da consequência da ação; deve lhe ser concedido o direito a um agir experimental; em seu âmbito não vale: quem diz ‘A’, tem de dizer também ‘B’. Sua chance se encontra na separação de pensamento e ato. Pois, onde há as coações da consequência da ação, surge também facilmente a secreta autocensura: no fim, permitimo-nos tão-somente pensamentos e sentimentos que são social, política e consensualmente corretos.

Diferente é o caso em Hoffmann: sua poesia não é sobrecarregada com a pretensão de produzir quaisquer conhecimentos e postulados socialmente úteis. O que ele põe no jogo literário não é sorteado de antemão por um critério de fundamentação de uma política, uma moral ou uma terapia. A rigor, Hoffmann nada pretende demonstrar. As descobertas que ele acaba ainda assim fazendo com sua escrita são obtidas a partir de uma dupla limitação: ele não se deixa obrigar a nada e não obriga a nada.

Ambas as perspectivas sob as quais Hoffmann visa o tema da “inimputabilidade” pertencem a ordens diferentes, a jurídica e a literária. Mas num ponto decisivo elas se tocam: como jurista de inspiração kantiana, Hoffmann se defende contra um conceito expansionista da doença psíquica, contra a tendência de pôr sob a suspeita de loucura aquelas ações que desviam da norma e que não apresentam motivos conhecíveis e habitualmente familiares.

Este conceito de “inimputabilidade” extensivamente interpretado e combatido por Hoffmann pode em casos isolados levar a decisões “mais humanas”, por exemplo, quando alguém é enviado à casa de correção psiquiátrica em vez do cadafalso. Mas, de outro lado, a extensão do conceito de “inimputabilidade” está ligada à tendência de estreitar sempre mais o limite do “normal” e de estender o âmbito do psicicamente doentio.

Quem como Hoffmann estende, ao contrário, o conceito da inimputabilidade, opera também ao mesmo tempo com um conceito mais amplo do “normal”: o homem é mais complexo, dividido, abismal e obscuro, sem ser doente; suas ações são mais imprevisíveis, inescrutáveis e

incalculáveis do que gostaria de aceitar uma perspectiva de normalidade limitada; a etiqueta “loucura” é aplicada com demasiada facilidade. Algumas das figuras literárias de Hoffmann podem ser lidas também como refutação de tais etiquetagens apressadas. Por exemplo, o Conselheiro Raspel: “A desproporção entre o ânimo interno e a vida externa sentida pelo homem sensível o leva certamente a caretas peculiares que os rostos tranqüilos, sobre os quais a dor tem tão pouco poder quanto o prazer, não podem compreender, mas apenas se irritar com isto... Penso justamente num homem cujo humor maluco de fato levou a que a metade da cidade onde vive o tem por louco.”<sup>9</sup>

No olhar literário sobre o abismo da alma e na recusa jurídica de um conceito expansionista da doença da alma (“inimputabilidade”), encontram-se em Hoffmann as perspectivas jurídica e literária. Por mais paradoxal que possa soar: a antropologia racionalista, em nome da qual Hoffmann postula o “como se” da liberdade da vontade e com isso uma responsabilidade entendida de maneira extensiva, visa um conceito da natureza humana mais rico do que o representado pela medicina romântica com seus diagnósticos apressados de inimputabilidade.

As conseqüências que o jurista Hoffmann é obrigado a tirar daí parecem à primeira vista menos “humanas”: ele exige responsabilidade e punição lá onde a medicina romântica propõe prisão de segurança ou terapia. Só que a humanidade da perspectiva médica tem seu avesso: o conceito limitado de saúde e normalidade espiritual, na conexão com poder estatal, deixa ficar mais apertada a rede dos controles de normalidade presentes por toda parte. Na medida em que os motivos da melhora e da cura começam a se sobrepor ao motivo do castigo, o comportamento desviante e infrator acaba na esfera de controle de uma nova “tecnologia do poder”: terapeutização e finalmente psiquiatrização. Aqui Hoffmann faz oposição: como jurista, ao interpretar extensamente responsabilidade e punibilidade; como escritor, ao nos apresentar o comum do incomum, o normal do abismal e o natural da loucura.

Email: [jobeck@ufpel.edu.br](mailto:jobeck@ufpel.edu.br)

Recebido 07/2006  
Aprovado: 10/2006

---

<sup>9</sup> HOFFMANN, E. T. A., *Sämtliche Werke III*. München, Winkler, 1967, p. 30.



## AS NOÇÕES DE HISTÓRIA E DE MÉTODO NO *METHODUS* DE JEAN BODIN

Douglas Ferreira Barros  
FIT

**Abstract:** In his *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* Jean Bodin delineate Politics from the point of view of History. While an original text from Renaissance, the *Methodus* shows in which sense the knowledge of History is more exacting when guided by a Method and that, by this instrument, one will be able to judge the elements observed in this same History according Political Philosophy's Principles.

**Keywords:** Jean Bodin, renaissance, history, method, political philosophy.

**Resumo:** No *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* Jean Bodin pensa a política a partir da história. Como texto original do Renascimento, o *Methodus* mostra em que sentido o conhecimento da história é mais rigoroso quando orientado pelo método e que, por meio dessa ferramenta, se poderá julgar os elementos observados nessa própria história segundo princípios da filosofia política.

**Palavras-Chave:** Jean Bodin, renascimento, história, método, filosofia política.

O objetivo deste artigo é aprofundar dois elementos fundamentais das reflexões de Jean Bodin no *Methodus*<sup>1</sup>: as noções de história e de método. Nos limitaremos aqui ao estudo de dois textos introdutórios à obra: a “Epístola Dedicatória” e o “Prefácio”. Neles, Bodin formula sua crítica aos historiadores e aponta a direção em que deve prosseguir um trabalho de avaliação conceitual e de proposição de novos conceitos – como o de soberania –, que faz fronteira com a história, a moral e a política. Mostraremos que este percurso inicial, de crítica em relação aos historiadores e aos juristas, se dá em meio a sucessivos desvios no argumento central do texto, ao final dos quais, o pensador mostra as razões

---

<sup>1</sup> BODIN, J. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, In: Oeuvres philosophiques, edição e tradução de Pierre Mesnard, Paris: P.U.F., 1951.

por que, e como, se deve transportar o pensamento a partir da história para o campo da filosofia política.

### **A história como fonte de conhecimento das leis da política**

“É quase involuntariamente que me encontro levado a este gênero de escrita, não obstante a preparação de uma obra muito mais importante sobre as Leis”<sup>2</sup>, profere Jean Bodin na “Epístola Dedicatória”. Declaração curta, que consta das primeiras linhas do texto e adianta algo de justificativa, misto de desculpa com busca de legitimação, por ele se dedicar naquele momento a atividade menos nobre do que o trabalho de pensar sobre as leis. Por que Bodin nos quer chamar a atenção para essa alteração de percurso de sua investigação? Qual outra disciplina teria força bastante para tirá-lo de sua atividade principal, a de procurar os princípios das leis e do direito?

A escrita sobre a história era a vilã do contexto, o motivo de Bodin naquele momento furtar-se do seu projeto original e arriscar-se noutra via que não fosse a sua de costume, dado que sua atividade principal era a de jurista. O envolvimento com outro gênero de escrita teve como objetivo corrigir os erros que até então se cometeram acerca do relato de fatos singulares, como também acerca da elaboração de princípios universais para que se pudesse pensar a política. Ao escrever sobre a história, Bodin se apresenta primeiramente como crítico dos historiadores.

A posição bodiniana surpreende, principalmente quando tomamos a palavra de outros pensadores renascentistas como Lorenzo Valla, para quem “a história era superior à filosofia” (KELLEY, 1970). Sem reconstituirmos o debate que visava estabelecer a superioridade de uma disciplina sobre a outra, a declaração de Valla não deixa dúvidas quanto à importância que a primeira adquire. O tom da abertura do *Methodus* contrasta muito, portanto, com posições como estas acima. Disciplina clássica por excelência, a história constituía material indispensável aos que se punham a pensar o poder, as instituições e a vida política dos povos. Alciat, outro a valorizar a história, referia-se a ela como certíssima philosophia, sendo superior às demais disciplinas do conhecimento, inclusive ao direito (idem, *ibid.*). O valor da história poderíamos explicar a partir do caráter pedagógico de sua escrita<sup>3</sup>. E onde estariam os erros que Bodin propôs corrigir?

---

<sup>2</sup> *Idem*, p.273a L.20-24.

<sup>3</sup> “A ênfase no caráter pedagógico explica por que as *artes historicae* relacionavam-se essencialmente com a maneira de escrever a história. Colocadas entre as outras artes do discurso — a retórica e a poética — elas preocupavam-se com as regras do relato, não em razão do conhecimento exato dos acontecimentos decorridos, e sim pelas lições que se poderiam tirar deles. A atividade historiográfica

No trabalho dos historiadores. A acusação contra esses especialistas da escrita sobre o passado foi tal que, seguindo os argumentos de Bodin, não seria exagero concluirmos que os erros cometidos constituíam absurdos. Ora, o testemunho de Bodin merece suspeita maior porque sua obra em vez de se distanciar do debate com os historiadores, na verdade localiza-se no limite de uma transição das artes *historicae*<sup>4</sup>. Lembremo-nos de que sua intenção maior será reorientar o debate, fazendo com que as artes da história pudessem fornecer aos que delas se ocupassem algo além de belos textos, escritos para convencer o leitor da veracidade dos fatos e da qualidade retórica dos relatos. A causa da contestação feita por Bodin residia, portanto, não na recusa intransigente dos trabalhos, mas sim na afirmação da falta de habilidade daqueles historiadores no uso dos textos clássicos. Isto é, ao tentarem enriquecer seus textos com, por exemplo, o direito romano, eles terminavam por empobrecer a importância daquele conteúdo.

O atestado da pouca consistência para manusear tal matéria, a prova de que as obras dos historiadores de então eram descartáveis, estava na tentativa de “estabelecerem o direito universal a partir das leis romanas, que não cessaram de mudar insensivelmente, sobretudo se consideramos o grande número de editos e leis que vieram alterar a legislação original” (Bodin, 1951:273). Como dissemos: é uma acusação contundente que já demanda, mesmo que de forma superficial, uma ferramenta que pudesse orientar os escritos, um método. Para provar a insuficiência dos escritos de seus adversários, Bodin adverte para o perigo de, ao lê-los, cometermos equívocos como o de estabelecer a legislação de estados menores a partir das leis romanas.

No mesmo lance em que dispara a crítica, Bodin indica o caminho para a solução do erro: as obras de Platão. Para o filósofo grego, afirma o francês,

“o único meio de estabelecer as leis para governar uma cidade era reunir todas as leis de todas as Repúblicas (pelo menos das mais ilustres) e de confiar aos homens prudentes a

---

servia não apenas para reconstruir o desenvolvimento dos fatos, mas sobretudo para selecionar e organizar os mais dignos de registro, capazes de guiar a ação futura. Assim, dentro de um modelo ciceroniano, o historiador, como o orador, tinha de apresentar seus discursos *probabiliter, dilucide e breviter*, a fim de transmitir da melhor maneira possível os fatos mais notáveis do passado. O seu estilo devia procurar igualar a exposição aos feitos narrados, para inspirar a ação do leitor”. Cf. BARROS, A., *Direito e Poder em Jean Bodin*, p. 42-3.

<sup>4</sup> Cf. COUZINET, M.-D. *Histoire et méthode à la renaissance – une lecture de la Methodus de Jean Bodin*. Paris: Vrin, 1996.

solicitude de as comparar entre elas para extrair a melhor forma (Bodin, 1951: 274)”.

Sem deixar clara neste ponto sua posição em relação à história e muito menos em que aspecto ela se diferenciaria das demais disciplinas do saber, Bodin avança com mais uma estratégia que faz parte de seu método de análise. Ele anuncia que a comparação entre leis supõe a investigação da história das instituições políticas. No entanto, nada além disso nos revela a importância que a história possui para que se possam pensar as mesmas instituições. Nesse trecho Bodin trata de leis, mas o recurso metódico — sem que ainda saibamos exatamente o que isto constitui — reflete a postura de distanciamento da obra em relação aos historiadores e também aos defensores da história, estudiosos da filosofia antiga. No caso da declaração sobre os textos de Platão, o caráter de solução que os mesmos assumem para o mal governo das cidades deixa claro que Bodin reconhece ser necessário realizar outra tarefa, além da simples comparação entre leis particulares. Ao confrontarem-se as leis dos diversos povos deveríamos encontrar aquelas que melhor se aplicariam a todas as repúblicas, enfim, reconhecer aquelas leis que se colocariam como universais. Nesse exercício, a comparação constitui portanto um elemento do método bodiniano para a busca das leis que pudessem organizar a vida política de todos os povos. Um estágio desse processo seria, portanto, a busca das leis particulares na história política particular dos diversos povos.

A aproximação entre método e história, além de ser uma das contribuições originais de Bodin no *Methodus*, é um dado decisivo a demonstrar o caráter de distanciamento de seu trabalho em relação aos estudiosos dessa disciplina à época. Sua investida sobre a história não se limitará ao tema da escrita, mas que também se estenderá ao questionamento da qualidade das instituições políticas. Mas, ao tratar da importância da investigação sobre as leis sair do particular para o universal, Bodin efetua um primeiro desvio argumentativo. Não obstante criticasse os historiadores e argumentasse em favor dos princípios do direito, Bodin termina por se deter na investigação da história política das repúblicas. O objeto que ele procura destacar é uma maneira de mostrar como se encontraram às melhores leis. Assim, podemos entender melhor o que ele concebeu como sua tarefa no *Methodus*: montar um quadro “o qual teria sido concebido de tal sorte que de seus próprios princípios poderíamos deduzir as principais rubricas e suas divisões até os menores detalhes, com o conjunto formando assim um todo coerente” (Bodin, 1951:274). Mas, montar um quadro sobre que assunto? Deduzir quais rubricas da história?



Justamente nesta passagem ele nos adianta a relação que o texto clássico — da história e da filosofia — deve manter com a universalidade das leis. O quadro constituiria a referência a partir da qual as demais realidades políticas podem se orientar. Ou ainda, uma matriz jurídica que não colocaria como modelo a ser imposto, mas um caminho por meio do qual as instituições das sociedades particulares pudessem encontrar as melhores leis para si próprias. A idéia de comparação emerge para assumir aqui dois papéis: primeiro, de apoio crítico e, segundo, de instrumento metodológico para a construção do trabalho posterior.

Outra distinção em relação aos historiadores, que Bodin esboça também nesse início do texto, é a preocupação com o recorte que se dever operar no próprio estudo da história: matéria infinita, por isso indecifrável se não definirmos exatamente os contornos do objeto a ser investigado. Justamente nessa dificuldade de se concentrar em um objeto que ele localiza os vários equívocos anteriores. E qual posição ele assumirá neste momento?

Em primeiro lugar, Bodin pretende juntar

“as leis dispersas aqui e acolá, para operar aqui uma síntese. O que quer dizer que o principal objeto deste método, na realidade o melhor do direito universal, encaixa-se bem no interior da história, se pensarmos que encontramos este elemento tão importante para a apreciação das leis, a saber, dos modos (costumes) dos povos, sem contar a origem, o cruzamento, o funcionamento, as transformações e o fim de todos os negócios públicos (Bodin, 1951:276)”.

Sem o temor de cometermos aqui um reducionismo quanto às intenções bodinianas é possível concluirmos que esta declaração contém alguns dos elementos basilares de sua noção de método no *Methodus*. Em relação à declaração do início nota-se também a mudança radical de tom: antes a história era matéria pouco importante, aqui o melhor do direito está nela depositado. Alteração que, vale dizer, não é casual.

A idéia de realizar uma síntese a partir do conteúdo investigado poderá ser melhor explicada quando nos referirmos especificamente ao método. Por ora, aproveitando que Bodin reconhece pela primeira vez algo de importante para a história, é melhor concentrarmo-nos no tema. O mais interessante é que, neste ponto do texto, Bodin frustra o leitor interessado por uma definição clara, explícita, a respeito do que ele entende ser a história. Ele não nos apresenta qualquer definição e se preocupa muito mais em explicar-nos o porquê do estudo dessa disciplina. Alguns sinais, apenas,

são lançados para que nos sintonizemos quanto ao lugar que ela ocupa face aos demais saberes produzidos então. Poderíamos afirmar que, “seguindo o modelo ciceroniano”<sup>5</sup>, Bodin concordaria em considerar a história como conjunto de relatos dos grandes feitos. Outras marcas da história propriamente renascentista estão explícitas no texto, por exemplo, quando o pensador reconhece esta matéria como “senhora da vida”, ou quando afirma que “... graças à história que o presente se explica facilmente, que penetramos o futuro e adquirimos as indicações muito certas sobre o que convém pesquisar ou descartar” (Bodin, 1951:278). Nada disso, no entanto, nos leva a uma definição clara sobre o que ele entende por história.

Seguindo outro caminho, veremos que a novidade do recorte bodiniano reside na precisão com que aponta seus objetos: vários deles em torno da política, recorrendo ao texto dos filósofos clássicos e operando ao mesmo tempo uma avaliação conceitual e uma revisão dos mesmos conceitos. Melhor dizendo, observamos que ele vai entender a história como depositária, fonte para que se pudesse pensar o direito, apreciar as leis, os costumes, a moral e os negócios públicos. Vejamos, então, como isso ocorre.

### **O método e um conhecimento da história para além da historiografia**

Do início do “Prefácio” em diante, a menção à história assume um teor francamente positivo. Não se pode dizer que Bodin fale da mesma história que falam os seus interlocutores, mas ele já está convencido de realizar outra investida sobre o mesmo campo. Com “teor positivo” queremos dizer que ela passa à condição de elemento fundamental, imprescindível, para o seu trabalho de investigação. Como fizera Platão, ao destacar a importância de seu objeto priorizar as instituições que praticaram e fizeram boas leis e povos que triunfaram sobre as desgraças políticas, Bodin parece se concentrar aqui no trabalho de escolha dos melhores exemplos. Ele pretende selecionar apenas uma parte da história. Pois

“assim, tiraríamos da história o fruto mais importante, posto que poderíamos, graças a ela, inflamar uns para o bem e afastar outros do mal. E seriam muito justamente voltados às maldições todos aqueles que estivessem completamente largados aos vícios degradantes, mesmo que louvássemos

---

<sup>5</sup> Cf. *Idem*, p. 35-58.

por seus méritos os que tivessem brilhado por alguma virtude (Bodin, 1951:278)”.

Bodin a afirmação adquira um tom elogioso, não nos enganemos: o pensador não pretende assumir o lugar do historiador. Se já sabemos a extensão e a consistência do objeto a ser investigado é porque tem já formulada uma intenção de como atuar sobre a matéria que encontra nos relatos. Desse trabalho de atuar sobre um objeto determinado é que retiramos do texto a noção de método. Esta é uma pista decisiva, afirma Couzinet<sup>6</sup>, para que se entenda o método para a construção do *Methodus*. Isto é importante para que não iniciemos a leitura da obra já viciados em concepções prévias, fundadas nos vários e distintos conceitos de método na história da filosofia. Uma advertência de Couzinet neste sentido pretende mostrar outro sentido para o tema:

“(...) o que Bodin entende por “método” não é propriamente falar de método histórico: não se coloca para ele fazer uma análise teórica ou epistemológica das metodologias do historiador. A obra não é um tratado de historiografia sobre a escrita da história, nem sobre a pesquisa histórica que está em sua origem. Não é uma filosofia da história propriamente dita (Couzinet, 1996 (2):25)”.

Assim como Maquiavel, para citar um pensador renascentista para quem o estudo da história era de grande valor para se constituir um conhecimento sobre a política, Bodin não se deixa envolver pelas armadilhas de que a história lança mão para seduzir os que se dedicam a estudá-la. O tom enfático da negação no comentário de Couzinet pretende afastar as possíveis aproximações do *Methodus* com o que ele justamente não pretende ser: uma ferramenta que serve à historiografia. Qualquer identificação nesse sentido pode nos levar a um completo distanciamento do texto, ou tornar impossível uma leitura mais próxima da proposta original. Por esta razão, a tentativa de procurarmos na obra um tratado de historiografia ou uma narrativa ao estilo dos historiadores constitui-se num falso caminho, investida estéril do ponto de vista das lições a serem extraídas. Segundo Couzinet, o que se visa com o método não é uma filosofia da história. Isto implica em que o tema: “análise teórica ou

---

<sup>6</sup> Cf. COUZINET, M.-D. “La *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*: historire cosmographique et méthode”. In: *Jean Bodin: Nature, histoire et politique*. Ed. Yves Charles Zarka. Paris: P.U.F., 1996.

epistemológica das metodologias do historiador”, jamais ocupará o centro do debate no *Methodus* (1996 (2):25). A leitura que Bodin se propõe fazer, embora mais limitada, não se deixa envolver pela infinidade de dados e relatos que constituem a história<sup>7</sup>.

O que Couzinet denomina “atitude e ponto de vista” não é outra coisa senão reconhecer o fato histórico como objeto de uma interpretação possível da realidade. Enquanto objeto do historiador, o fato se prestaria apenas a ser conteúdo da narrativa; como objeto de interpretação do filósofo, ele servirá como referência para a comparação das instituições políticas, o julgamento das mesmas e, enfim, a atualização dos fundamentos da própria política.

Não há como contestar que o pensador tenha se valido da seleção de fatos, como qualquer outro historiador o fizera. Mas, como ele os selecionará? Bodin nos responde essa questão assim:

“tudo o que os antigos souberam descobrir e conhecer ao término de uma longa experiência, tudo aquilo, está conservado no tesouro da história: a posteridade tem somente que religar à observação do passado a previsão do futuro, para comparar entre elas a causa dos fatos misteriosos e suas razões determinantes para ter assim, sob os olhos, o fim de todas as coisas (Bodin, 1951:279)”.

Parece aqui que temos em mãos o texto de um historiador a confessar sua confiança nos resultados do estudo dos acontecimentos passados. Para não recriminarmos a posição de Bodin e apontar uma possível contradição em suas intenções convém lembrarmo-nos que seu texto ocupa tem um caráter de distanciamento das posições tradicionais dos historiadores. Por isso, às vezes a dificuldade de reconhecermos as posições claramente definidas.

---

<sup>7</sup> “[...] o *Methodus* é uma resposta específica para um problema específico, o do afluxo do material ‘histórico’, sob a forma de texto, na mesma proporção que o de informações diretas que é preciso gerar para utilizá-lo. A leitura designa uma atitude e um ponto de vista mais que um suporte material propriamente dito, na medida em que todos os objetos de saber e normalmente a natureza são consideradas apenas como textos”. In.: M.-D. COUZINET. *Idem*, p.25.

## O método e a seleção dos fatos

A impressão de recuo dos propósitos parece sinalizar apenas um momento de um jogo, ou apontar para mais um desvio na estratégia original do argumento. Para afunilar o que antes comentara, Bodin reconhece que

“as duas coisas às quais estamos acostumados a procurar em todo saber, a facilidade e a aprovação, se conciliam tão bem na história que não encontraríamos nenhuma disciplina na qual a facilidade seja maior e o prazer equivalente... ainda que as outras ciências encadeiem-se umas às outras numa dependência mútua — tão bem que não podemos nos apropriar de uma se não conhecemos a vizinha — a história, ao contrário, como se ocupasse um lugar preeminente, acima das demais disciplinas, não solicita nenhuma outra ajuda, nem mesmo do escritor, posto que a posteridade a recebe por tradição oral tão bem quanto sob a forma escrita (Bodin, 1951:279)”.

Aparecem aqui conceitos que nos sugerem uma aproximação do texto de Bodin com o de vários pensadores do séc. XVII. A idéia de que o conhecimento se estrutura em cadeias de disciplinas que se interdependem — constituindo as ciências, por assim dizer —, tão cara depois a Descartes, importa aqui apenas para reforçar a originalidade e importância da história. E nesse ponto reside o elemento fundamental para que passemos à discussão sobre o método. Ao dizer que há ciências que se encaixam umas às outras, Bodin identifica uma espécie de estrutura que as aproxima e as sustenta. A vantagem da história sobre outras disciplinas está exatamente na qualidade da articulação em que os fatos podem estar dispostos. Todavia, ao dizermos que os acontecimentos se articulam não queremos afirmar que a história se construa da geração imanente dos fatos. Felix Gilbert<sup>8</sup> já nos alertou para isso, afastando a possibilidade de os renascentistas entenderem

---

<sup>8</sup> GILBERT, F. “The Renaissance Interest in History”. In: *Art, Science and History in the Renaissance*, Baltimore: Ed. Ch. Singleton, 1967. Cf. também Douglas F. BARROS: “Os estudos renascentistas nesse campo descreviam acontecimentos localizados de um povo, uma guerra entre famílias ou reinos; não tinham a intenção de remontar ao passado, desfiando uma linha sucessória dos eventos selecionados até o presente e estabelecendo as relações de determinação entre esses fatos. Um dos reflexos imediatos desta abordagem pode-se notar a partir da ausência da noção de um necessitarismo para explicar a sucessão dos mesmos eventos”. In: *As Razões do Poder Contrário: Maquiavel pensador do Enfraquecimento e da Dissolução do Estado*. Dissertação de mestrado. São Paulo: U.S.P., 1998, p.104.

a história: primeiro, como se os fatos se conectassem uns aos outros numa relação de causa e efeito, constituindo um todo ordenado e, segundo, assumindo que esta relação entre os acontecimentos deveria ser de dependência necessária, autônoma aos interesses particulares do historiador em recortá-la de uma maneira ou outra. Quando nos referimos, momentos atrás, à seleção dos fatos não possuíamos a clareza de que os mesmos pudessem constituir alguma unidade. E os fatos por eles mesmos não a possuem porque a cadeia é concebida por quem interfere sobre a história; é um trabalho exterior ao conjunto de acontecimentos, exclusivo daquele que toma a história como seu objeto. O que dará unidade à seleção de fatos operada por Bodin?

A preocupação com a utilidade da história é um dos fatores. É interessante notar que o apelo em favor da utilidade está próximo da idéia do prazer que a história inspira. Noutro momento dissemos que um dos esforços do pensador teria sido o de não se deixar seduzir pelas armadilhas da história. Talvez por isso ele tenha aproximado prazer e método — elementos tão díspares. Seria uma forma de mostrar que o método é a ferramenta que corrige quaisquer imprecisões ou mesmo equívocos que a beleza retórica dos relatos podem sugerir ao leitor. Bodin afirma que

“em primeiro lugar, haveria de se temer que, maravilhados de tanto prazer (se bem que haja ainda um lado útil para toda satisfação), nós não negligenciemos a utilidade: é o caso daqueles que reexaminam histórias muito mais pela suavidade da guloseima ou do tempero e negligenciam as iguarias mais sólidas. Eis porque abandono os charmes da história para reencontrar sua utilidade (Bodin, 1951:280a. 03-11)”.

Apreciação sutil, composta de belas metáforas, que nos colocam em face de outro desvio do argumento original de conceber um conhecimento da história: Bodin declara que abandonara os charmes para preservar a utilidade da história. É uma tomada de posição tão forte quanto aquela de buscar outro ponto de vista que não o dos historiadores. A radicalidade neste caso reside em reconhecer que a dúvida com relação à utilidade da história seria um claro sinal de insensatez do estudioso dessa disciplina. A legitimidade da história provém do papel que ela vai adquirir para os interesses de qualquer homem de ação. Pois

“é ela que se encarregará de nos revelar completamente não apenas as técnicas necessárias a nossa existência, mas os

preceitos positivos ou negativos da vida moral, o que é honorável ou humilhante, o lugar que convém às leis, a melhor forma da república e o meio de atingir a satisfação completa (Bodin, 1951:280b. 32-39)”.

A idéia de que a história se encarregará de uma revelação, uma espécie de esclarecimento, resume bem o que Bodin pretende dizer com utilidade. O dado mais expressivo desta passagem está nos elementos que os homens devem aprender, isto é, a existência humana, a vida moral, as honras e as humilhações, as leis e a república. Certificamo-nos da utilidade da história enquanto ela puder explicar os meandros da vida social, dos costumes, das religiões, do crescimento e da decadência nas repúblicas, dos valores que fundam a moral e dos princípios que nos permitem pensar a política.

Talvez até cause certa surpresa o fato de uma análise sobre o método advir de uma discussão sobre a história. Couzinet apresenta um argumento para afirmar a proximidade entre as duas noções. O motivo é que a história é uma matéria que se confunde com a moral, a política e o direito. Assim não há como deixarmos de desvelar seu sentido sem ao mesmo tempo colocarmos em operação uma forma de selecionar os acontecimentos, um método. Por isso

“a história (ou as histórias) se define como a memória da humanidade e o conservatório de todos os conhecimentos sem exceção. Mas na medida em que insistimos particularmente na utilização do que queremos fazer, temos a tendência de orientarmo-nos por certos tipos de conteúdos que concernem essencialmente às artes da ação. A história tem, portanto, a tendência de se confundir com suas disciplinas particulares que são a moral, o direito e a política (Couzinet, 1996(2):25)”.

Neste ponto é que localizamos o desvio mais radical do argumento de Bodin, que nos explicará inclusive um dado importante da construção de seu *Methodus*. Na obra inteira, a história será o elemento mediador de um debate sobre a política, a moral, as leis, os costumes, o direito, a geografia e a cosmografia. Mediação que visará, entre outros objetivos, a construção de uma teoria dos princípios do poder político, o que permitirá a Bodin a apresentação do conceito de soberania.

### **Conclusão: a história e o acesso à filosofia política**

O recurso à história é imprescindível, portanto, em seu projeto de aprofundar e revisar os pressupostos conceituais desta tradição filosófica da política. Essa última alteração da posição de Bodin mostra-nos porque seu *Methodus* não pretende levantar questões aos historiadores e sim propor uma outra forma de se fazer e pensar a “memória da humanidade”. As questões importantes não residiriam tanto na história ou na forma como se a fazem, mas sim nos conceitos da política, nas concepções morais, de justiça e do direito. Pois,

“a história (ou as histórias) se define como um dado inteiramente disponível em essencial dentro dos escritos dos historiadores, também nos arquivos e nos documentos oficiais, mas que solicita ser classificada e para a qual não temos a necessidade de regras de investigação, mas de exposição. Nós arriscamos, então, sermos enganados se procuramos na história, assim ‘metodizada’, ‘a reconstrução de um desenrolar concreto de acontecimentos’ por eles mesmos, lá onde está a questão de ‘preparar um recolhimento de elementos e de dados úteis para dirigir a ação’ (Couzinet 1996 (2): p.25)”.

A perspectiva da análise de Couzinet enfatiza que a fonte dos enganos está em tomarmos a história para além de um conjunto de dados disponíveis à interpretação e posterior sistematização por meio do método. Pois, se não nos atentarmos para a particularidade do trabalho do intérprete dos fatos, no caso aqui do pensador dos princípios da política que debate com Platão, Aristóteles, Cícero e Maquiavel, entre outros, corremos o risco de ser tragados pelas preocupações que pertencem aos historiadores, o que seria dizer, com outras palavras: ser ejetados do campo da filosofia. Assim percebemos, mais do que a importância do método, a finalidade de sua aplicação nesse exercício de interpretação. A função do método é nos fornecer uma perspectiva de conjunto, ou, se preferirmos, ele vai sistematizar os dados empíricos para que o filósofo possa daí partir para o exame da validade e da extensão de determinados conceitos, que envolvem em sua universalidade toda a particularidade própria dos fatos empíricos<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> “...quanto ao método, ele tem por objetivo construir uma visão de conjunto da história, sintética e ordenada, que deve permitir aos leitores seu bom uso. Ele tem por instrumento a análise, ou seja, a



Construir uma “visão de conjunto da história” é um trabalho que pressupõe a seleção, classificação e análise do material recolhido. O horizonte maior do método, mas não o único, é transportar o estudioso dos limites da própria narrativa histórica para aqueles que efetivamente interessam ao homem que pensa sua própria ação: para o campo da filosofia política. Podemos entender de forma mais precisa o “método” como um instrumento que nos permite o acesso seguro às explicações plausíveis para conceitos como o de soberania, ultrapassando a dificuldade de se compreender a condição social humana, assim como a política e as repúblicas. Couzinet nos descreve em que consiste essa dificuldade:

“Nessas classificações em questão (definição de história, constituição de livros de lugares comuns), a ordem é essencial: o próprio do método é o de passar do conhecido ao desconhecido, do fácil ao difícil. A classificação das histórias se presta particularmente a uma concepção do conhecimento concebido juntamente como um processo individual e histórico que dita sua ordem de progressão à classificação dos saberes (Couzinet, 1996 (2):26)”.

A própria divisão do *Methodus* é um indício a mais para certificarmos-nos de que as intenções metódicas de Bodin nos garantem uma ponte para o campo da filosofia política. Ele não mistura as histórias divina, natural e humana. Parece nos dizer com isso que elas possuem seu sentido próprio, único, distinto, incomparável. Cada umas delas — histórias — possuindo sua gênese específica, nos dá a conhecer problemas particulares e completamente diferentes. Bodin não confunde os dois momentos decisivos: definir e dividir a história. Couzinet se pergunta: “em que a definição difere da divisão?” É a própria atividade do método que exige essa separação. A definição diz respeito à invenção de rubricas pelo intérprete para que possa aplicá-las sobre um objeto dado; a divisão, a ordem, indicam que o método está em atividade<sup>10</sup>.

Couzinet insiste em discutir esse tema porque ele possibilita-nos entender, à distância, este ponto cego do projeto bodiniano: a ausência de definições explícitas sobre a história e o próprio método. O que

---

classificação do material recolhido da história, sob rubricas determinadas ao avanço”. COUZINET, M.-D., “La *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*: historire cosmographique et méthode”, p. 26.

<sup>10</sup> “a definição releva a invenção, a ordem é própria do método e releva o julgamento. Entre as duas há uma distinção de pontos de vista. A definição constitui um todo para as partes de sua análise ‘segundo suas articulações naturais’” (*Idem*, p. 29).

encontramos no capítulo 3 do *Methodus* — “Como fixar com exatidão os lugares comuns e rubricas da história” — mira facilitar a memorização e a utilização da história aos fins mais diversos. Quais intenções teria Bodin ao propor o estudo das “rubricas” da história? Ele pretendia, por exemplo, fixar os limites e os lugares comuns do saber histórico e chegar com isso não ao conhecimento da história, mas à investigação que é característica da filosofia política<sup>11</sup>.

Eis o ponto onde pretendíamos chegar desde o início. O estudo da história coloca-nos em face de uma reavaliação dos conceitos clássicos da filosofia política para sedimentar o solo sobre o qual será erguido o conceito de soberania. Esta sim, talvez o desvio mais radical que nos apresentam as discussões propostas nos capítulos do *Methodus* e que gostaríamos de explicar, em detalhes, noutro momento.

---

<sup>11</sup> “Nós devermos, então, ter o direito de distinguir dele [Bodin] uma leitura da história que releva verdadeiramente o que ele chama de *historiarum cognitio* — consistindo na construção de um ponto de vista ‘teórico’ sobre a história — de uma outra forma de leitura que consiste na procura das lições de conduta moral e política na história” (*Idem*, p. 29-30).

### Referências Bibliográficas

- BARROS, A. R. de. *Direito e Poder em Jean Bodin: O Conceito de Soberania na Formação do Estado Moderno*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1999. 339p. Tese de doutorado em filosofia – USP, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A teoria da soberania de Jean Bodin*. São Paulo: Unimarco-Fapesp, 2001.
- BARROS, D. F. *As Razões do Poder Contrário: Maquiavel Pensador do Enfraquecimento e da Dissolução do Estado*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998. 158p. Dissertação de Mestrado em filosofia – USP, 1998.
- BODIN, J. *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, in Oeuvres philosophiques, édition et traduction par Pierre Mesnard, Paris: P.U.F., 1951.
- \_\_\_\_\_. *Les Six Livres de La République*, Paris: Fayard, 1986.
- COUZINET, M.-D. *Connaissance de Histoires et Idéal Méthodique dans la 'Methodus' de Jean Bodin*. Paris: Sorbonne, Tese de Doutorado, 1994.
- \_\_\_\_\_. & MARTINELLI, S. “Bibliographie bodiniene (depuis 1985)”. In: *Bulletin de l'Association d'Etudes sur l'Humanisme, la Réforme et la Renaissance*, XL, juin 1995. p.23-36.
- \_\_\_\_\_. *Histoire et méthode à la renaissance – une lecture de la Methodus de Jean Bodin*. Paris: Vrin, 1996. (1)
- \_\_\_\_\_. “La *Methodus* ad facilem historiarum cognitionem: histoire cosmographique et méthode”. In: *Jean Bodin – Nature, Histoire e Droit Politique*. Paris: P.U.F. 1996. (2)
- GILBERT, F. “The Renaissance Interest in History”. In: *Art, Science and History in the Renaissance*. Baltimore: Ed. Ch. Singleton, 1967.
- KELLEY, D. R. *Foundations of modern historical scholarship: language, law and history in the French Renaissance*. New York and London: Columbia university Press, 1970.

Email: dfbarros@uol.com.br

Recebido 07/2006  
Aprovado: 10/2006



# O PODER TEMPORAL EM JOÃO QUIDORT

José Jivaldo Lima  
UFMT

**Abstract:** John of Paris proposed, starting from the Roman authors' readings, a social pact as original act of the primeval society. Nevertheless that he contributes the concept of society of the works of Tomas Aquinas. In this he increases the society conceived by Tomas Aquinas a strange element to the thought of Aquinate, but that he judges necessary to truly explain the passage of a period of inadequacy of life "gregarious" for a life social.

**Keywords:** John of Paris, politics, power, society.

**Resumo:** João de Paris propôs, a partir das leituras de autores romanos, um pacto social como ato originário da sociedade primeva. Não obstante isso ele aporta o conceito de sociedade das obras de Tomás de Aquino. Nisto ele acrescenta à sociedade concebida por Tomás um elemento estranho ao pensamento do Aquinate, mas que ele julga necessário para explicar a passagem de um período de insuficiência de vida "gregária" para uma vida verdadeiramente social.

**Palavras-Chave:** João de Paris, política, poder, sociedade.

## **1. O princípio, As Causas Eficiente, formal, material e final da "multidão perfeita"**

Tendo em vista a distinção formal entre princípio e causa eficiente (principal e instrumental) herdada do Angélico, é mister definir ambos os termos para se evitar tomá-los como sinônimos. Assim, seguindo a Santo Tomás, "o nome de princípio significa aquilo de que alguma coisa procede, pois damos tal nome a tudo aquilo de que alguma coisa de qualquer modo procede, e inversamente [...]."<sup>1</sup> e causa eficiente aquilo que "[...] importa dependência entre uma coisa e outra [...]"<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> AQUINO, T. de, *Suma Teológica*. I, XXXIII, I, c.

<sup>2</sup> *Idem*, I, XXXIII, I, ad 1<sup>um</sup>.

Assim, a causa importa necessariamente uma diversidade de substância e a dependência de um ente a outro, enquanto significa a produção de um ente pelo outro. Mas o princípio, no seu conceito geral, não necessita da idéia de diversidade e dependência, enquanto significa apenas processão ou origem de um ente de outro. Por isso, a noção de princípio é mais universal e mais comum que a de causa. Portanto, toda causa é um princípio, mas nem todo princípio é uma causa.

Ainda podemos distinguir a causa eficiente principal da instrumental. Esta é aquela que “[...] não age em virtude da sua forma, mas só pelo movimento que recebe do agente principal [...]”<sup>3</sup> e a primeira é aquela que “opera por virtude da sua forma, à qual o efeito se assimila, assim o fogo aquece com o calor [...]”<sup>4</sup>.

Para João de Paris — devedor do pensamento tomasiano e aristotélico, haurido nas obras do Aquinate — “a multidão perfeita” tem seu princípio na natureza social, racional, livre e limitada do homem<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> *Idem*, III, LXII, I, c.

<sup>4</sup> *Idem*, III, LXII, I, c. Nestas definições o Angélico têm em mente o já definido pelo Estagirita. ARISTÓTELES. *Metafísica*. L. V, 2, 1013<sup>a</sup>: “[...] Además, aquello de donde procede el principio primero del cambio o de la quietud; por ejemplo, el que consejó es causa de la acción, y el padre es causa del hijo, y, en suma, el agente, de lo que es hecho, y lo que produce el cambio, de lo que lo sufre [...]”. “[...]Amplius unde principium permutationis primum aut quietis, ut consiliator este causa, et pater pueri, et omnino efficiens facti, et permutans permutati [...]”].

<sup>5</sup> Aqui o frade parisiense faz um apanhado quase literal das palavras de seu antecessor de ordem, se aproximando mais do Estagirita. Vejamos os textos. QUIDORT, *Sobre o Poder Régio e Papal* pp. 44-45: “Como o homem é um animal político ou civil, segundo diz ARISTÓTELES — o que se manifesta segundo o Filósofo, pela alimentação, vestuário e defesa, nos quais o indivíduo sozinho não é suficiente a si mesmo, e também pela fala, algo que só o homem possui, e que se dirige a um outro — é necessária ao homem a vida em multidão [...]”. Vejamos o Estagirita. ARISTÓTELES. *Política*. 1253a: “Estas considerações deixam claro que [...] o homem é por natureza um animal social [...]. Agora é evidente que o homem, muito mais do que abelha ou outro animal gregário, é um animal social. Como costumamos dizer, a natureza na da faz sem um propósito, e o homem é o único entre os animais que tem o dom da fala. [...]”. E TOMÁS DE AQUINO (*Do Reino ou Do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre*. L I, c. II. n. 2): “É, todavia, o homem, por natureza, animal sociável e político, vivendo em multidão, ainda mais que todos os outros animais, o que se evidencia pela natural necessidade. [...] Foi, porém, o homem criado sem a preparação de nada disso pela natureza, e, em lugar de tudo, coube-lhe a razão, pela qual pudesse granjear, por meio das próprias mãos, todas essas coisas, para o que é insuficiente um homem só. Por cuja causa, não poderia um homem levar suficientemente a vida por si. Logo, é natural ao homem viver na sociedade de muitos. [...] Por onde é necessário ao homem viver em multidão, para que um seja ajudado por outro [...]. Isto se patenteia com muita

Porém, sua causa eficiente principal é a atitude positiva de alguns mais bem dotados do uso da razão que resolveram banir a vida primitiva, indigna da condição humana, e instituir a vida em comum. E isto não sem empregar a persuasão como causa instrumental para o efeito desejado<sup>6</sup>.

Aqui, João Quidort já se distancia de seu mestre, pois Santo Tomás admite com o Estagirita que a causa eficiente principal – não simplesmente o princípio geral — da vida em comunidade está na natureza social e limitada do homem, considerado individual e socialmente<sup>7</sup>, prescindindo de nomear qualquer meio que pudesse desviar a atenção fazendo com que este pudesse ser tomado por causa instrumental. Assim, nem o Aquinate<sup>8</sup> nem o Estagirita fazem menção a respeito de uma causa instrumental, qual seja, positiva e materialmente um processo determinado por iniciativas individuais na organização da “comunidade perfeita” ou “cidade”. O que – a nosso ver — faz João de Paris, nomeando uma causa instrumental material e historicamente levada a efeito e, portanto, indicando outra causa eficiente principal para sua “multidão perfeita”.

Podem parecer para alguns que João de Paris admite o mesmo fundamento da sociedade civil que Santo Tomás, qual seja a natural inclinação humana para vida social, diferindo em que o primeiro postula um “estágio” necessário – o “pacto” – para realizá-la e o segundo não. Pensamos que a “necessidade” sentida por Quidort para admitir o “pacto” é a

---

evidência no ser próprio do homem usar da linguagem, pela qual pode exprimir totalmente a outrem o seu conceito [...]”.

<sup>6</sup> QUIDORT, *op. cit.*, p. 46: “E como os homens, pela comunidade das palavras, não conseguiram passar da vida animal para a vida em comum correspondente à sua natureza, [...], então alguns homens, que faziam maior uso da razão e sofriam sob a falta de rumo de seus semelhantes, empreenderam a obra de, através de argumentos persuasivos, convencer os demais a partir para uma vida comum ordenada [...]”.

<sup>7</sup> ARISTÓTELES. *Política*. 1252a: “As primeiras uniões entre as pessoas, oriundas de uma necessidade natural, são aquelas entre seres incapazes de existir um sem o outro, ou seja, a união da mulher e do homem para a perpetuação da espécie [...] A comunidade constituída a partir de vários povoados é a cidade definitiva, após atingir o ponto de uma auto-suficiência praticamente completa [...] Estas considerações deixam claro que a cidade é uma criação natural e que o homem é por natureza um animal social [...]”. Cf. TOMÁS DE AQUINO. *Do Reino ou Do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre*. L I, c. II, n. 2. 3.

<sup>8</sup> Parece que tanto o Estagirita quanto o Aquinate não concebem sequer a hipótese de homens vivendo aquém da vida social. Aristóteles assim se expressa quanto a homens anti-sociais. ARISTÓTELES. *Política*. 1253a: “[...] e um homem incapaz de integrar-se numa comunidade, ou se seja auto-suficiente a ponto de não ter necessidade de fazê-lo, não é parte de uma cidade, por ser animal selvagem ou um deus. Existe naturalmente em todos os homens o impulso para participar de tal comunidade [...]”; texto este que Santo Tomás cita na *Suma Teológica*, II-II, q. CXVIII, a. VIII, ad 5<sup>um</sup>.

evidência de que não basta a inclinação natural — para nós Quidort a tem como princípio, que não exige necessariamente a produção de um efeito para se verificar — sendo necessária uma causa eficiente positiva que leve o princípio a efeito. É um dos elementos, o primeiro e fundamento dos demais, no pensamento do frade de Saint Jacques que comprova sua postura nominalista e “positivista”.

Podemos, em aditamento, inferir que os cidadãos que aceitaram os motivos contidos na persuasão e se consorciaram, constituem a causa material da sociedade quidortiana, tendo esta sua causa formal na vontade dos consorciados de permanecerem assim a ponto de se darem leis<sup>9</sup> instituindo o “direito das gentes”, concepção inspirada na Suma Teológica<sup>10</sup>. A finalidade para a qual se associaram não é outra que — passando “da vida animal para a vida em comum correspondente à sua natureza”<sup>11</sup> — o bem comum da “multidão”.

Em suma, o frade parisiense tem que o princípio de sua “multidão perfeita” é a natureza comum aos homens, sua causa eficiente principal é a vontade positiva daqueles que persuadiram os demais a se associarem; a causa eficiente instrumental é a persuasão efetivada nos primórdios da história; a causa material são os próprios indivíduos consorciados; a causa formal é a vontade permanente de assim permanecerem e se darem leis e a causa final é o bem comum da sua “cidade”.

---

<sup>9</sup> Julgamos importante ao nosso propósito indicar os termos latinos utilizados pelo parisiense que indicam positivamente que eles mesmos se outorgaram leis. JOHANNES QUIDORT VON PARIS. *De Regia Potestate et Papali*. Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung. Ernest Klett Verlag Stuttgart, 1969. p. 77-78: “Et cum per verba communia ad vitam communem naturaliter eis convenientem, ut visum est, a vita bestiali non possent homines huiusmodi revocari, homines magis ratione utentes, eorum compatientes errori, ad vitam communem sub uno aliquo ordinata rationibus persuasoriis revocare conati sunt, ut dicit Tullius, et ita revocatos certis legibus ad vivendum communiter *ligaverunt*, quae quidem leges hic ius gentium dici possunt. Et sic patet quod huiusmodi regimen a iure naturali et gentium derivatur”. [ogrifo é nosso]

<sup>10</sup> AQUINO, T. de., *Suma Teológica*, II-II, q. LVII, a. III, c.: “[...] Aquilo que a razão natural estabeleceu entre todos os homens, e todas as gentes o observam, chama-se direito das gentes”.

<sup>11</sup> QUIDORT, *op. cit.*, p. 46.



## 2. A “multidão perfeita” versus “comunidade perfeita”

Tendo visto as causas que interferiram para o surgimento da “multidão perfeita” cumpre-nos, agora, precisar o termo, o qual possui sentido próprio e não menos importante na obra *Sobre o Poder Régio e Papal*. Com efeito, “multidão perfeita” significa para João de Paris o mesmo que “comunidade perfeita” significa nos escritos políticos do Angélico. Ou seja, para Santo Tomás a “comunidade perfeita” é a cidade ou reino<sup>12</sup> o que para o frade parisiense é a “multidão perfeita”<sup>13</sup>. De fato, Quidort subverte o sentido tomasiano do termo “multidão”, identificando-o com a “cidade” tomasiana e aristotélica<sup>14</sup>. Contudo a “cidade” do domini-

<sup>12</sup> AQUINO, T. de, *Do Reino ou Do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre*. L I, c. II. n. 2. 3: “[...] na cidade, porém, que é a comunidade perfeita [...]”; TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I-II, q. XC, a. II, c; a. III, ad 3<sup>um</sup>; q. XCI, a. I, c; II-II, q. LXV, a. 2, ad 2<sup>um</sup>: “Ora, a comunidade perfeita é a cidade, como diz Aristóteles”. “[...] como o homem faz parte da casa, assim, esta, da cidade, que é uma comunidade perfeita, segundo Aristóteles [...] assim o bem de uma casa se ordena ao de toda a cidade, que é uma comunidade perfeita [...]” “[...] a lei não é mais do que um ditame da razão prática, do chefe que governa uma comunidade perfeita [...]”. “[...] como a cidade é uma comunidade perfeita [...]”. Passim. O frade alentino entende que a “*multidão*” está contida na cidade, mas não se identifica com ela. TOMÁS DE AQUINO. *Do Reino ou Do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre*. L I, c. II. n. 7: “[...] a multidão de uma cidade ou país”. E por todo este tratado nunca afirma que há uma “multidão perfeita” tratando a “*multidão*” numericamente falando, não como constituinte formal da cidade. No capítulo I do livro I do mesmo é utilizado o termo 19 vezes, em todas o termo aparece só; no capítulo III é utilizado 8 vezes de modo não diverso (contando com o enunciado do capítulo), exceto uma vez quando diz “*multidão humana*” (nº. 9); no capítulo IV, 3 vezes; no capítulo VI, 5 vezes, sendo que na primeira assim reza “*multidão social*”; e assim segue até o capítulo XV quando utiliza o termo “*multidão civil*”, “*multidão humana*” e “*multidão associada*”, dentro das 12 vezes; não divergindo até o final da obra.

<sup>13</sup> QUIDORT. *op. cit.*, p. 44: “[...] reino é o governo de uma multidão perfeita [...]. “[...] “Perfeita” é colocada para diferenciá-lo da multidão doméstica, que não é perfeita, [...] como a cidade, conforme diz o Filósofo [...] é necessária à vida em multidão, e em tal multidão que lhe seja suficiente à existência, o que não é o caso da comunidade doméstica ou da aldeia, mas só da cidade ou do reino [...]”. Esta afirmação não se assemelha à de Aristóteles por ele citada na *Política*. 1253a: “A comunidade constituída a partir de vários povoados é a cidade definitiva, após atingir o ponto de uma auto-suficiência praticamente completa [...]. Toda cidade, portanto, nasce naturalmente [...]. [...] a cidade é uma criação natural [...]”. E, ainda, *Idem. Ibidem*. L. I, c. 1, 1252a: “Vemos que toda cidade é uma espécie de comunidade, e toda comunidade se forma em vistas a algum bem [...]. [...] ela se chama cidade e é a comunidade política [...]”.

<sup>14</sup> João de Paris utiliza o termo “*cidade*” ao se apoiar nos textos do Angélico ou do Estagirita. Por exemplo. QUIDORT, *op. cit.*, p. 45: “[...] o que não é o caso da comunidade doméstica ou

cano de Rocassecas é formalmente diversa da “multidão perfeita” de João de Paris como bem o assinala De Boni<sup>15</sup>. Na “cidade” do frade parisiense está impresso um aspecto material, numérico da “multidão perfeita” cuja formação se deu por um processo persuasivo, visto que aqueles que “faziam maior uso da razão” (eram alguns) buscaram a vida em comunidade por não suportar a vida desordenada dos semelhantes, persuadindo-os a “partir para uma vida comum ordenada, sob a direção de um único chefe”<sup>16</sup>. Numa palavra, os termos “multidão perfeita” e “comunidade perfeita” significam para seus proponentes a “cidade” ou “reino”, como em Aristóteles, todavia, entre si são qualitativamente distintos pelo matiz por um e por outro recebido nos respectivos escritos dos frades dominicanos em questão.

A “multidão perfeita” assim originada, “procede tanto do direito natural como do direito das gentes”<sup>17</sup>. Ora, o “direito natural”, aqui concebido, existe necessariamente em todos os seres humanos, constituídos da mesma essência, sendo esta, fundamento das operações que se lhe seguem. Porém, esse “direito natural” não opera eficazmente o efeito que o pensamento tomasiano e aristotélico propõe, sendo necessário uma ação particular e positivamente levada a efeito para a constituição da sociedade<sup>18</sup>.

---

da aldeia, mas só da cidade ou do reino. De fato, na casa ou na aldeia, apenas, não se encontram todas as coisas necessárias para a alimentação, o vestuário e a defesa, para toda a vida, o que acontece só na cidade ou do reino”.

<sup>15</sup> DE BONI, “João Quidort: O Tratado ‘De Regia Potestate et Papali’ e o espaço para o Poder Civil.” *VERITAS*. Porto Alegre, v. 38, nº. 150, p. 288, jun. 1993: “Dentro da lógica tomista, mas seguindo seus próprios caminhos, o autor insiste, bem mais que o mestre, no aspecto individualista da formação da sociedade, onde, mais que a *societas perfecta* de Tomás, encontra-se a multidão do nominalismo, que em breve dominará as escolas [...]”. Este artigo certamente é um resumo de outro de nome semelhante *João Quidort e seu Tratado De Regia Potestate et Papali* publicado em *Leopoldianum*, nº. 38, p. 76-105, 1986, cuja parte supra citada assim reza: “Quidort está dentro da lógica tomista, mas seguindo seus próprios caminhos, ao insistir mais que o mestre no aspecto individualista da formação da sociedade. Seu pensamento já não parte ‘de uma ordem natural teleológica e otimista dos fins, e nem do homem ideal do Aquinate. O homem normal para ele é o homem econômico, o indivíduo natural do homem econômico, a partir do qual deve-se organizar o estado’. Com isto, em vez da “*societas perfecta*” do mestre, tem-se a “*multitudo perfecta*”, na qual inicialmente cada um governa a si mesmo [...]”.

<sup>16</sup> QUIDORT, *op. cit.*, p. 46.

<sup>17</sup> *Idem*, p. 46.

<sup>18</sup> DE BONI, “João Quidort: O Tratado ‘De Regia Potestate et Papali’ e o espaço para o Poder Civil”. *Veritas*. Porto Alegre, v. 38, nº. 150, p. 288, jun. 1993: “Esta união não se dá de modo automático. É necessário um esforço da razão para que tal aconteça, mas o fundamento primeiro fica sendo sempre a natureza, em resposta à qual os indivíduos são levados a celebrar um pacto constituinte da sociedade”.

É o “pacto social” — sugerido por Cícero<sup>19</sup> -, o qual vem a ser — no *Sobre o Poder Régio e Papal* — a causa formal da sociedade quidortiana, o fundamento da criação e outorga das leis positivas que aqueles que aceitaram a vida em comum fizeram no momento primevo da vida em sociedade e se deram para legislar suas relações a fim de viverem segundo sua natureza.

Com este “pacto social”, João de Paris efetivamente pretende preencher um interstício lógico-cronológico na gênese da vida em comunidade. Esse passo “lógico-cronológico” é necessário — dentro do pensamento do frade de Saint Jacques -, pois uma consideração unicamente formal da origem da sociedade não explica como esta, de fato, surgiu; podendo mesmo, não dizer nada da real constituição da vida em comum, resultando em conjecturas *ad infinitum*, ou mais incisivamente, em *flatus vocis*, idéias que não partiram de alguma experiência. E como o nominalismo<sup>20</sup> já é sintomático, é normal Quidort assim complementar o pensamento de suas fontes e antecessores.

Na Idade Média, como assinala com propriedade J-J. Chevallier<sup>21</sup>, não se desconhecia a realidade de certos “pactos” ou contratos, sejam os

<sup>19</sup> Cícero na obra *Da República* não é explícito quanto à materialidade do “*pactū*”, apenas o supõe. CÍCERO. *Da República*. L. I, nº. XXV. XXVI; L. III, nº. XX. Trad. Amador Cisneiros. São Paulo: Abril Cultural, 1973: “É pois – prosseguiu o Africano – a República coisa do povo, considerando tal, não todos os homens de qualquer modo congregados, mas a reunião que tem seu fundamento no consentimento jurídico e na utilidade comum. Cada um desses três tipos de governo, se conservar aquele vínculo que uniu primitivamente os homens em sociedade, pode ser, não digo perfeito ou excelente, mas razoável [...] [...] Por que razão teriam sido constituídos tantos e diferentes direitos segundo cada povo, senão pelo fato de cada nação sanciona para si o que julga vantajoso para si? [...]”. Este texto Quidort pode tê-lo lido na *Suma Teológica*, I-II, q. 105, a. II, c.

<sup>20</sup> DE BONI, João Quidort: “O Tratado ‘De Regia Potestate et Papali’ e o espaço para o Poder Civil”. *Veritas*. Porto Alegre: v. 38, nº. 150, p. 288, jun. 1993: “O nominalismo, defrontando-se com a economia monetária e a acumulação de capital, faz com que a naturalidade tomista ceda terreno ao positivismo contratual. [...]”.

<sup>21</sup> Conforme Chevallier (CHEVALLIER, J.J., *História do Pensamento Político*. Trad. Roberto C. De Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 208-209. Tomo 1), não se trata aqui de um “*pactū societatis*”, mas “de outra espécie de contrato, de um pactum subjectionis pelo qual uma comunidade (um povo) se submete a tais ou quais governantes mediante certas condições. [...] Na verdade, foi apenas durante a Idade Média que se desenvolveu realmente a teoria contratual na acepção concreta do pactum subjectionis. [...] A necessidade da troca de juramentos entre o rei e o povo [...] responde a essa tradição da adesão exigida dos governados. O desenvolvimento do regime feudal, que domina o caráter contratual das obrigações entre suserano e vassalo, vem acentuar ainda mais a importância dos juramentos: em cada grau da hierarquia feudal jura-se obediência com a condição de que

realizados entre os vassallos e seus suseranos, sejam os celebrados entre os reis e seus súditos, e entre os membros das comunas e seus dirigentes. O Angélico já previra a destituição legítima do potentado em ele não cumprindo o “pactuado”<sup>22</sup>. E mesmo que nem todos os “pactos” ou contratos figurassem por uma série de cláusulas contratuais, os ritos simbólicos tinham – inicialmente – tanto ou mais força moral que qualquer letra após a qual coloria-se com o selo ou riscava-se o nome das partes, como bem o ilustram Régine Pernoud<sup>23</sup> e Duby<sup>24</sup>.

Contudo o “pacto social” proposto por João de Paris é “mais positivista” que os pactos comumente praticados em sua época, e se distingue, primeiramente, tanto mais pelo aspecto cronológico: foi o primeiro “*pacto social*” antes de qualquer um outro, somente concebível após aquele. Assim, esta concepção quidortiana além de não se assemelhar à de sua época é essencialmente diversa também daquela proposta mais tarde – em 1762 no *Contrato Social* — por Rousseau (1712-1778)<sup>25</sup> porquanto este a

uma garantia seja oferecida a uma promessa honrada; o juramento é o elo essencial entre todos esses grupos que se superpõem, é nele que tudo se fundamenta’ (*J. Zeiller – L’idée de l’Etat dans saint Thomas d’Aquin*. Paris, Alcan, 1910, p. 115.) Essa troca de juramentos não é apenas válida no momento da coroação; ela domina as relações entre o rei e seus súditos ao longo de todo o reinado. Dessa maneira, o uso da autoridade de uma forma escandalosamente contrária ao juramento real justifica a deposição do soberano infiel, seja por seus próprios súditos, seja pelo papa, *ratione peccati*”.

<sup>22</sup> AQUINO, T. de, *Do Reino ou Do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre*. L. I, c. VII, nº. 20: “Nem se há de julgar que tal multidão age com infidelidade, destituindo o tirano, sem embargo de se lhe ter submetido perpetuamente, porque mereceu não cumpram os súditos para com ele o pactuado [...]”.

<sup>23</sup> PÉRNOD. *Luz sobre a Idade Média*. Trad. Antônio M. de Almeida Gonçalves. Portugal: Europa América, 1981. p. 34: “Este vínculo pessoal que liga o vassallo ao suserano é proclamado no decorrer de uma cerimônia em que se afirma o formalismo, caro à Idade Média: porque qualquer obrigação, transação, ou acordo devem então traduzir-se por um gesto simbólico, forma visível e indispensável do assentimento interior. [...] O vassallo presta ‘fidelidade e homenagem’ ao seu senhor: fica na sua frente, de joelhos, de cinturão desfeito, e coloca a mão na dele. Gestos que significam o abandono, a confiança, a fidelidade”.

<sup>24</sup> DUBY. *A Idade Média na França*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Zahar, 1992 p. 127: “O rito da homenagem é usado como garantia do acordo [entre Henrique, filho de Guilherme, o Conquistador, e Roberto II de Flandes em 1303]. Este, no entanto, é escrito, sinal do aperfeiçoamento rápido das técnicas de governo do Norte da França. O rei da Inglaterra, que pelos gestos das mãos tornou-se senhor, compromete-se”.

<sup>25</sup> ROUSSEAU. *Do Contrato Social*. L. I, c. VI. Trad. Lourdes S. Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973: “Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada individuo dispõe para manter-se nesse estado. Então, esse estado

toma como suposição<sup>26</sup> — embora necessária — para a constituição do Estado, enquanto Quidort acreditava que havia historicamente ocorrido entre todos os indivíduos que optaram por viver em sociedade. E, se para o primeiro, cada um se aliena totalmente “com todos os seus direitos à comunidade toda”, para o segundo não carece, o “pacto”, da alienação — idéia difícil para a época, seja porque era normal conceber-se os indivíduos integrados na “cidade”, seja porque ainda não estava criada e disseminada a concepção da “participação popular”.

As diferenças com o que mais tarde Rousseau vai propor no seu “pacto social” são dignas de nota. João de Paris parte do princípio de que a vida em comunidade é benéfica ao homem porque corresponde à sua natureza<sup>27</sup>, e o “estado natural”, anterior ao “pacto”, não representa um estado ideal de vida humana, mas é caracterizado pela condição subumana e indigna da predestinação dos seres racionais, é um estado péssimo<sup>28</sup>, o qual os homens tinham que sobrepujar. Rousseau se estriba no princípio de que a vida social é mal menor que o prejuízo que adviria ao indivíduo se este não se consorciasse<sup>29</sup>; o “estado natural”, anterior ao “pacto”, era bom<sup>30</sup>, correspondia a um estágio do viver humano que deve ser conservado, ainda que de outro modo, ou melhor, deve-se pactuar para manter os direitos individuais do “estado natural”. A sociedade é necessária, porém é um mal

---

primitivo já não pode subsistir, e o gênero humano, se não mudasse de modo de vida, pereceria”.

<sup>26</sup> A nota a este texto de Lourival Gomes Machado vem nos confirmar. Cf. ROUSSEAU, J.-J., *op. cit.*, p. 37: “O capítulo, fundamental no desenvolvimento do Contrato, inicia-se, não com uma afirmação, mas como uma suposição. Daí podemos inferir, com segurança, que a figura do contrato, para Rousseau, não constituía um fato histórico, mas simples hipótese explicativa, muito consentânea, aliás, com o método evolutivo-conjectural que conhecemos desde o segundo[...]”.

<sup>27</sup> QUIDORT, *op. cit.*, p. 44: “Como o homem é um animal político ou civil, segundo diz ARISTÓTELES [...] pois o indivíduo sozinho não é suficiente a si mesmo [...] é necessária à vida em multidão [...]”.

<sup>28</sup> *Idem*, p. 46: “E como os homens [...] não conseguiram passar da vida animal para a vida em comum correspondente à sua natureza [...]”.

<sup>29</sup> ROUSSEAU. *Op. Cit.* L I, c. VI: “Suponhamos os homens chegando àquele ponto em que os obstáculos prejudiciais à sua conservação no estado de natureza sobrepujam, pela sua resistência, as forças de que cada indivíduo dispõe para manter-se nesse estado”.

<sup>30</sup> CASSIRER. *A Filosofia do Iluminismo*. 3ª. ed. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Ed. Unicamp, 1997. p. 345: “O instinto de rapina e de dominação violenta é estranho ao homem da natureza como tal; esse instinto não pode nascer e ganhar raízes no homem antes que esse tenha ingressado na sociedade e aprendido a conhecer os desejos ‘artificiais’ que a sociedade alimenta”.

menor<sup>31</sup> que a corrupção do “estado de natureza”: pactua-se porque viver em sociedade põe em perigo a bondade natural do indivíduo e a integridade de seus direitos naturais, doutro modo não preservados, ou seja, falta ao indivíduo a “vocação” para a sociedade<sup>32</sup> — como preconiza Quidort na linha de seus predecessores<sup>33</sup>.

### 3. O princípio, As Causas Eficiente e formal do Poder Temporal

O regime político admitido por Quidort não pode ser outro que a monarquia, pois sua dependência de pensamento ante seu confrade e Aristóteles é a que se espera de um dominicano do medievo formado na Faculdade de Artes em Paris, ao final do século XIII e início do XIV. Assim, ele define a monarquia: “reino é o governo de uma multidão perfeita, ordenado ao bem comum e exercido por um são indivíduo”.<sup>34</sup>

Os motivos que arrola para defender o regime monárquico são os mesmos propostos por Tomás — de quem ele *ipsis litteris* aportou as idéias<sup>35</sup> —, quais sejam, a maior utilidade para o exercício da virtude e alcance do bem comum decorrente da unidade da vontade do potentado e do princípio do poder; a menor chance do regime cair no vício contrário, muito embora isto possa vir a – acidentalmente – ocorrer e, neste caso, seja o pior<sup>36</sup>.

Considerando a monarquia como o regime racionalmente admitido como também a causa eficiente principal da vida em comum, resulta que do acordo entre os membros da “multidão perfeita”, ou seja, deste “pacto social”, provém o poder de dirigi-la. Não são outros que não estes

<sup>31</sup> *Idem. Ibidem.* “O interesse do indivíduo, longe de coincidir com o da sociedade, exclui-o, pelo contrário, e a r ciproca também é verdadeira”.

<sup>32</sup> *Idem*, p. 344: “Os homens nesse estado não estão ligados uns aos outros nem por um vínculo moral, nem por um laço sentimental, nem pela idéia de dever, nem por um movimento de simpatia. Cada um existe para si mesmo e são procura o que   necessário   conserva o da sua própria vida”.

<sup>33</sup> QUIDORT, *op. cit.*, p. 44: “Tal governo é derivado do direito natural e do direito das gentes. Como o homem é um animal político ou civil, segundo diz Aristóteles [...]   necessária ao homem a vida em multidão, e em tal multidão que lhe seja suficiente   existência [...]”.

<sup>34</sup> *Idem*, p. 44.

<sup>35</sup> AQUINO, T. de, *Do Reino ou Do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre*. L. I, c. II-III. *ed. cit.*

<sup>36</sup> QUIDORT, *op. cit.*, p. 44-46.

indivíduos esclarecidos e concordes que aceitam a direção de um potentado e se dão leis<sup>37</sup>.

Segundo essas mesmas leis o potentado é eleito pelo povo<sup>38</sup> e suas funções são — inicialmente — retirar o que impede a consecução do bem comum, a ser adquirido por meio da virtude e — posteriormente — legislar sobre os bens dos cidadãos<sup>39</sup>.

Assim, para Quidort, o princípio primeiro<sup>40</sup>, ou remoto, do poder real — como de todo poder — é Deus, conforme o Apóstolo das Gentes já o dissera<sup>41</sup> - e comumente era admitido - e a causa eficiente principal do mesmo é a vontade do povo que o detém e delega esse poder por meio da eleição que é a causa instrumental da constituição do poder político. E mesmo que o poder venha a ser transmitido hereditariamente, o povo escolhe por eleição a família para o cargo<sup>42</sup>. Estamos aqui perante uma idéia de “participação popular” que, mesmo se mitigada no regime monárquico e este - circunstancialmente - hereditário, todavia, é já o prelúdio do que hoje conhecemos e viria a consagrar-se, de direito, pelos escritos dos filósofos políticos modernos. Aliás o frade parisiense prevê que ao povo “(...) compete submeter-se a quem quiser, sem esperar por decisão prévia de outrem”<sup>43</sup>. Mas essa idéia de forma alguma era estranha no Medievo, pois já Santo Tomás, estribado em Aristóteles e Cícero, preconizara-a<sup>44</sup>.

<sup>37</sup> Idem, p. 46: “(...) então alguns homens, (...) empreenderam a obra de, (...) convencer os demais a partir para uma vida ordenada, sob a direção de um único chefe (...). Os que concordaram foram ligados [ligaverunt] por certas leis relativas à vida em comum (...)”.

<sup>38</sup> Idem. p. 73. 118: “(...) o poder real (...) provém de Deus e do povo que o elegeu e continua elegendo o rei (...).(...) o rei é constituído pela vontade do povo (...)”.

<sup>39</sup> Idem. p. 61. 73. 105: “E como pertence aos cuidados do rei [seja o rei terreno seja o Rei Celeste] remover os impedimentos que se põem no caminho do fim, e preparar os remédios e auxílios para consegui-lo (...). Por isto foi instituído pelo povo um príncipe, que como juiz preside nestes casos, discernindo entre o justo e o injusto, punindo a apropriação indébita e determinando a quantidade certa de bens que deve receber dos cidadãos para prover à necessidade e utilidade comum. (...) o poder real (...) provém de Deus e do povo que o elegeu e continua elegendo o rei (...) cabe ao príncipe impor a restituição e a reparação, pois ele é a justiça animada e o guarda do justo”.

<sup>40</sup> Idem, p. 73: “O poder real, portanto, tanto antes como depois, provém imediatamente de Deus”.

<sup>41</sup> Rom 13, 1: “Toda alma este sujeita aos poderes superiores, porque não há poder que não venha de Deus; e os poderes que existem foram instituídos por Deus”.

<sup>42</sup> QUIDORT, *op. cit.*, p. 73: “(...) o poder real (...) provém de Deus e do povo que o elegeu e continua elegendo rei, indicando uma pessoa ou uma família para o cargo”.

<sup>43</sup> Idem, p. 101.

<sup>44</sup> AQUINO, T. de, *Suma Teológica*. I-II, q. XCV, a. IV, c.; q. CV, a. I, c. *ed. cit.*: “Mas há também um regime composto de todos esses, que é o melhor. A esse corresponde a lei,

João de Paris efetivamente pensa que o poder político não vem pela via descendente: de Deus diretamente aos potentados e destes aos seus ministros; mas, das mãos divinas, pela ascendente: de Deus ao povo, e deste ao monarca ou à família da qual este sairá. E mesmo no caso de um processo de deposição do governante secular perpetrado pelo papa, o povo é a condição indispensável da ação do papa que age “acidentalmente”, pois, efetivamente o monarca “é deposto pelo povo”<sup>45</sup>. E o processo inverso se dá pelo mesmo caminho podendo o príncipe “tomar medidas junto ao povo [pela coerção], a fim de obrigá-lo [ao papa] a ceder ou a ser deposto pelo povo (...)”. O potentado só pode agir “acidentalmente” para depor o papa, pois esse poder quem o detém por excelência é o povo que já o exercera anteriormente “de modo elogiável” na deposição do papa Constantino. Mesmo o papa exerce o poder representativamente pelo povo, o qual, em caso de escândalo ou outro impedimento “deve então pedir sua demissão perante o povo, ou perante o colégio dos cardeais, que em tal caso está em lugar de todo o povo”<sup>46</sup>. É oferecida aqui uma concepção laicista e laicizante da sociedade e do poder político, bastando apenas decair, de fato, o teocentrismo medieval e o posterior absolutismo político para que surja, de fato, a efetivação do Estado Laico, livre da origem teológica e da ordenação supraterrena.

---

estabelecida simultaneamente pelos patrícios e pelos plebeus (...)”. “(...) que todos tenham parte no governo (...)”; TOMÁS DE AQUINO. *Do Reino ou Do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre*. L. I, c. VII, nº. 20. ed. cit.: “(...) competindo ao direito de qualquer multidão prover-se de rei, não injustamente pode ela destituir o rei instituído ou refrear-lhe o poder (...)”; ARISTÓTELES. *op. cit.* “De fato, algumas pessoas sustentam que a melhor constituição deve ser uma combinação de todas as constituições, e portanto elogiam a constituição dos lacedemônios (dizem que ela é uma mistura de oligarquia, de monarquia e de democracia, querendo significar que a presença dos reis é monarquia e o Conselho dos Anciãos é oligárquico, e que o elemento democrático é introduzido pelo poder dos éforos, pois estes são escolhidos entre o povo (...)). Uma teoria melhor apresentada por aqueles que combinam um maior número de formas, pois a constituição composta da combinação de numerosas formas é melhor.”; MARCO TÚLIO CÍCERO. *op.cit.* L. I, nº. XXVI. XXXV. XLV: “Pois bem: esse governo pode atribuir-se a um só homem ou a alguns cidadãos escolhidos pelo povo inteiro. (...) (...) preferindo um governo que participe de todas (...) Desses três sistemas primitivos, creio que o melhor é, sem disputa, a monarquia; mas ela mesma é sempre inferior à forma política que resultaria da combinação das três. Com efeito, prefiro, no Estado, um poder eminente e real, que dê algo à influência dos grandes e algo também à vontade da multidão”.

<sup>45</sup> QUIDORT, *op. cit.*, p. 91: “Digo também “acidentalmente”, porque se se tratar de um príncipe herético, incorrigível e desprezador das censuras eclesiásticas, o papa pode tomar certas medidas junto ao povo (...) e é deposto pelo povo (...) e assim o povo o depõe (...)”.

<sup>46</sup> *Idem*, p. 142.



A causa formal do poder político é o consentimento<sup>47</sup> dos pactuantes quanto a outorgar seu poder a um terceiro, seja num sujeito eleito diretamente pelo povo, seja num sujeito escolhido dentre uma família eleita<sup>48</sup>, para exercê-lo em nome deles, isto porque o poder político - no pensamento do frade parisiense – é o poder humano que se nutre e alimenta da coincidência das vontades individuais sobre os objetivos e metas comuns de índole comunitária acordados no “pacto” inicial. É da multidão das vontades individuais dos consorciados integradas num todo único pelo consentimento que surge a virtude do poder político, em analogia ao efeito produzido pela unidade de vários agentes<sup>49</sup>.

O poder político tem por si outra natureza que o poder individual dos seres humanos isolados, todavia é composto do que cada um porta por si mesmo, como alíquota a somar no encontro de outras e formar a unidade de todas elas.

#### **4. A Causa Material do Poder Temporal**

A forma atua na matéria, sujeito – de si – indeterminado enquanto não recebe a forma. A forma do poder, como vimos, é o consentimento dos pactuantes quanto a outorgar seu poder a um terceiro. A matéria é o que recebe a forma, é o sujeito receptor da forma, o sujeito possuidor da forma. Forma e matéria são inseparáveis para a constituição da substância. A causa material do poder político é o povo, aquilo de que é feita a “multidão perfeita”, e no qual a forma reside. Assim, o povo pactuado é o sujeito da forma que a ela lhe corresponde enquanto constitui a “multidão perfeita”. Decorre disto que é a comunidade popular o sujeito do poder político, seu possuidor, seu titular. A similaridade com a teoria de Rousseau não deve enganar. Para este, o povo não é só titular do poder, mas, igualmente,

---

<sup>47</sup> *Idem*, p. 46: “(...) empreenderam a obra de, através de argumentos persuasivos, convencer os demais a partir para uma vida comum ordenada, sob a direção de um único chefe (...) Os que concordaram foram ligados por certas leis relativas à vida comum (...)”.

<sup>48</sup> *Idem*, p. 73: “(...) o poder real (...) provém de Deus e do povo que o elegeu e continua elegendando o rei, indicando uma pessoa ou uma família para o cargo”.

<sup>49</sup> AQUINO, T. de, *Suma Contra os Gentios*. L. III, c. LXVI, nº. 1. Trad. De D. Odilão Moura. Porto Alegre: EST/EDIPCRS, 1996: “Além disso, quando agentes diversos se ordenam sob um agente, é necessário que o efeito, produzido em comum por eles, seja deles enquanto se unem ao participarem do movimento e da virtude daquele agente, pois muitas coisas não produzem um só efeito senão enquanto estão unificadas. Assim por exemplo, verifica-se que todos os que pertencem ao exército lutam pela vitória e a causam enquanto estão subordinados ao chefe, cujo efeito próprio é a vitória”.

corresponde ou a mandatários seus em estreita dependência dele, havendo só uma forma legítima de governo, a saber, a democracia, expressão da “vontade geral”<sup>50</sup>.

Em Quidort, de fato, semelhantemente, o poder político é possuído pelo povo e conferido por ele a um potentado que o exercerá, porém o ocupante do cargo deve ser um rei, ou diretamente escolhido ou designado dentre uma família escolhida. O regime não prescinde da participação e da ação popular, antes as supõe, todavia, não se confunde com a democracia que é tida — na linha do Angélico<sup>51</sup> — como a corrupção da policracia<sup>52</sup>.

O poder político está na “multidão perfeita” como na causa material enquanto esta não se confunde com a mera agregação numérica dos indivíduos que a compõe, mas enquanto constitui uma totalidade unitária articulada em vista à unidade de ordem; não está em um sujeito, ou em um homem só, nem numa parte da “multidão”<sup>53</sup>.

O consentimento é a forma que, juntamente da matéria correspondente, constitui um único todo adequado a promover seu bem próprio, o bem comum<sup>54</sup>. À “multidão perfeita” corresponde o poder político porque ela é, como totalidade, o beneficiário do bem comum. A “multidão perfeita” exerce este poder mediante representantes seus, eleitos direta ou indiretamente, enquanto ao potentado nunca lhe é lícito o exercício do poder

<sup>50</sup> ROUSSEAU, *op. cit.*, L. I, c. VI; L. IV, c. I.: “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral (...). Enquanto muitos homens reunidos se consideram um único corpo, eles não têm senão uma única vontade que se liga à conservação comum e ao bem-estar geral. (...) Assim, a lei da ordem pública nas assembleias não está tanto em nelas manter a vontade geral, quanto em fazer com que sempre seja consultada e sempre responda. (...) Teria aqui muitas reflexões a fazer sobre o mero direito de votar em todo ato de soberania, direito do qual de modo algum se poderá despojar os cidadãos (...)”.

<sup>51</sup> AQUINO, T. de, *Do Reino ou Do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre*. L. I, c I, nº. 6. *ed. cit.*: “Se, porém, o regime iníquo se exerce por muitos, nomeia-se democracia (...)”.

<sup>52</sup> QUIDORT, *op. cit.*, p. 44-45: “(...) reino é o governo (...) exercido por um só indivíduo. (...) ‘Ordenado para o bem da multidão’ é dito para distingui-lo da tirania, da oligarquia e da democracia, nas quais, (...) o governante procura apenas seus próprios interesses. ‘Por um só indivíduo’ é dito também para distingui-lo da policracia (...). Agora, é de maior utilidade o governo da multidão por um só, que preside segundo a virtude, do que por muitos e pouco virtuosos”.

<sup>53</sup> *Idem*, p. 45: “Contudo, toda a multidão, na qual cada um persegue seu próprio interesse, acaba por dissolver-se e dispersar-se em diversas direções, a não ser que seja ordenada para o bem comum por um só pessoa, a quem foi confiado o cuidado pelo bem comum, do mesmo modo como o corpo do homem se decomporia, se nele não existisse uma certa força comum, que visasse ao bem de todos os membros”.

<sup>54</sup> *Idem*, p. 45.

em nome próprio<sup>55</sup>, cabendo consulta ao povo em determinados casos<sup>56</sup> que, em última instância, é quem executa tais deliberações. O autor em quem Quidort se estriba é Santo Tomás que, na *Suma Teológica* afirma que a competência de dirigir ao bem comum é do próprio povo ou de quem for por ele delegado<sup>57</sup>.

Compete, portanto, precipuamente à “multidão perfeita” delegar e ordenar o poder político ao bem comum que lhe é devido alcançar para sua própria subsistência.

Por conseguinte, o dominicano parisiense concebe a multidão como incapaz de exercer por si mesma, imediatamente, o poder político, tendo, imperiosamente, que conferi-lo a determinada pessoa ou a alguém de uma família específica, que deverá exercê-lo em seu nome e para seu bem. Embora, aqui seu irmão de hábito não concorde totalmente — pois o Aquinate (citando o Santo Bispo de Hipona) admite circunstâncias em que o povo perca totalmente o poder<sup>58</sup> —, é nele que se apóia. E ambos concordam em que o poder político reside no povo — “comunidade perfeita” para o dominicano de Roccasecca, “multidão perfeita” para o parisiense — como na causa material. Se pode — a partir dos textos da *Suma* — afirmar que o Doutor Comum é mais realista que Quidort, ao menos de fato, não prevendo, João de Paris, o povo perder — de direito — seu poder, somente os monarcas.

## 5. A Causa Final do Poder Temporal

A “multidão perfeita” — que não é mera ficção — corresponde a um ser concretamente existente. A todo ser corresponde uma ordem na qual se pode conhecer sua causa e seu fim, pois todo ser pertence a uma ordenação teleológica. A adequação entre o ser e seu fim para o qual ele tende, chama-se bem. A idéia de bem supõe que o ser encontre seu complemento em seu fim ao qual, por natureza, se dirige. Portanto, bem é aquilo para o qual tende o desejo imanente de todo ser. O bem é a perfeição do ser, como a plenitude

---

<sup>55</sup> *Idem*, p. 61.

<sup>56</sup> *Idem*, p. 91.

<sup>57</sup> AQUINO, T. de, *Suma Teológica*. I-II, XC, III, c. *ed. cit.*: “(...) ordenar para o bem comum é próprio de todo o povo ou de quem governa em lugar dele. E portanto, legislar pertence a todo o povo ou a uma pessoa pública, que o rege. Pois, sempre, ordenar para um fim pertence a quem esse fim é próprio (...)”.

<sup>58</sup> *Idem*, I-II, XCVII, I, c.: “Mas se, depravado esse povo paulatinamente, venha a tornar venal o seu sufrágio e entregar o governo a homens flagiciosos e celerados, é justo cassar-se-lhe o poder (...)”.

cabal de sua essência, como a meta ontológica a que lhe impulsiona sua própria natureza, e havendo uma escala de seres, há uma escala de bens; à maior elevação na ordem ontológica corresponde maior dignidade de bem.

Podemos expressar o fim da “multidão perfeita” do seguinte modo: que os homens não só vivam, mas vivam bem. O bem da “multidão perfeita” é um bem ético, já que os sujeitos da “multidão perfeita” são os homens, seres racionais. O bem da “multidão perfeita” ou comunidade política, há de ser um bem a ela adequado, e por conseqüência, o “bem comum”. Esta expressão é um aporte do pensamento de Santo Tomás. Com efeito, para o Angélico o fim atua sobre o ser a que se refere como um centro de atração. O bem comum, no tratado *Sobre o Poder Régio e Papal* de João de Paris, atrai e orienta a atividade dos membros da comunidade política e evita que esta se dissolva por egoísmos particulares<sup>59</sup>.

Este “bem” é o fundamento, a meta, o tólos da integração da “multidão perfeita”. O conceito de *bonum commune* é uma das peças cardeais da filosofia tomista aportada pelo dominicano de Saint Jacques a respeito da teleologia política. Todavia – distanciando-se do Aquinate <sup>60</sup> —, o bem comum é oposto, apenas, ao bem particular do governante, não à soma dos bens particulares dos cidadãos<sup>61</sup>.

E isto decorre da identidade da função do poder político que é, a um tempo, “o cuidado pelo bem comum”<sup>62</sup>. O cuidado para “que a multidão reunida viva segundo a virtude”<sup>63</sup>, mas igualmente para que, “como juiz”, dirima litígios indicando “o justo e o injusto, punindo a apropriação indébita”<sup>64</sup> e para “remover os impedimentos que se põem no caminho do fim, e preparar os remédios e auxílios para consegui-lo”<sup>65</sup>, porque cada um

<sup>59</sup> QUIDORT, *op. cit.*, p. 61: “(...) seguidamente, porém, a paz comum é perturbada, pois um rouba o que é de outro; outras vezes, porque os homens, apegando-se por demais às suas próprias coisas, não as distribuem conforme o exige a necessidade ou a utilidade da pátria (...)”.

<sup>60</sup> AQUINO, T. de, *Suma Teológica*. II-II, XXXIX, II, ad 2<sup>um</sup>. *ed. cit.*: “O bem da multidão é maior que o de um indivíduo, que faz parte dela, mas por sua vez, é menor que o bem extrínseco a que a multidão se ordena, assim como, o bem da ordem de um exército é menor que o bem do chefe”.

<sup>61</sup> QUIDORT, *op. cit.*, p. 44. 106: “(...) Ordenado para o ‘bem da multidão’ é dito para distingui-lo da tirania, da oligarquia e da democracia, nas quais, (...) o governante procura apenas seus próprios interesses. (...) o poder real (...) ordena-se não para qualquer bem, mas para o bem comum dos cidadãos (...)”.

<sup>62</sup> *Idem*, p. 55.

<sup>63</sup> *Idem*, p. 53.

<sup>64</sup> *Idem*, p. 61.

<sup>65</sup> *Idem*, p. 47.

pode governar o que é próprio a seu talante<sup>66</sup>, onde o potentado pode apenas “julgar e discernir”<sup>67</sup> sem pretender qualquer coisa sobre os bens.

E tal é a força do bem particular sobre o comum que João de Paris apresenta um caso ilustrativo, em que há uma subordinação do segundo ao primeiro, assegurada pelo direito positivo<sup>68</sup>.

Ora, para Santo Tomás, o bem político se divide em bem comum e bem particular. Ambos a serem guiados pela justiça<sup>69</sup>. O primeiro é objeto da justiça geral que legisla sobre as relações da comunidade enquanto ordenada ao bem comum; o segundo é objeto da justiça particular que legisla sobre as relações entre a comunidade e o indivíduo (justiça distributiva) e o indivíduo e seus semelhantes (justiça comutativa) enquanto ordenados ao bem particular<sup>70</sup>. O primeiro subordina o segundo<sup>71</sup> devido à

---

<sup>66</sup> *Idem*, p. 60: “(...) as pessoas individualmente, e enquanto indivíduos, possuem o direito, o poder e o verdadeiro domínio sobre eles [os bens exteriores], e por ser senhor, cada um pode por si ordenar, dispor, distribuir, reter e alienar qualquer bem ad libitum, sem com isso lesar ninguém”.

<sup>67</sup> *Idem*, p. 61: “Os príncipes têm o poder de julgar e discernir sobre os bens dos súditos, embora não tenham o direito de domínio sobre a coisa em questão”.

<sup>68</sup> *Idem*, p. 123-124: “(...) alguém possui uma fonte que nasce em sua terra e que, através de canais, irriga também terras do vizinho. Um dia resolve elevar as águas ou fazer com que corram por outros canais através de toda sua propriedade, e com isto impede que sejam irrigadas as terras dos vizinhos. Há nisto algo que lhe seja proibido? Diz a lei que lhe é permitida tal ação, pois está usando de seu direito, embora outros venham a ser prejudicados”.

<sup>69</sup> AQUINO, T. de, *Suma Teológica*. II-II, q. LVIII, a. VII, c.; a. VIII, sed contra. *ed. cit.*: “Como se disse, a justiça legal não abrange essencialmente todas as virtudes; mas, é necessário, além dela, que ordena imediatamente o homem para o bem comum, existirem outras virtudes que o ordenem imediatamente para os bens particulares. (...) assim também, além da justiça legal, é necessário haver uma certa justiça particular, que o ordene nas suas relações com os particulares. (...) o Filósofo diz que há uma justiça particular, que respeita especialmente às relações da vida”.

<sup>70</sup> *Idem*, II-II, q. LXI, a. I, c.: “Como já dissemos, a justiça particular se ordena a uma pessoa privada, que está para a comunidade como a parte para o todo. Ora, as partes são susceptíveis de dupla relação. – Uma, entre si, a que se assemelha às relações das pessoas particulares entre si. E, esta relação é dirigida pela justiça comutativa, que regula os atos entre duas pessoas particulares. – Outra é a relação entre o todo e as partes, à qual é comparável a relação entre o comum e o particular. E essas relações as dirige a justiça distributiva, que distribui os bens comuns proporcionalmente. Por onde são duas as espécies de justiça: a distributiva e a comutativa”.

<sup>71</sup> *Idem*, II-II, q. XLVII, a. X. c.; q. LVIII, q. VI, nº. III.: “E também repugna à razão recta, que considera o bem comum melhor que o particular. (...) Ora, a justiça legal faz com que os atos de todas as virtudes se ordenem a um fim mais alto, i. e, ao bem comum da multidão, que tem preeminência sobre o do particular”.

magnitude do bem comum que é congruente com o seu valor, desde que sejam da mesma espécie, a saber, na ordem imanente deste mundo; em não o sendo — como na ordem espiritual em relação à temporal — se dá o contrário, o bem particular é preferível ao da comunidade, impedindo, por consequência, a ação unilateralmente totalitária da comunidade sobre o indivíduo<sup>72</sup>. Mas, entre ambos os bens, há estreita relação e interdependência: “Quem busca o bem comum da multidão busca, por consequência, também o seu bem próprio (...)”<sup>73</sup>.

A ilustração oferecida por Quidort, realmente paradigmática, — se posta diante do pensamento do Angélico — vai de encontro à justiça comutativa — uma vez que “tais bens não possuem, pois, ordem e conexão entre si, nem para com um chefe comum, (...) pois cada um é ordenador de suas próprias coisas (...)”<sup>74</sup> — e inverte a ordem metafísica da parte em relação ao todo; atém-se, destarte, à justiça geral e à distributiva, em que o governante deverá cumprir com a sua missão de dar a cada um o que é seu, fixando as taxas necessárias ao bem do reino, evitando que uns se apropriem indebitamente do que pertence ao semelhante e resguardando o direito inalienável do uso *ad libitum* de qualquer um sobre os seus próprios bens, mesmo contra o direito da “multidão perfeita” ou do monarca, ou até mesmo de uma ação indevida da parte de algum prelado, mormente, do Sumo Pontífice<sup>75</sup>. É a expressão mais contundente do liberalismo no tratado *Sobre o Poder Régio e Papal* propugnado pelo Frade Pregador parisiense — não com todas as suas consequências, que só mais tarde irão ocorrer —, o qual se mantém formalmente na filosofia política do mestre a respeito da propriedade privada, aditando, materialmente, elementos decisivos para as conclusões que visa a propor, nomeadamente, defender o bem particular de ingerências diretas do poder político e do poder eclesiástico.

---

<sup>72</sup> *Idem*, I-II, q. CXIII, a. IX, ad 2<sup>um</sup>; II-II, q. CLII, a. IV, ad 3<sup>um</sup>. ed. cit.: “O bem do universo é melhor que o do indivíduo, um e outro considerados no mesmo gênero. Mas o bem da graça é, para o indivíduo, melhor que o da natureza, para todo o universo. (...) Todas as outras condições que diversificam as pessoas de uma mesma sociedade têm relações imediatas com a comunidade civil e como chefe da mesma. E por isso, manifesta-se entre elas o justo, conforme a noção perfeita de justiça. Essa justiça, porém, distingue-se segundo os diversos deveres”.

<sup>73</sup> *Idem*, II-II, XLVII, X, ad 2<sup>um</sup>. ed. cit.

<sup>74</sup> QUIDORT. *Op. Cit.* p. 60.

<sup>75</sup> *Idem*, p. 60: “(...) nem o príncipe, nem o papa têm direito de posse ou de administração sobre tais bens”.

A consideração de João de Paris a respeito dos bens, baseada no pensamento de Tomás<sup>76</sup>, pode ser dupla: quanto à sua substância, onde estão sujeitos a Cristo, não ao homem<sup>77</sup>; e quanto ao uso, onde estão sujeitos à posse e ao domínio dos homens<sup>78</sup>. Ora o uso e a posse só são próprios ao indivíduo e são-lhe um direito por determinação derivada do direito natural<sup>79</sup> após a “Queda” do estado de inocência conforme o dominicano de Rocaseca<sup>80</sup>. A propriedade privada é decorrente, sim, do direito natural,

---

<sup>76</sup> AQUINO, T. de, *Suma Teológica*. II-II, q. LXV, a. I, ad 1<sup>um</sup> e ad 2<sup>um</sup>; q. LXVI, a. I, ad 1<sup>um</sup>. ed. cit.: “(...) Nada impede seja segundo a natureza universal o que é contra a natureza particular. (...) A vida humana, na sua totalidade, não se ordena a nenhum bem próprio do homem mesmo; antes, a ela se ordena tudo quanto o homem tem (...). Deus tem o domínio principal sobre todas as cousas. Ora, ele mesmo, na sua providência, ordenou certas ao sustento corporal do homem. E por isso, este tem o domínio natural delas, quanto ao poder de usá-las”.

<sup>77</sup> QUIDORT, *op. cit.*, p. 62: “Inicialmente, pois, deve-se saber que de três modos se pode dizer que Cristo é rei. Pelo primeiro modo, pelo fato de ser Deus, em unidade com o Pai. Neste sentido foi rei não só dos homens, mas de todas as criaturas, pois todas lhe estão submissas (...). Ora, este reino e este poder Cristo não transmitiu a nenhuma criatura (...)”.

<sup>78</sup> *Idem*. p. 63-64: “Se se afirmar que, por um terceiro modo, Cristo foi rei enquanto homem, isto é, de um reino temporal, com um poder direto e utilitário sobre os bens temporais, então nada existe de mais falso. (...) Conclui-se, pois, que, como Cristo, enquanto homem, não teve domínio sobre os bens temporais (...)”.

<sup>79</sup> AQUINO, T. de, *Suma Teológica*. I-II, q. XCV, a. II, c.; q. XCIV, a. V, ad 3<sup>um</sup>; II-II, q. LXVI, a. II, ad 1<sup>um</sup>. ed. cit.: “Deve-se, porém, saber que, de dois modos pode ser a derivação da lei natural; como conclusões dos princípios, ou como determinações de certos princípios gerais. (...) De dois modos podemos considerar o que é de direito natural; ou o que é inclinação da natureza, como não injuriar a outrem; ou aquilo, cujo contrário a natureza não estabeleceu, como, o ser o homem nu, o que podemos considerar como de direito natural, por não lhe ter a natureza dado o vestuário, invenção da arte. E deste modo, dizemos que é de direito natural a propriedade em comum de todas as cousas e a liberdade una para todos. Porque a distinção de propriedade e a servidão não foram introduzidas pela natureza, mas pela razão dos homens, para a utilidade da vida humana. (...) A comunidade das cousas é atribuída ao direito natural: não que o direito natural dite que tudo deve ser possuído em comum e nada como próprio. Mas que o possuir em separado não se funda no direito natural, mas, antes, na convenção humana que respeita o direito positivo, como já dissemos. Por onde, a propriedade dos bens exteriores não é contra o direito natural, mas é um acréscimo feito a este por expediente da razão humana”.

<sup>80</sup> *Idem*, I, XCVIII, I, ad 3<sup>um</sup>: “No estado atual, multiplicados os donos, necessário é que se faça divisão das propriedades, pois, como diz o Filósofo, a comunidade da propriedade é ocasião da discórdia. Mas no estado de inocência, as vontades dos homens seriam ordenadas de modo tal, que sem nenhum perigo de discórdia usufruiriam em comum, na medida em que coubesse a cada um, das cousas que lhes estivessem sujeitas ao domínio; pois que, ainda agora, tal se observa entre muitos homens bons”.

porém maculado pela queda original, como igualmente a escravidão e o poder coativo do Estado: sua causa motivadora é o pecado.

Assim, esse progresso no pensamento tomasiano quer dizer que, para o Angélico, a natureza — no estado primitivo — não inclinaria positivamente à divisão dos bens; mas, que esta é fruto da razão humana, para utilidade da vida em comum, que conclui por sua necessidade, vendo nela a ausência de contradição baseada nos primeiros princípios, sendo pois, um acordo humano de direito positivo. Quidort está já de posse de um pensamento moderno para seu tempo e, como não deveria deixar de ser, como pensador e não mero repetidor, dele tira suas conclusões mais arrojadas: a propriedade é o bem mais primordial do cidadão pactuante, sendo anterior ao próprio “pacto”, e o direito a seu uso o mais inalienável, se sobrepondo a qualquer pretensão de direito por parte do poder político, posterior à convenção dos acordantes e emanado dela; direito do cidadão livre e dever do poder político salvaguardá-la.

Entretanto, o “bem comum”, visto mesmo nessa perspectiva, não perde seu caráter de perfeição para a “multidão perfeita” porque a perfeição da multidão resulta dos indivíduos realizados economicamente, não cerceados em suas posses, nem desprovidos delas; seja pelos concidadãos, seja pelo poder político que, antes de tudo, é sua salvaguarda, pois o bem comum é algo de privativo da “multidão perfeita” não podendo ser alterado ou perdido de vista por qualquer governante ou administrador religioso.

Realizar o bem comum é realizar a justiça distributiva, missão destinada às mãos do potentado, ou seja, criar uma situação básica em que a cada cidadão seja acessível o bem-estar material para que, a partir dele, se possa desenvolver a “multidão perfeita” e conseqüentemente a personalidade própria dos pactuantes na plena posse das suas potências materiais e espirituais.

Este “bem comum”, finalidade última da “multidão perfeita” e do potentado, é, até aqui, imanente à ordem deste mundo, considerando a “multidão” *in abstracto*, não se dando o mesmo considerando-a *in concreto*. Formalmente há duas ordens preestabelecidas no mundo: a ordem terrena e a ordem sobrenatural<sup>81</sup>. Ambas formalmente distintas — e Quidort não

---

<sup>81</sup> QUIDORT, *op. cit.*, p. 46: “É necessário, porém considerar que o homem não só se ordena para o bem que pode ser adquirido naturalmente, que é viver segundo a virtude, mas além disto ordena-se para um fim sobrenatural, que é a vida eterna (...).”; TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. I-II, C, II, c. *ed. cit.*: “(...) Ora, um é o feito da comunidade, para que se ordena a lei humana, e outro, a para que se ordena a lei divina. Pois, a lei humana se ordena à comunidade civil (...) A comunidade porém, a que se ordena a lei divina, é a dos homens enquanto tendem para Deus, na vida presente ou na futura (...)”.



tenderá à outra coisa que não explicitar mais ainda esta verdade e deduzir seus corolários —, materialmente se confundem, donde o perigo dos erros dos regalistas e dos hierocratas urgindo a necessidade da via média onde a “a verdade acha-se no meio termo”<sup>82</sup>, longe dos erros “dos valdenses” e do erro de Herodes<sup>83</sup>, respectivamente, — pois os membros de ambas precipuamente a elas pertencem no mesmo grau, diferindo a perfeição a que cada uma levará o indivíduo<sup>84</sup>.

Não pode, mesmo por isto, subordinar *simpliciter* a ordem terrena à sobrenatural, sem embargo da superioridade desta sobre aquela, da destinação da primeira à última, cujo cuidado pertence à Igreja e a seu ministro mais importante, o Papa.

João Quidort entende que – positivamente - a competência do potentado secular é guiar os súditos ao bem comum<sup>85</sup>, discernindo o justo do injusto<sup>86</sup>, legislando sobre o que convém ao reino<sup>87</sup>, possibilitando a prática das virtudes<sup>88</sup>, estipulando os devidos impostos<sup>89</sup>, punindo os roubos ou furtos<sup>90</sup>, legislando sobre os bens dos cidadãos<sup>91</sup>, depondo acidentalmente<sup>92</sup> o soberano pontífice em caso de necessidade. E negativamente “removendo os impedimentos que se opõem no caminho do fim (...)”<sup>93</sup>.

Em suma, o “*bem comum*” intramundano no tratado *Sobre o Poder Régio e Papal* é a causa final do poder secular - com o que concorda o Aquinate -, mas já não é um bem formalmente de toda a “multidão perfeita”, é um bem que se identifica com a soma dos bens particulares dos

---

<sup>82</sup> QUIDORT. *Op. Cit.* p. 41.

<sup>83</sup> *Idem*, p. 41. 42. 43.

<sup>84</sup> *Idem*, p. 46: “É necessário, porém, considerar que o homem não só se ordena para o bem que pode ser adquirido naturalmente (...), mas além disto ordena-se para um fim sobrenatural, que é a vida eterna, à qual ordena-se toda a multidão dos homens que vivem segundo a virtude (...)”.

<sup>85</sup> *Idem*, p. 106: “(...) o poder real (...) ordena-se não para qualquer bem, mas para o bem comum dos cidadãos”.

<sup>86</sup> *Idem*, p. 61. 105: “(...) discernindo o justo e o injusto (...). (...) cabe ao príncipe impor a restituição e a reparação, pois ele é a justiça animada e o guarda do justo”.

<sup>87</sup> *Idem*, p. 61: “(...) e cabendo ao príncipe as decisões no caso do bem comum temporal”.

<sup>88</sup> *Idem*, p. 47: “(...) preparar os remédios e auxílios para consegui-lo [o fim último] (...)”.

<sup>89</sup> *Idem*, p. 61: “(...) determinando a quantidade certa de bens que deve receber dos cidadãos para prover à necessidade e utilidade comum”.

<sup>90</sup> *Idem*, p. 61: “(...) punindo a apropriação indébita (...)”.

<sup>91</sup> *Idem*, p. 61: “Os príncipes têm o poder de julgar e discernir sobre os bens dos súditos (...)”.

<sup>92</sup> *Idem*, p. 91: “(...) pode o príncipe indiretamente excomungá-lo [ao papa] e depô-lo acidentalmente (...)”.

<sup>93</sup> *Idem*, p. 47.

pactados - o que não podemos afirmar do Angélico sem contradizer seu pensamento.

## Referências Bibliográficas

- AQUINO, T. de. “Do reino ou do governo dos príncipes ao rei de Chipre.” In: *Escritos Políticos*. Trad. e Rev. Carlos Artur Ribeiro do Nascimento da Trad. de Arlindo Veiga dos Santos. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 126-172.
- \_\_\_\_\_. *Suma Teológica*. 2.ed. Trad. Alexandre Corrêa. Porto Alegre: EDIPUCRS/EST, 1980.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2ª. ed. rev. Madrid: 1990.
- \_\_\_\_\_. *Política*. 3º. ed. Trad. Mário G. Cury. Brasília: Ed. UnB, 1997.
- CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. 3.ed. Trad. Álvaro Cabral. Campinas: Ed. Unicamp, 1997.
- CHEVALLIER, J-J. *História do Pensamento Político*. Trad. Roberto C. De Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. Tomo 1.
- CÍCERO, M. T. *Da República*. Trad. Amador Cisneiros. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- DE BONI, L. “A. Introdução: João de Paris e seu Tratado ‘De Regia Potestate et Papali’”. In: *João Quidort. Sobre o Poder Régio e Papal*. Trad. e Introd. Luís A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989. p. 10-37.
- \_\_\_\_\_. “João Quidort: O Tratado ‘De Regia Potestate et Papali’ e o espaço para o Poder Civil.” *Veritas*. Porto Alegre: v. 38, nº. 150, jun. 1993.
- \_\_\_\_\_. “JOÃO QUIDORT e seu Tratado De Regia Potestate et Papali.” *Leopoldianum*, nº. 38, p. 77, 1986.
- DUBY, G. *A Idade Média na França*. Trad. Clóvis Marques. RJ: Zahar, 1992.
- PERNOUD, R. *Luz sobre a Idade Média*. Trad. António M. de Almeida Gonçalves. Portugal: Europa América, 1981. Estudos e Documentos 190.
- QUIDORT, J. *Sobre o Poder Régio e Papal*. Trad. e Introd. Luís A. De Boni. Petrópolis: Vozes, 1989.
- \_\_\_\_\_. *De Regia Potestate et Papali*. Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung. Ernest Klett Verlag Stuttgart, 1969.
- ROUSSEAU, J.-J. *Do Contrato Social*. L. I, c. VI. Trad. Lourdes S. Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Os Pensadores.

Email: jivaldo@ibest.com.br

Recebido 07/2006  
Aprovado: 10/2006



## Notas sobre a coragem e a temperança em Aristóteles

João Hobuss  
Universidade Federal de Pelotas

**Abstract:** There are several conflicting views about Aristotle's doctrine of the mean. Some of them sustain the aristotelian conception, whereas others refuse it because of inconsistencies. If we wish to defend one of these views, it is necessary to understand first how Aristotle presents in his ethics two of the most important particular virtues: courage and temperance. The modest aim of this paper is to remark the aristotelian argumentation about these virtues, their resemblances and differences, along the *Nicomachean ethics*, the *Eudemian ethics* and the *Magna Moralia*.

**Keywords:** particular virtues, courage (*andreia*), temperance (*sôphrosunê*).

**Resumo:** Há varias visões conflitantes sobre a doutrina da mediedade de Aristóteles. Algumas delas sustentam a concepção aristotélica, enquanto outras a recusam devido a sua inconsistência. Se desejamos defender uma destas visões, é necessário entender em primeiro lugar como Aristóteles apresenta em sua ética duas das mais importantes das virtudes particulares, a coragem e a temperança. O objetivo modesto deste artigo é observar a argumentação aristotélica sobre estas virtudes, sua semelhança e diferença, ao longo da *Ethica Nicomachea*, da *Ethica Eudemia* e da *Magna Moralia*.

**Palavras-chave:** virtudes particulares, coragem (*andreia*), temperança (*sôphrosunê*).

A doutrina da mediedade é um dos pontos controversos da ética aristotélica. Um intenso debate acadêmico tem ocorrido ao longo dos anos sobre a relevância, e mesmo a pertinência, de tal doutrina. Estudiosos aristotélicos importantes têm se posicionado de modo bastante contundente diante dela, seja favoravelmente, seja desfavoravelmente. Os críticos (possivelmente majoritários neste debate) mostraram-se mais ou menos incisivos, indo desde o reconhecimento de seu caráter meramente secundário diante, por exemplo, da *phronêsis* (Gauthier)<sup>1</sup>, até a afirmação de sua

---

<sup>1</sup> GAUTHIER, R-A. *La morale d'Aristote*. Paris: PUF, 1973.

inutilidade, inutilidade que retira da doutrina até mesmo a possibilidade de servir como um simples conselho moral (Barnes)<sup>2</sup>.

Este estranhamento diante da doutrina da mediedade está longe de resumir-se a estes dois notáveis comentadores de Aristóteles. Outros autores não menos importantes manifestaram sua surpresa em observar o espaço dedicado à mesma. Um exemplo clássico disto pode ser encontrado em Bernard Williams. Williams afirma claramente<sup>3</sup> que “a teoria [da mediedade] oscila entre um modelo analítico inútil (o qual Aristóteles, ele próprio não segue consistentemente) e uma deprimente doutrina em favor da moderação. A doutrina da mediedade é melhor ser esquecida”. Williams crê que determinados predicados éticos pressupõe uma obscuridade, uma falta de clareza, que conduzem inevitavelmente ao paradoxo. A doutrina da mediedade é um exemplo paradigmático a respeito deste tipo de predicados éticos<sup>4</sup>.

Estas posições negativas apresentam apenas um aspecto da discussão, pois defensores da doutrina também procuram mostrar sua consistência. É o caso, por exemplo, de J. O. Urmson, que em dois momentos distintos oferece uma forte argumentação a respeito da imporância da doutrina no interior da ética aristotélica<sup>5</sup>. A menção a Urmson se faz importante pelo fato de ter provocado uma forte reação de R. Hursthouse<sup>6</sup>, que buscou mostrar que toda a elaboração feita por Urmson não resiste a um exame mais minucioso e acurado.

Este artigo não pretende estabelecer uma posição no que tange aos argumentos dos autores supracitados, nem discutir inesgotavelmente seus argumentos. O objetivo principal é, partindo do debate de Urmson com Hursthouse<sup>7</sup>, e aproveitando o tratamento desta última de duas das virtudes

---

<sup>2</sup> BARNES, J. “Introduction”. In: *The Ethics of Aristotle* (trad. J.A.K. Thompson). New York: Penguin Books, 1976.

<sup>3</sup> *Ethics and the limits of philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1985, p. 36.

<sup>4</sup> *La fortune moral*. Paris: PUF, 1994., p. 342: “a doutrina aristotélica do meio, na verdade, tomada literalmente, implica que todas as expressões que traduzem virtudes ou vícios testemunham de uma obscuridade desta espécie (...)” (p. 342, n. 1).

<sup>5</sup> URMSON, J. O. *Aristotle's ethics*. Oxford: Basil Blackwell, 1988, p. 25-37; “Aristotle's doctrine of the mean”. In: *Essays on Aristotle's ethics* (A. O. Rorty, ed.). Berkeley: University of California Press, 1980, p. 157-170.

<sup>6</sup> HURSTHOUSE, R. “A false doctrine of mean”. In: *Aristotle's ethics. Critical essays* (N. Sherman, ed.). Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1998, p. 105-119. Hursthouse voltou ao tema num artigo denominado “The central doctrine of the mean”, publicado no *The Blackwell guide to Aristotle's Nicomachean ethics* (R. Kraut, ed.). Oxford: Blackwell, 2006, p. 96-115.

<sup>7</sup> Urmson entende que uma das concepções filosóficas que tem sido, em geral, menos compreendida é exatamente a doutrina da mediedade, sendo normalmente considerada falsa e desinteressante. Neste sentido, nos dois artigos acima mencionados, ele procura desfazer tal equívoco, afirmando inclusive que tal doutrina não é somente interessante, mas, também, audaciosa. Ela é verdadeira, embora não

particulares, a *coragem* e a *temperança*, indicar que qualquer tese sobre a doutrina da mediedade somente pode ser sustentada a partir de uma análise de como Aristóteles constrói sua argumentação sobre as virtudes particulares ao longo de suas éticas.

### **I. Aristóteles e as virtudes particulares: a coragem e a temperança.**

A crítica contundente de Hursthouse à defesa da doutrina da mediedade por parte de Urmson concentra-se, sobretudo, em três das virtudes morais particulares: a coragem, a temperança, e a indulgência. Mas, do ponto de vista da argumentação, não há a necessidade de analisá-las todas, pois duas delas, centrais na concepção aristotélica, servem para que se possa estabelecer o que, nos dois autores, permite ou não justificar sua abordagem.

Devido a isto, a investigação privilegiará a coragem (*andreia*) e a temperança (*sôphrosunê*), o que será suficiente para estabelecer se Aristóteles pode ser lido segundo o diapasão destes comentadores. Para tal, faz-se prioritário expor a argumentação propriamente aristotélica no que concerne a estas duas virtudes, observando se esta argumentação apresenta

---

obviamente verdadeira, pois algumas dificuldades a seu respeito tem de ser observadas com mais cuidado. Toda a visão de Urmson reside na tentativa de mostrar a consistência de tal doutrina, repudiando qualquer interpretação que a determine como especificando uma doutrina da moderação. Em função disto, Urmson a reconstrói em termos quantitativos, reconstrução que pode ser resumida do seguinte modo: (i) toda ação direta ou indiretamente exhibe alguma emoção; (ii) para cada virtude específica que reconhecemos haverá alguma emoção específica que lhe diz respeito; (iii) no caso de tal emoção é possível se estar disposto a exibir a quantidade correta; isto é excelência de caráter; (iv) no caso de toda emoção é possível estar disposto a exibi-la de modo excessivo ou deficiente, e cada uma destas disposições é um defeito de caráter; (v) "excessivo" inclui "em muitíssimas ocasiões" e possibilidades similares como "muito violentamente"; "deficiente" inclui "em pouquíssimas ocasiões [demasiado poucas]" e possibilidades similares como "muito fracamente"; (vi) a quantidade correta deve ser determinada pela razão; (vii) então, a excelência de caráter [virtude moral] pode ser definida como uma disposição determinada de escolha em um meio relativo a nós, tal como o prudente determinaria; (viii) não há emoção que nunca deva ser exibida. Tal concepção é veementemente negada por Hursthouse. Quando esta fala da virtude da coragem, por exemplo, ela não aceita que esta seja considerada uma virtude pelo simples fato de ser uma "disposição num meio", bem como a covardia e a temeridade não podem ser entendidas como vícios em função de uma disposição excessiva ou deficiente; a coragem é uma virtude por ser uma disposição correta diante do medo, enquanto a covardia e a temeridade são vícios pelo fato de serem disposições incorretas diante do medo. O mesmo se dá com o caso do temperante: este não somente busca evitar os prazeres que são incompatíveis com uma vida saudável, mas também prazeres que não são nobres, prazeres que não são corretos de desfrutar. O que está em questão são *objetos corretos* e *incorretos*, *ocasiões corretas* e *incorretas* e não qualquer compreensão em termos de "meio [mediedade], demasiado ou demasiado pouco", ou qualquer tipo de viés quantitativo.

coerência e homogeneidade. Num outro momento, pois fugiria à intenção do presente texto, tentar-se-á mostrar se, no seu cerne, a partir da argumentação de Aristóteles, estas teses são suscetíveis de estabelecer uma consistente compreensão da verdadeira extensão da doutrina da mediedade.

## II A concepção aristotélica de *coragem*.

### II.1 A coragem na *Ethica Nicomachea*.

Segundo a mesma preocupação observada na análise das outras virtudes morais particulares, Aristóteles começa por afirmar aquilo que define expressamente uma virtude, ou seja, o fato de ser uma mediedade entre dois vícios. No caso da coragem<sup>8</sup> esta é entendida como um meio entre o medo [a covardia] e a temeridade (*mestotês esti peri phobous kai tharrê*). Mas não basta estabelecer o que vem de ser mencionado, pois é necessário especificar o tipo de coisa que especifica o fato mesmo de ser corajoso, na medida em que este tem como característica fundamental o fato de temer as coisas que são temíveis realmente, que são, por sua própria natureza, más<sup>9</sup>. Isto porque várias coisas são geralmente temidas, tais como o desprezo, a pobreza, a doença, a morte etc. Mas não é aceitável que todo o mal ordinariamente temido defina se alguém é verdadeiramente um homem corajoso. Dentre as variadas situações que determinam o ser corajoso, somente algumas delas são especialmente relevantes:

“(...) não se considera de ordinário que a coragem tenha relação a todos estes males: há, com efeito, alguns males que é correto e nobre temer e vergonhoso não temer<sup>10</sup>, por exemplo, o desprezo (*adoxia*). O que teme o desprezo é um homem honesto e respeitável (*epieikês kai aidêmôn*)(...)”<sup>11</sup>.

Logo, não é um mal qualquer que deve ser temido. Aristóteles começa por estabelecer que o desprezo originado pela má reputação pública, é um objeto correto a ser temido. Mas a coragem diz respeito às coisas que, de modo cabal, tem uma importância preponderante, capital, tal

<sup>8</sup> A *Retórica* define a coragem como “a virtude que dispõe os homens a realizar ações nobres em situações de perigo, de acordo com a lei e em obediência às suas ordens” (1366b 11-13). Aristóteles quer dizer que tudo oriundo da virtude é nobre, porque “todas as ações ou sinais de coragem, e todas as coisas feitas corajosamente devem ser coisas nobres” (1366b 29-30).

<sup>9</sup> *EN* 1115<sup>a</sup> 6ss.

<sup>10</sup> Cf, também *EN* 1116<sup>a</sup> 11-12.

<sup>11</sup> *EN* 1115<sup>a</sup> 11-14



como a morte, já que “ninguém suporta mais firmemente os perigos do que o homem corajoso”<sup>12</sup>. Mesmo assim, não é a intrepidez diante de qualquer coisa que possa engendrar a morte que determina o corajoso, isto ocorre tão somente, e Aristóteles torna a ressaltar, nas circunstâncias onde transparece o que há de mais nobre:

“Ora, a mais nobre forma de morte é a que se encontra na guerra, onde ocorrem os maiores e mais nobres perigos. Isto está de acordo com as honras que merecem os que os afrontam, nas cidades e junto dos monarcas”<sup>13</sup>.

Assim, a morte emerge como o fator de determinação por excelência da coragem do homem. Se este enfrenta a morte, a morte nobre e os perigos imediatos decorrentes de um estado de guerra e que podem conduzir à morte, sem medo, sem temor<sup>14</sup>, enfim, pode ser dito um homem corajoso. A coragem transparece “nas circunstâncias onde se pode fazer prova de valor ou morrer de uma bela morte”<sup>15</sup>.

Sendo homem, e possuindo os temores que são próprios deste, o corajoso saberá a postura a tomar nas situações devidas, situações que ele afrontará “como convém, como prescreve a razão, em vista do nobre, pois este é o fim ao qual tende a virtude (*tou kalou heneka*)”<sup>16</sup>. É isto que define de forma preempatória o corajoso, pois este teme o que deve temer, da maneira que deve, na ocasião [nas circunstâncias] que deve:

“Assim, aquele que permanece firme e teme as coisas que deve, por um fim correto, da maneira que convém e no momento oportuno, ou que se mostra confiante sob as mesmas condições, é um homem corajoso, pois as ações e emoções do corajoso estão de acordo com o que é meritório e segue o que a razão prescreve. O fim de toda atividade é o que está conforme com as disposições de caráter das quais ele procede, e para o corajoso a coragem é nobre. Tal será,

---

<sup>12</sup> EN 1115<sup>a</sup> 25-26.

<sup>13</sup> EN 1115<sup>a</sup> 30—32.

<sup>14</sup> Isto não absolutamente, na medida em que existem coisas que é impossível não temer, como é o caso da morte. O que diferencia o corajoso é o modo pelo qual ele enfrenta a morte. Ele enfrenta a morte sem medo porque o fim é nobre, pois o homem corajoso não é destituído de todo e qualquer temor, posto que é homem: “o corajoso, entretanto, é imperturbável tanto quanto um homem possa sê-lo” (EN 1115b 10-11).

<sup>15</sup> EN 1115b 4-5.

<sup>16</sup> EN 1115b 12-13. Cf. 1120<sup>a</sup> 23-24: *Ai de kat' aretên praxeis kalai kai tou kalou heneka*.

pois, também o fim que persegue o corajoso, já que uma coisa sempre se define por seu fim; é, por conseguinte, porque isto é nobre que o corajoso enfrenta os perigos e age conforme à coragem<sup>17</sup>.

O homem corajoso, no seu sentido pleno, vai se caracterizar, então, por ser capaz de enfrentar tudo aquilo que provoca verdadeiramente temor, e o faz por uma singela razão, qual seja, o fim a que se propõe é um fim nobre e ele, em função de sua disposição de caráter<sup>18</sup>, não poderia, de modo algum, fugir do que lhe pode afligir, mesmo que seja a morte, ou o que leve a ela, pois confronta o sofrimento e a dor<sup>19</sup>. O fim da virtude é o que é nobre e quem se furta a isto, chafurda no lamaçal metafórico da vergonha.

O sofrimento estará presente, ele é ineliminável, na medida em que é obviamente penosa a possibilidade da morte, da dor e dos graves ferimentos que podem advir. O corajoso não se entrega a isto com um sorriso aberto e uma alegria insuspeita, não o faz de bom grado, contra a sua vontade, pois ninguém o faria, em sã consciência, de modo cômodo. Ele o faz pelas razões já mencionadas, sobretudo em função do fim da virtude e das ações produzidas por esta, isto é, o nobre<sup>20</sup>.

## II.2 A coragem na *Ethica Eudemia*.

No início do livro III da *EE*, a partir de 1228<sup>a</sup> 23, Aristóteles procede, em geral, da mesma maneira que na *EN* em estabelecendo o estatuto mesmo da coragem enquanto virtude, logo como uma mediedade, uma [a melhor] disposição intermediária entre a covardia e a temeridade, sendo que a primeira caracteriza-se pelo temor maior do que se deve e pela confiança menor do que necessário, e a segunda pelo temor inferior ao devido e pela confiança demasiada (*kai gar outoi tauto poiouisi, plên ou peri tauta all' ex evantias, to men gar tharrein elleipousi, tòi de phobeisthai uperballousi*)<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> *EN* 1115b 17-24. Do ponto de vista formal, tanto o corajoso, o temerário e o covarde, lidam com os mesmos objetos. O que os distingue é simplesmente sua postura diante dos mesmos (1116<sup>a</sup> 4ss).

<sup>18</sup> *EN* 1117<sup>a</sup> 15-22.

<sup>19</sup> “É porque a coragem é em si mesma uma coisa dolorosa e é, corretamente, objeto de nossos elogios, porque é mais difícil suportar as dores do que se abster dos prazeres” (*EN* 1117<sup>a</sup> 34-35). Na continuação da argumentação, Aristóteles salienta que, a despeito do sofrimento a que tem de se submeter o homem corajoso, em função das circunstâncias (*ta kuklô*) onde são executadas as ações corajosas, a coragem, em si é mesma, é agradável em função do fim a que se propõe.

<sup>20</sup> *EN* 1117b 7-15

<sup>21</sup> *EE* 1228<sup>a</sup> 39 – 1228b2.

Talvez uma diferença que apareça no desenvolvimento da discussão aristotélica sobre a coragem é o fato do mesmo fazer uso de alguns poucos termos que poderiam dar guarida a uma concepção quantitativa (da coragem e, por conseguinte, da mediedade)<sup>22</sup>, ao menos numa primeira observação. É também necessário notar que uma expressão utilizada algumas vezes na *EN*, embora não no contexto da discussão sobre a coragem no livro IV, apareça quando Aristóteles menciona o fato de que é comumente aceita a idéia de que o homem corajoso não tem medo todo o tempo, ou seja, ele não tem medo *hôs epi to polu*<sup>23</sup>, ou seja, ele nada teme *o mais das vezes*. Talvez isto permita remeter ao discurso da *EN* sobre a existência de muitas coisas que não são temores que possam ser adscritos aos verdadeiros temores que são próprios do corajoso. O homem corajoso teme tão somente as coisas corretas a temer, e estas são restritas. Assim, *o mais das vezes*, ele não teme qualquer coisa que seja, na medida em que está fora de sua natureza temer os males corriqueiros, os males temidos pelo não corajoso.

Bem, voltando aos termos de viés quantitativo<sup>24</sup>, eles aparecem imediatamente após a expressão *hôs epi to polu*, quando Aristóteles, ao tratar do covarde e do corajoso, afirma que o primeiro é, essencialmente, destinado a temer todas as coisas possíveis e imagináveis e isto “violentamente” (*sphodra*) e “rapidamente” (*takhu*), enquanto o segundo, o corajoso, ou nada teme ou o faz moderadamente, ou ainda “raramente” (*oligakis*). São termos<sup>25</sup>, é verdade, que poderiam reforçar os defensores de uma doutrina quantitativa da mediedade, mas que não serão tratados especificamente neste texto.

É necessário voltar ao texto da *EE* e mostrar o desenvolvimento da apresentação da coragem no mesmo. A questão colocada é o que suporta o homem corajoso? Ora, o homem corajoso,

“experimenta grandes e numerosos temores. Mas parecia, ao contrário, que a coragem tornava alguém sem medo, o que consiste ou em nada temer ou a temer pouco, e fracamente e com dor”<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Tal como a de Urmson.

<sup>23</sup> *EE* 1228b 4-5.

<sup>24</sup> *EE* 1228b 6-8.

<sup>25</sup> É possível mencionar outros termos como, por exemplo, *thallon* e *mallon*. De qualquer forma, a intenção não é investigar todas as ocorrências, mas indicar sua existência. De qualquer modo, a utilização de termos de viés quantitativo não garante por si mesma a consistência de uma concepção quantitativa da doutrina da mediedade.

<sup>26</sup> *EE* 1228b 15-17.

Mas segundo Aristóteles, “temível” talvez seja dito em dois sentidos, do mesmo modo que “agradável” e “bom”<sup>27</sup>:

- a. determinadas coisas são agradáveis e boas absolutamente [ou temíveis absolutamente];
- b. outras são para alguns e não absolutamente, pois podem ser más e desagradáveis para outros.

O raciocínio funciona do mesmo modo para “temível”. O que o covarde teme em conformidade com sua natureza de covarde pode causar algum temor em dado indivíduo ou não causar temor em ninguém. É o caso explicitado em (b). Mas se existir algo que de maneira inapelável causar temor na maioria das pessoas, isto é “temível” absolutamente. É o caso de (a). No que se refere ao homem corajoso, o temor em questão é relativo aos temores relacionados em (a), sendo que ele os teme enquanto homem - o que lembra a *EN*, pois ali o corajoso é imperturbável, tanto quanto um homem pode sê-lo -, mas não enquanto possuidor da virtude da coragem (talvez tema *ligeiramente*, ou não tema absolutamente, observa Aristóteles). Então, o corajoso não teme nada? Ele é incapaz de temor? Ele não teme, na medida em que visa um fim que é nobre, “pois a coragem consiste na submissão à razão, e a razão ordena escolher o nobre”<sup>28</sup>, e quem age em vista do nobre é alguém destituído de temor e é corajoso<sup>29</sup>. O fim acaba por determinar a natureza mesma do corajoso porque, ao executar ações que têm como objetivo o nobre, ele torna-se isento de medo e ratifica sua virtude, sob as prescrições da razão que somente lhe ordena executar ações dificilmente suportáveis e altamente destrutivas caso sejam nobres [belas]<sup>30</sup>.

O fim nobre desempenha um papel extremamente relevante, mas não se deve descurar de que uma outra característica da coragem é a postura diante dos maiores perigos, perigos necessariamente iminentes e não afastados, que podem causar nossa destruição e nossa morte, os únicos perigos que são temíveis verdadeiramente, mas que são suportados impassivelmente pelo corajoso. Logo, a coragem é, e isto tem uma importância fundamental, a maneira pela qual nos comportamos diante da morte, da dor e de todo sofrimento que a acompanha<sup>31</sup>.

<sup>27</sup> *EE* 1228b 17ss.

<sup>28</sup> *EE* 1229<sup>a</sup> 1-2.

<sup>29</sup> *EE* 1229<sup>a</sup> 4.

<sup>30</sup> *EE* 1229<sup>a</sup> 8-9.

<sup>31</sup> Cf. *EE* 1229b 3-13.

“Mas já que toda virtude implica uma escolha deliberada ([...] ela faz que se escolha tudo em vista de alguma coisa, que é o fim, isto é, o que é nobre), é evidente que, sendo uma virtude, é em vista de um fim que a coragem faz suportar os perigos, de maneira que isto não é nem por ignorância (é necessário antes julgar corretamente), nem por prazer, mas porque é nobre, sendo dado que, se não fosse nobre, mas insensato, não se lhes suportaria, pois isto seria vergonhoso”.

### **II.3 A coragem na *Magna Moralia*.**

No capítulo imediatamente anterior à breve discussão sobre a coragem na *MM* (I XIX), é retomado algo recorrente na *Ethica Nicomachea* e na *Ethica Eudemia*, sobretudo nesta última, onde ela aparece de modo mais acentuado, ou seja, a afirmação que explicita o objetivo mesmo da virtude, isto é, o fim que ela persegue.

A frase que torna evidente o fim da virtude é *aretês de g'esti telos to kalon*, ou seja, “o fim da virtude é o nobre”, pois buscar o que é nobre é a tarefa, por excelência, da virtude<sup>32</sup>. Isto, como foi mencionado, aparece com maior ou menor intensidade nas outras éticas aristotélicas, o que permitiu uma crítica feroz no que tange à doutrina da mediedade, pois esta não se justificava enquanto tal, pois não faria, digamos, sentido, na medida em que seria pouco plausível a existência de uma virtude entre dois vícios opostos. Nesta perspectiva, não se trataria de estabelecer um meio entre extremos, mas sim optar entre objeto que são incorretos e objetos que são corretos, sendo que o que caracterizaria estes últimos seria o fato deles serem objetos que deveriam ser perseguidos por serem objetos dignos de honra, ou dito de outra maneira, objetos nobres [honrosos]<sup>33</sup>.

Mas o que importa ressaltar é como Aristóteles desenvolve esta virtude particular que é a coragem nesta obra apócrifa. Novamente é assinalado que a coragem deve ser compreendida a partir da sua relação com os sentimentos de temeridade e medo, pois é neste “domínio dos medos e das temeridades que é humano de se experimentar” que se exerce a coragem de um homem<sup>34</sup>. Por conseguinte, o homem que mantém a tranquilidade nas situações - nas circunstâncias perturbadoras que podem

---

<sup>32</sup> *MM* 1190<sup>a</sup> 33-34.

<sup>33</sup> Ver Hursthouse, “A false doctrine of the mean”.

<sup>34</sup> *MM* 1190b 18-19.

ocorrer, circunstâncias em que a maioria ou a totalidade dos homens demonstra temor -, pode ser dito um homem corajoso<sup>35</sup>.

O corajoso é aquele que faz face aos perigos por um motivo já bastante conhecido, ou seja, porque para ele agir desta maneira, manter uma postura de tranqüilidade diante daquilo que afeta os outros homens é, simplesmente, algo nobre<sup>36</sup>. Isto certamente não soa surpreendente, tal a insistência sobre este ponto. Importante é ressaltar a ligação, na *MM*, da coragem com a paixão e o impulso (*pathous kai ormês*). É verdade que Aristóteles, na *EN*, já havia relacionado a coragem com o *thumos*, “o desejo não racional por objetos que parecem bons”<sup>37</sup>, quando especificava cinco espécies diferentes relacionadas à virtude da coragem, embora nenhum deles preenchesse os requisitos plenos para o que realmente a coragem é. Nesta passagem, Aristóteles observa que a coragem motivada pelo *thumos* pareceria ser a mais natural dentre todas, somente carecendo da escolha deliberada e do fim (*proairesin kai to hou eneka*) para sê-lo em seu sentido completo<sup>38</sup>. A semelhança com a *EN* parece evidente, o que é corroborado pela relação do impulso com a parte racional da alma de onde deve partir o impulso tendo como fim o nobre<sup>39</sup>:

“Em realidade, aquele que é impelido pela razão em vista do bem para enfrentar um perigo, que é sem medo nestas circunstâncias, é o homem de coragem e a coragem é relativa a estas circunstâncias”.

Que o corajoso deve se submeter às prescrições da razão já é sabido. Mas um dado pode vir aclarar, e confirmar, algo que por vezes parece um tanto confuso ao longo das éticas: o fato do corajoso temer, pois embora o autor da *Magna Moralia* afirme que o corajoso é alguém “sem medo”, ele salienta que isto não significa não sentir realmente medo, pois é necessário mesmo que tema. Ele deve temer sim, mas permanecer firme, imperturbável diante dos perigos que podem destruir a sua própria vida. Ele teme estes perigos, e somente estes, e os teme, pois devem ser temidos e enfrentados. Não temê-los quando eles estão algo distante da realidade presente, ou seja, “não ter medo do perigo que deve acontecer em nove anos, não é ser corajoso”. A coragem somente pode ser aferida quando estes

<sup>35</sup> *MM*1190b 19-20.

<sup>36</sup> *MM*1191<sup>a</sup> 20ss.

<sup>37</sup> IRWIN, T. *Nicomachean ethics*. 2<sup>a</sup> ed. Indianapolis/Cambridge: Hackett, 1999, p. 323.

<sup>38</sup> *EN*1117<sup>a</sup> 4-5.

<sup>39</sup> Toda passagem: 1191<sup>a</sup> 22-25.

perigos estão diante do homem corajoso, representando uma ameaça imediata<sup>40</sup>.

### **III A concepção aristotélica de *temperança*.**

#### **III.1 A temperança na *Ethica Nicomachea*.**

A segunda virtude particular que ajudará a esclarecer a disputa entre Hursthouse e Urmson no sentido de ver se é possível sustentar suas concepções no que diz respeito à mediedade aristotélica é a temperança<sup>41</sup>, cuja análise principia em 1117b 23.

A temperança aparece - como de resto todas as virtudes particulares - como uma mediedade. Sua característica essencial é que a mediedade por ela suposta tem relação essencialmente com os prazeres e, também, com as dores, que são o foco secundário do desenvolvimento da argumentação aristotélica no que concerne à *sôphrosunê*.

Se esta tem relação com os prazeres, é necessário, segundo Aristóteles determinar que prazeres são o caso. Certamente não são os prazeres da alma, pois, por exemplo, o prazer referente às atividades do pensamento pode ser alcançado sem que de forma alguma o corpo se veja de algum modo afetado, pois ninguém pode ser dito temperante ou intemperante (*akolastos*) a respeito deste tipo de prazer<sup>42</sup>. Logo, a virtude da temperança exclui do seu escopo os prazeres que estão além daqueles próprios do corpo. Mesmo assim, nem todos os prazeres corporais são objeto da temperança, pois não é possível denominar intemperante os indivíduos que possuem uma paixão desmesurada pelas artes plásticas, pela música ou pelo cinema. Se um indivíduo assiste uma centena de vezes “O ano passado em Marienbad” de Resnais, pode receber uma série de denominações, talvez não de todo lisonjeiras, menos a de intemperante. O mesmo se aplica a quem não faz outra coisa durante o seu dia do que *escutar* o “Pierrot lunar” de Schoenberg, por mais bizarro que isto possa parecer.

Observa-se, então, que Aristóteles vai restringindo passo a passo os prazeres que são objeto da temperança. Descartados os prazeres da alma e certos prazeres corporais, ele revela quais prazeres, enfim, são os que interessam a esta virtude. Tais prazeres são aqueles que o ser humano

---

<sup>40</sup> 1191<sup>a</sup> 26-36.

<sup>41</sup> Na *Retórica* 1366b 13 - 15, a temperança é definida como “a virtude que nos dispõe a obedecer à lei onde prazeres físicos estão concernidos”.

<sup>42</sup> *EN* 1117b 28-32.

partilha com os outros animais, os prazeres do *tocar e do gosto* (*haphê kai geusis*). No que tange ao gosto, isto não parece chamar demasiado atenção ao intemperante. Experimentar, elegantemente, os sabores originados de um “ragoût d’escargots” não lhe interessaria, pois seu interesse voltar-se-ia para tudo aquilo inerente ao toque, ou seja, a bebida, a comida e o sexo, e não de modo epicurista<sup>43</sup>.

Aristóteles prossegue estabelecendo uma distinção entre os apetites, sendo que são partilhados por todos os homens, por exemplo, a alimentação que é natural a todos eles, isto é, lhes é absolutamente necessária<sup>44</sup>, e outros próprios a alguns, que são adicionados aos primeiros mencionados, pois cada indivíduo particular tem suas preferências específicas sobre que tipo de alimentação ou de bebida lhe apraz, bem como o tipo de prazer sexual que lhe dá maior satisfação.

Mas enquanto os equívocos oriundos dos apetites naturais (*phusikais epithumiais*) são raros, e vão tão somente num sentido, o do exagero, quando o indivíduo não se atém ao que sua necessidade natural prescreve, os prazeres próprios a cada um (*tas idias tôn hêdonôn*), são múltiplos e de todo gênero, instalando a *débauche*, pois buscam os prazeres indevidos e os aproveitam de modo indevido. E o modo pelo qual estes prazeres indevidos são procurados e aproveitados leva os intemperantes à estrada do excesso<sup>45</sup>, o que é de todo repreensível<sup>46</sup>, mesmo considerando que o apetite do intemperante é um apetite por coisas agradáveis. Nesta estrutura, e praticamente ignoradas, as dores são apresentadas como a aflição desmesurada quando não são encontrados os prazeres desejados ou pelo fato mesmo de desejá-los. O temperante (*sôphrôn*), obviamente, não se perturba pela ausência destes prazeres<sup>47</sup>.

O temperante, então, é o homem que está numa mediedade entre dois vícios, entre o excesso e a falta, o intemperante o que carrega o estigma do excesso e o “insensível”, na falta de um nome específico para caracterizá-lo, o que desfruta dos prazeres menos do que seria conveniente ou correto. Quem desfruta de modo conveniente e correto é o temperante:

“Ele não encontra prazer no que mais agrada o intemperante, antes lhe repugna; ele não encontra prazeres nas coisas

<sup>43</sup> EN 1118<sup>a</sup> 23 – 1118b 8.

<sup>44</sup> Da mesma forma que o prazer sexual (EN 1118b 9-11).

<sup>45</sup> Diferentemente do que afirma W. Blake nos *Proverbs of hell*: “The road of excess leads to the palace of wisdom”.

<sup>46</sup> EN 1118b 15 - 27.

<sup>47</sup> EN 1118b 28-33.



erradas, nem em nada deste gênero, nem se aflige por sua ausência e nem as deseja, senão de um apetite mesurado (*orexetai metriôs*), não mais que se deve, nem no momento não necessário, ou geralmente qualquer coisa deste gênero<sup>48</sup>.

O temperante busca todos os prazeres positivos no que concerne à saúde e ao bom estado do corpo, bem com todos os prazeres que não impeçam a realização dos fins que almeja, prazeres estes que não devem impedir a consecução do que é nobre, sempre seguindo as prescrições da reta razão (*orthos logos*)<sup>49</sup>:

“Assim, a parte apetitiva do temperante deve estar de acordo com a razão, pois ambas visam o nobre, e o temperante tem apetite pelas coisas corretas, do modo correto, no tempo correto, o que é justamente o que a razão prescreve”<sup>50</sup>.

### III.2 A temperança na *Ethica Eudemia*.

Diferentemente da *EN*, a *EE* não começa a análise no livro III 2 da virtude da temperança, definindo-a em primeiro lugar para após estabelecer os vícios que se lhe opõe. Inversamente, Aristóteles parte do intemperante, e dos sentidos nos quais ele se enquadra e do ‘insensível’, ou seja, parte dos extremos, quer dizer, dos vícios que engendram o excesso e a falta, e somente no prosseguimento da sua exposição é que se pode observar o modo pelo qual a temperança é explicitada enquanto uma virtude atinente a determinados prazeres e apetites (*epei d’o sôphrôn esti peri hêdonas, anankê peri epithumias tivas auton einai*)<sup>51</sup>, pois ela não tem relação a todos os prazeres e apetites indistintamente.

Como na *EN*, o *gosto e o tocar* (*to geuston kai to apton*) são o caso, embora, segundo a verdade, trate-se, antes, do *tocar*<sup>52</sup>, como já foi mostrado quando da explanação aristotélica referente ao mesmo tema na *Ethica*

---

<sup>48</sup> *EN* 1119<sup>a</sup> 12 - 15

<sup>49</sup> *EN* 1119<sup>a</sup> 16 - 20

<sup>50</sup> *EN* 1119b 15-18: *dio dei tou sôphronos to epithumêtikon tôi logôi. Skopos gar amphoin to kalon, kai epithumei ho sôphrôn hôn dei kai hôs dei kai hote. houtô de tattei kai hô logos.*

<sup>51</sup> *EE* 1230b 21-22.

<sup>52</sup> *EE* 1230b 25 e, mais adiante, 1231<sup>a</sup> 17-22.

*Nicomachea*<sup>53</sup>, especialmente no que remete especificamente ao comer, ao beber e ao sexo, o que se tem em comum com os animais.

O fim de III 2 assemelha-se à introdução da discussão sobre a temperança na *EN IV*, nos termos que seguem<sup>54</sup>:

“A existência do excesso e da falta nestas matérias ocasiona, evidentemente, a de uma mediedade, a disposição que é a melhor e contrária às duas outras. Assim, se a temperança é a melhor disposição sobre os objetos os quais o intemperante está concernido, a temperança será a mediedade em relação a esta categoria dos prazeres sensíveis agradáveis já mencionados, mediedade entre a intemperança e insensibilidade”.

Uma diferença sensível, além da brevidade da exposição, a respeito da *EN* é a ausência de referência ao fim que é nobre e às prescrições da reta razão<sup>55</sup>. A palavra *kalôn* aparece apenas uma vez num contexto com significado e importância secundária. Isto ocorre na linha 1230b 26, em torno da explicação que Aristóteles dá sobre a impossibilidade de se demonstrar temperança quanto ao prazer experimentado pela visão ao contemplar “coisas belas”.

Tais ausências<sup>56</sup> podem indicar que a exposição sobre a temperança na *Ethica Eudemia* é ainda algo incipiente e incompleto, ou tão somente um resumo de algo já conhecido e exposto. Esta discussão não será levada a cabo aqui, mas tomar-se-á como ponto de inflexão que a apresentação operada na *EN* representa o núcleo duro da análise aristotélica. Isto é confirmado pela *MM*, onde, apesar da exposição ser ainda mais breve do que a da *EE*, a idéia de um fim nobre é retomada, da mesma forma que a referência à razão (*logon*).

### III. 3 A temperança na *Magna Moralia*.

No brevíssimo espaço dedicado à temperança em I XXI, o autor retoma os principais pontos externados na *EN*, tais como os que seguem:

I. a temperança é uma mediedade (*mesotês*) entre a intemperança e a insensibilidade (sem as alusões encontradas

<sup>53</sup> Embora não apareça nos termos aqui explicitados, isto é, *segundo a verdade*.

<sup>54</sup> *EE* 1231<sup>a</sup> 34 – 39.

<sup>55</sup> E, por exemplo, da distinção entre os apetites naturais e os prazeres próprios a cada um.

<sup>56</sup> Que inexistem quando a coragem é o foco de análise na *EE*: lá estão tanto a obediência às prescrições da razão quanto a busca de um fim nobre.

- alhures sobre como denominar tal vício) concernentes aos prazeres;
2. a temperança é a melhor disposição, como o é habitualmente a virtude, e o melhor é o meio (*meson*) entre o excesso e a falta;
3. tanto o excesso quanto a falta ocasionam a reprovação;
4. o meio (*meson*) é o melhor, sendo a temperança uma mediedade (*mesotês*) entre dois vícios;
5. a temperança refere-se aos prazeres e dores;
6. não a todos os prazeres, mas os referentes ao tocar e ao gosto (*haphên kai geusin*);

Mas o mais interessante é a retomada da idéia da consecução do fim nobre, pois o temperante é considerado aquele que age tendo em vista, apenas e tão somente, o nobre em si mesmo<sup>57</sup>. Não é só isto, pois o caráter distintivo do temperante é o fato de possuir, diferentemente dos outros animais, a razão. A razão vai lhe permitir de experimentar o nobre, de escolhê-lo por si mesmo, já que toda virtude, como já foi explicitado em I XIX, busca o que é nobre, “toda virtude é, com efeito, virtude do nobre e é orientada em vista do nobre”<sup>58</sup>.

\* \* \*

A apresentação das virtudes da coragem e da temperança ao longo das três obras éticas de Aristóteles sublinha algumas características que, a despeito da ausência de alusões ao nobre e às prescrições da razão no espaço destinado à temperança na *EE*, especificam o que seria o próprio da virtude e das ações dela decorrentes, ou seja, buscar um fim nobre, em conformidade com a reta razão.

Como a virtude, por definição, consiste numa mediedade racionalmente determinada, será necessário tomar posição, à luz do texto aristotélico, diante da abordagem dos dois autores citados no início deste artigo (Urmson e Hursthouse), a respeito desta doutrina da mediedade, pois suas posições ou sustentam a consistência desta doutrina, ou a negam peremptoriamente afirmando que o que está em jogo não é determinar um meio entre os extremos, mas antes estabelecer quais são os objetos corretos e, portanto, nobres, e quais são os incorretos de perseguir.

---

<sup>57</sup> *MM* 1191b 14-16

<sup>58</sup> *Idem*, 1191b 20-21 (*pasa gar arete tou kalou kai pros to kalon estin*).

Antes de analisar esta última posição que toma, a partir do estudo das virtudes da temperança e da coragem, uma postura crítica contumaz sobre a doutrina da mediedade, faz-se necessário questionar a concepção quantitativa da mesma sustentada por Urmson e observar se esta sobrevive a um olhar mais minucioso sobre a construção aristotélica. Uma posição contrária a de Urmson, parece evidente, não dá, automaticamente, guarida à concepção de Hursthouse.

A discussão sobre a pertinência ou não destas duas teses não será desenvolvida neste espaço, pois o interesse real deste modesto texto é simplesmente expor a visão aristotélica das virtudes particulares da coragem e da temperança ao longo de suas éticas para, num outro momento, partindo da argumentação aristotélica sobre estas, sobre seu real estatuto, confrontar as posições destes dois notáveis comentadores de Aristóteles.

Enfim, a análise da argumentação aristotélica sobre a coragem e a temperança é crucial para que se estabeleça o verdadeiro sentido da doutrina da mediedade. Somente à luz das virtudes morais particulares será possível compreender o real alcance da concepção aristotélica. Qualquer análise que não leve em consideração estas virtudes, ou ao menos as mais importantes dentre elas, não responderá satisfatoriamente às perplexidades que surgem do estudo desta questionada doutrina.

### **Referências bibliográficas**

ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea* (I. Bywater, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1942.

\_\_\_\_\_. *Ethica Eudemia* (R. R. Walzer e J. M. Mingay, eds.). Oxford: Oxford University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *Magna Moralia* (G. P. Goold, ed.; G. C. Armstrong., trad.). Harvard: Loeb Classical Library, 1990.

\_\_\_\_\_. *Ars Rhetorica* (W.D. Ross, ed.). Oxford: Oxford Classical Texts, 1959.

Email: joao.hobuss@ufpel.edu.br

Recebido 07/2006

Aprovado: 10/2006



## RESENHA

PIZZI, Jovino. *Ética e éticas aplicadas: a reconfiguração do âmbito moral*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

### Das idéias principais

Segundo Jovino, houve nos últimos anos um giro aplicado ou giro ético na filosofia em geral. Quiçá, a melhor forma de se compreender isso seja a constatação pelo autor de um giro ético na filosofia e de um giro aplicado na ética. Segundo ele, o interesse maior nessa questão da aplicação reside na tomada de decisões prudenciais diante de situações paradigmáticas. Nesse sentido, o texto descreve uma espécie de fenomenologia do que ocorre no âmbito da filosofia prática.

Tal reviravolta teria ocasionado reações favoráveis e contrárias. Nesse particular, ele acredita que essa postura frente à ética teria constituído e solidificado uma reação prudencial frente a uma postura mais liberal no que concerne aos problemas da bioética. Nesse particular ele parece preferir a postura de Habermas àquela de Dworkin, por exemplo, no tratamento do problema da eugenia.

Ele defende, sob o ponto de vista mais teórico, a necessidade de que fundamentação e aplicação sejam distinguidos, mas não separados, visto se tratarem de dois âmbitos da mesma questão, qual seja, da questão ética. No que concerne à questão da aplicação, o autor sustenta uma postura hermenêutico-deliberativa, embora esteja mais preocupado em constituir uma postura mais crítica do que deliberativa. No aspecto deliberativo, ele tenta recuperar a casuística, a qual passa a ofertar um modelo quando do aparecimento de casos que requeiram solução.

Ele conclui com a tese de que tal giro ético e aplicado demanda da filosofia uma postura mais em sintonia com o mundo atual e com as questões que o desafiam, exigindo do filósofo uma participação maior na tentativa de resolução dos problemas atuais, tais como o do meio-ambiente, da bioética e da ética empresarial. Aliás, sobre este último ponto o livro traz

um texto do Prof. García-Marzá da Universidade Jaume I, Espanha. O texto apresenta elementos que podem ajudar no que ele nomeia de auditoria ética das empresas.

### **Avaliação crítica**

O professor Jovino defende uma dupla tese, como já enunciado, que houve um giro ético na filosofia e um giro aplicado na ética. Tais teses são parcialmente verdadeiras, pois, se por um lado há muitos que se dedicam às questões aplicadas, é verdade, por outro lado, como ele próprio sustenta, que as pessoas mais preocupadas com questões de aplicação estão envolvidas com determinadas atividades, como médicos, e não tanto filósofos. Ademais, os filósofos que trabalham com questões de aplicação fazem-no subsidiariamente, como Habermas, Dworkin, Hare, à exceção, talvez, de Singer.

O autor tenta também conciliar posições muito deferentes. Ele parece nutrir uma posição simpática à ética discursiva de Apel e Habermas, ao mesmo tempo que sustenta uma posição hermenêutica. Ora, a hermenêutica, não só foi criticada por Habermas, como parece ser incompatível com uma posição deliberativa. Ademais, tem dificuldade em tratar dos argumentos transcendentais, postura esta defendida pela ética discursiva, especialmente por Apel.

Finalmente, o autor poderia ter indicado como sua teoria se refere ao principialismo de Beauchamp e Childress, uma posição marcadamente importante na bioética e que parece não se reconciliar com uma posição prudencial, ou casuística.

Enfim, o livro de Jovino merece ser lido e recomendado aos que se interessam pela parte mais prática da filosofia moral. Ele tem o mérito de tratar com competência aquilo que se propôs tratar e tem também o mérito de tentar conciliar hermenêutica e deliberação, fundamentação e aplicação, norma e casuística, sem defender que esta última engendre uma aplicação mecânica dos princípios.

Delamar Dutra  
Universidade Federal de Santa Catarina  
djvdutra@yahoo.com.br



## RESENHA

Marcel Conche, *Montaigne ou la conscience heureuse*. Paris: PUF, Perspectives Critiques, 2002, 200 pages. La deuxième partie de cet ouvrage, intitulée *Choix de textes*, regroupe comme son nom l'indique, une sélection d'extraits des *Essais* de Montaigne, extraits ayant été cités dans la première partie. M. Conche est lauréat de l'Académie française pour l'ensemble de son œuvre et professeur émérite à l'Université de la Sorbonne (Paris).

M. Conche propose une lecture thématique des *Essais* de Montaigne afin de comprendre la genèse de l'idée de sagesse. Comment la possibilité même de la sagesse humaine émerge-t-elle ? Comment, et en opposition avec quels concepts, se construit-elle ? Et enfin, quelle est cette sagesse, dont nous parle Montaigne, peut-on la vivre pleinement ? C'est alors que M. Conche révèle que cette genèse n'est pas, comme on pourrait le croire, implicite et disséminée dans les *Essais*, mais que les *Essais* sont eux-mêmes la genèse de la sagesse de Montaigne.

M. Conche présente cette genèse de la sagesse montaignienne en cinq temps. Tout d'abord, l'*Avant propos de la sagesse* montre comment Montaigne répond aux deux obstacles s'opposant à la jouissance de la vie, que sont la conception chrétienne du devoir et l'action politique. M. Conche commence, en effet, par rappeler que le mot d'ordre ultime de la sagesse de Montaigne tient dans cette sentence : « vivre et me réjouir ». Pour Montaigne, seul importe l'acte de jouir de la vie. Mais comment atteindre cette jouissance quand la morale chrétienne lui répète qu'il y a et qu'il y aura toujours des hommes à aimer et à aider ? A la morale chrétienne de l'exigence infinie, Montaigne oppose une morale « finitiste », c'est-à-dire une morale selon laquelle il est possible de réaliser son devoir. Sa morale est celle de l'honnête homme et, dès lors, n'importe quel païen peut être honnête homme. M. Conche montre alors comment Montaigne dissocie morale et religion, au point de soutenir que la religion, loin de rendre les hommes meilleurs, devient le ferment de leur immoralisme. La morale « finitiste » de Montaigne préconise de se ne pas se proposer un idéal hors

de sa portée, mais bien de se tailler un idéal à sa mesure. Seule cette idée de mesure permet de concilier morale et bonheur. C'est à nos moyens qu'il faut mesurer l'étendue de notre devoir : « Mes actions sont réglées et conformes à ce que je suis et à ma condition. Je ne puis faire mieux » (III, 2). L'homme étant un être fini et imparfait, il serait incohérent d'exiger de lui qu'il assume tous les maux, même ceux d'autrui, et ce, selon une conduite toujours parfaite. Les exigences de la morale doivent être adaptées en fonction du potentiel de chacun, mais ce potentiel reste limité. C'est précisément cette conception « finitiste » de la morale qui nous permet de comprendre comment Montaigne lève l'obstacle de l'action politique à la jouissance de la vie. En effet, comment jouir de la vie alors que la politique vous contraint à agir à l'encontre vos propres convictions morales ? Toute action politique n'engendre-t-elle pas, dans son sillage, de nombreuses actions immorales ? La France est alors plongée en pleine guerre de religion et Montaigne refuse de massacrer d'honnêtes gens pour la seule raison de leur confession. Aussi, la méfiance de Montaigne envers toute nouveauté, correspond-elle à son « finitisme » moral. En politique, Montaigne préconise l'abstention, le mieux est de ne rien changer afin de ne pas provoquer plus d'injustices qu'il n'y en a déjà. Dans l'*Avant propos de la sagesse*, M. Conche présente les présupposés de la sagesse montaignienne ; si la sagesse, c'est jouir de la vie, alors il revient à chacun de définir son devoir propre, tant sur le plan de l'action morale que sur celui de l'action politique. Cette double limitation du concept de « devoir » définit l'espace de la jouissance de la vie.

Montaigne répond ainsi au problème du bonheur. En effet, la deuxième partie de cet ouvrage, *Misère de l'homme sans la sagesse*, montre comment cette conception de la sagesse influe sur celle du bonheur. M. Conche explique que, selon Montaigne, chacun a la possibilité d'être heureux, mais selon sa nature et, donc, à sa façon. Pour Montaigne, le bonheur est possible, il est inscrit dans notre nature. Mais dans ce cas pourquoi les hommes ne sont-ils pas tous heureux ? C'est pour répondre au problème du bonheur que M. Conche fait intervenir la thématique montaignienne de la « coutume ». D'après Montaigne, la coutume a cette spécificité qu'elle devient nature : « nous appelons encore nature l'usage et condition de chacun de nous » (III, 10). Cette capacité de la coutume à tenir lieu, pour nous, de nature révèle la plasticité de la nature humaine ; par elle, l'artificiel s'incorpore au naturel. C'est cette imposture de la coutume, qui nous fait juger pour naturel, ce qui n'est que coutumier, qui est, pour Montaigne, responsable de l'aliénation du jugement. Notre jugement est entièrement dépendant de notre coutume et nous croyons ce qu'elle nous dit

de croire, sans examiner la validité de ses jugements. La sagesse consiste donc à réformer son jugement et à remettre en question la coutume. Seule cette réforme du jugement peut permettre à l'homme de se connaître et, ainsi, de savoir comment être heureux. Ici, M. Conche insiste sur la référence récurrente des *Essais* à la personne de Socrate. Cette référence est alors l'occasion pour M. Conche de poser une opposition thématique entre le « sage » et l'« insensé ». L'« insensé » est celui qui n'attend rien de lui-même, mais tout du dehors, comme la possession de biens, la gloire etc.... Alors que le « sage » sait que tout homme a en lui le pouvoir d'être heureux, il lui suffit d'être à l'écoute de sa propre nature, et non de la coutume qui s'est introduite en lui. En Bref, l'insensé nourrit une conception du bonheur telle que la coutume la lui prescrit, alors que le sage se forge lui-même une conception du bonheur en conformité avec sa nature, quelle que soit la voix de la coutume. Nous voyons ici que l'opposition de M. Conche entre le sage et l'insensé n'est pas une transposition de la distinction Stoïcienne entre celui qui distingue les choses qui dépendent de nous de celles qui n'en dépendent pas (le sage stoïcien) et celui qui ne perçoit pas cette distinction (l'insensé). Montaigne se sert effectivement de cette distinction mais ne s'en contente pas car, pour lui, le bonheur est individuel, c'est donc à chacun qu'il revient de forger sa propre sagesse. Mais si la sagesse est l'affaire de chacun, si la nature est propre à chaque individu, quelle sont dès lors la valeur et l'utilité de la science ?

La troisième partie de cet ouvrage, *Science et sagesse*, explicite cette critique de la science, telle qu'on la trouve dans l'essai l'*Apologie de Raymond Sebond* (II, 12) où Montaigne entreprend de ruiner les prétentions de la raison à fonder une quelconque vérité. Pour Montaigne, chaque homme ayant une nature propre, il n'y a pas de vérité universelle accessible sur l'homme. Dès lors, la science n'est qu'une illusion de vérité. M. Conche explique la structure de cette apologie. Tout d'abord, elle loue Raymond Sebond parce qu'il met la raison au service de la foi, il reconnaît la faiblesse de la raison et son impuissance à atteindre le vrai, autrement que par la foi. Aussi la sagesse ne saurait-elle se fonder sur la science, puisqu'il n'y a pas de science ; pour Montaigne, tout n'est que « passage ». En effet, si les apparences sensibles sont le fondement de la connaissance, alors elles ne laissent pas apparaître l'essence. Et seul l'insensé croit connaître l'« être ». L'*Apologie de Raymond Sebond* dénonce, alors, deux préjugés : celui de la supériorité de l'homme sur l'animal, et celui de la possibilité de penser Dieu. En effet, pour Montaigne, du vrai Dieu, on ne peut rien dire, ni rien penser. C'est pourquoi, l'*Apologie* se conclut sur la nécessité de vivre entre scepticisme et dogmatisme ; d'une part, il est nécessaire de suspendre

son jugement et de l'exercer constamment, mais, d'autre part, il faut vivre et agir. On comprend, alors, ce que signifie trouver « une sagesse à sa mesure », cette sagesse consiste à ne pas prétendre exprimer vérité, mais juste ce qui en a l'apparence éphémère. Mais, si la science est impuissante, comment atteindre cette sagesse ?

C'est précisément à ce problème qu'entend répondre la quatrième partie de la réflexion de M. Conche sur la pensée de Montaigne, *La philosophie comme apprentissage de la sagesse*. L'examen critique de la science nous a révélé que nous ne sommes capables au mieux que d'opinions et d'actes de juger. Les *Essais* retracent d'ailleurs l'exercice permanent du jugement de Montaigne. La philosophie est donc conçue, par Montaigne, comme une quête incessante de la vérité, un doute toujours renouvelé. La philosophie apparaît comme une recherche infinie, et elle se confond, dès lors, avec la vie même de l'esprit, avec les *Essais* eux-mêmes. Pour Montaigne, philosopher est l'expression de la liberté de l'homme. M. Conche montre que Montaigne refuse l'opposition traditionnelle entre « nature » et « liberté ». S'il n'y a de nature qu'individuelle, alors la liberté, elle aussi, sera individuelle ; la liberté de Montaigne ne sera pas identique à celle de Socrate, et elle se manifeste à travers l'exercice permanent de son jugement. Donc, ce qui est naturel, pour tout homme, est un certain usage de la liberté à travers un exercice permanent du philosopher. Et si cet exercice du jugement ne peut pas atteindre la vérité, il est néanmoins l'occasion d'un progrès dans la connaissance de soi. Mieux juger ne nous rapproche pas de la vérité, mais de nous-mêmes. Ainsi, si philosopher, c'est apprendre à se connaître, alors philosopher, c'est aussi apprendre à être sage. Pour Montaigne, c'est la philosophie, entendue comme exercice du jugement, qui mène à la sagesse et au bonheur. Mais cette philosophie ne peut se faire qu'à la première personne, tout comme les *Essais* ; la philosophie est un cheminement individuel vers une sagesse qui ne vaut que pour soi. Ce qui est bon pour certains ne l'est pas forcément pour d'autres. C'est pourquoi, la sagesse ne s'enseigne pas, elle se découvre et se construit au gré de l'exercice du jugement. M. Conche esquisse alors la conception montaignienne de l'éducation. Pour Montaigne, l'éducation a pour but de libérer le jugement. Or, il observe qu'elle fait tout le contraire parce qu'elle néglige l'exercice du jugement. Pourtant, M. Conche explique que de même qu'on apprend à manier un cheval, une pique ou un luth, de même on apprend à bien juger. Après avoir montré comment, d'après Montaigne, il nous était possible de parvenir à la sagesse, M. Conche entreprend de décrire cet état de sagesse.

La cinquième partie de l'ouvrage, *La sagesse comme art d'être heureux*, propose donc une description de l'état de bonheur, en expliquant comment cet état résulte de la possession de la sagesse. M. Conche rappelle que si la sagesse n'est pas la même pour tous, par contre la condition humaine, comme condition d'ignorance, elle, est le fondement ultime de toute notre sagesse. En effet, l'intolérance vient de ce que l'on est persuadé d'avoir raison. Aussi, la conscience que l'on a de sa propre ignorance constitue-t-elle le fondement du respect des autres. La sagesse apparaît, ainsi, comme la source d'une paix intérieure et d'un contentement illimité. Alors que l'insensé n'est jamais satisfait, le sage considère que l'être est don, qu'il doit l'accepter et en jouir. Cet acte de consentement à la jouissance de la vie est perçu par M. Conche comme l'acte d'humilité par excellence, comme l'acte religieux par excellence. Autrement dit, Montaigne attribue à l'« humilité », vertu chrétienne, une nouvelle définition qui l'assigne au respect religieux de la vie et de la nature humaine, à travers l'acte de jouissance. Si la définition montaignienne de l'« humilité » peut sembler proche de la définition chrétienne, elles aboutissent cependant à des comportements différents. Certes, pour Montaigne, certaines jouissances sont mauvaises et perverses, mais ce dérèglement est dû à la coutume qui pervertit la nature humaine. Mais les plaisirs issus de jouissances conformes à notre nature n'ont rien de répréhensible. Pour Montaigne, la honte liée à l'engendrement est précisément un dérèglement occasionné par la coutume. L'humilité nous incite donc à revenir aux jouissances que nous prescrit notre nature. Aussi, M. Conche soutient-il que si Montaigne était certainement profondément « religieux », il n'était pas « chrétien ». Pour Montaigne, nous n'avons pas à engendrer la sagesse, elle est inscrite en nous, il suffit de lire la nature en nous et de ré-apprendre à aimer. La vie heureuse est donc vie de jouissances en conformité avec notre nature. Mais la seule jouissance ne suffit pas, encore faut-il se savoir heureux. M. Conche explique alors que la source réelle du bonheur n'est pas tant la jouissance, que le fait même de se juger heureux, car c'est ce jugement qui engendre une jouissance continue de l'acte même de vivre. Pour Montaigne, nous ne pouvons être heureux que si nous nous jugeons heureux. Cet accord suffit. Et M. Conche de conclure : « Tel est « Cogito » eudémonique de Montaigne : je pense être heureux donc je le suis ». Ce « Cogito » nous révèle que rien ne nous sépare du bonheur que nous-mêmes, c'est pourquoi le sage est toujours « conscience heureuse ». Le bonheur réside dans un certain rapport à soi-même, un rapport qui dit inconditionnellement « oui » à la vie, malgré tous les maux

qu'elle présente. Pour Montaigne, nous n'avons besoin de rien d'autre que de vivre, pour être heureux.

Cet ouvrage constitue une très bonne introduction à la pensée de Montaigne. Il en présente les grandes lignes générales, propose des oppositions conceptuelles heuristiques et propices à une lecture plus féconde des *Essais*, dont les richesses et les méandres nous font parfois perdre de vue l'homogénéité de la pensée du philosophe. La longueur et la densité des *Essais* peuvent, en effet, se révéler difficiles à surmonter pour saisir clairement la pensée de Montaigne. Au terme de cette introduction, Montaigne nous semble plus familier qu'à l'issue de la lecture de ses propres *Essais*. La sélection de textes, proposée dans la deuxième partie de l'ouvrage permet, d'ailleurs, de s'engager dans une lecture plus avertie et moins déroutante.

Ce qui est, en outre, fort appréciable, c'est la qualité de l'écriture. M. Conche, loin de transformer la pensée de Montaigne en une lettre morte, en nous en livrant un portrait inanimé, car trop académique, ranime la pensée de Montaigne et lui confère le charisme d'un philosophe en acte. La pensée de Montaigne prend vie sous la plume de M. Conche qui philosophe sous nos yeux.

Marie Agostini  
Université de Provence  
cyril.c@tiscali.fr

## 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 em português e inglês, nome do autor, Instituição de origem, e-mail, bem como um abstract em português e inglês, 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 a metodologia do autor, desde que em consonância 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/OR-GANIZADOR, 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](mailto:editoraufpel@uol.com.br)