

DISSERTATIO

REVISTA DE FILOSOFIA

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

DISSERTATIO

REVISTA DE FILOSOFIA

NÚMERO 9

Sumário

ÉTICA SEM PRIORIDADES <i>Darlei Dall'Agnol</i>	5
O ALCANCE DA CONCEPÇÃO HEGELIANA DA COMUNIDADE RELIGIOSA Estrutura da argumentação no manuscrito de 1821 sobre a filosofia da religião <i>Udo Baldur Moosburger</i>	19
NOTAS SOBRE OS TERMOS GERAIS <i>Jorge Alberto Molina</i>	37
O PARADOXO DO MAL MORAL EM KANT <i>Joãosinho Beckenkamp</i>	53
APONTAMENTOS SOBRE O ESTADO DE NATUREZA EM HOBBS E LOCKE <i>Aguinaldo Pavão</i>	71
NIETZSCHE/DESCARTES: O <i>COGITO</i> EM QUESTÃO <i>Alberto M. Onate</i>	81
CONSIDERAÇÕES SOBRE DEUS NO LIVRO I DA <i>ÉTICA</i> DE BENEDICTUS DE SPINOZA <i>Emanuel da Rocha Fragoso</i>	95
A FÉ, O TESTEMUNHO E AS PROVAS O Evento Jesus Filosoficamente Considerado <i>Miguel Spinelli</i>	109

ÉTICA SEM PRIORIDADES

Darlei Dall'Agnol
Universidade Federal de Santa Catarina

Tornou-se lugar comum discutir a estrutura de uma teoria ética a partir da resposta que ela dá à questão da prioridade do bom sobre o correto ou vice-versa. Segundo Rawls¹, “os dois principais conceitos da ética são o correto (the right) e o bom (the good); (...) A estrutura de uma teoria ética é, então, determinada por como ela define e conecta estas duas noções básicas.” Por um lado, algumas teorias éticas, por exemplo, a própria teoria da justiça de Rawls, sustentam a prioridade do correto sobre o bom e são, deste modo, classificadas entre as teorias deontológicas². Rawls reconhece que este é um elemento kantiano da sua teoria. Kant realmente, na segunda *Crítica* (A 62-3), sustentou a prioridade do correto: “o paradoxo é que os conceitos bom e mal não são definidos prioritariamente à lei moral, pois pareceria que deveriam fornecer as fundações desta; ao contrário, os conceitos de bom e mal devem ser definidos após e através da lei.” Por outro lado, outras teorias éticas, por exemplo, a ética das virtudes, assumem uma postura diferente: elas reivindicam a prioridade do bom sobre o correto e são, deste modo, classificadas entre as teorias teleológicas³.

Também é outro lugar comum classificar a ética de Moore entre as teorias teleológicas. Moore forneceria uma explicação consequencialista da obrigação moral e daquilo que é moralmente permitido. Deste modo, ações são obrigatórias se e somente se elas são meios para atingir aquilo que é intrinsecamente bom. Moore sustentaria, então, a prioridade do bom sobre o correto. Frankena, que fez uma detalhada classificação das teorias teleológicas e deontológicas, incluiu o que

¹ RAWLS, J. *A Theory of Justice*, p. 24.

² RAWLS, J., *op. cit.*, p. 30; *Political Liberalism*, pp. 173-211.

³ OAKLEY, J. *Varieties of Virtue Ethics*, p. 138.

Darlei Dall'Agnol

considera ser a teoria normativa de Moore, a saber, o utilitarianismo ideal entre as teorias teleológicas⁴.

O objetivo deste ensaio é questionar estas duas teses, particularmente, a classificação da ética de Moore entre as éticas teleológicas, e, de um modo mais geral, a necessidade de priorização seja daquilo que é correto seja daquilo que é bom. Vou manter que não é verdadeiro que Moore prioriza o bom. Vou procurar também mostrar que ele tentou evitar a dicotomia entre aqueles que sustentaram a prioridade do bom ou do correto. Quer dizer, vou sustentar que ele fornece um argumento para elaborar uma superação desta clivagem e construir aquilo que pode ser chamada, com o perdão da palavra e por falta de outra opção, uma teoria ética “teledeontológica” que estaria baseada na tese antireducionista da não prioridade seja do correto seja do bom.

1. A estrutura da ética de Moore

É amplamente reconhecido que o utilitarianismo é uma ética teleológica⁵. Também é consenso que o intuicionismo ético é uma teoria deontológica⁶. Paradoxalmente, Moore é classificado entre os utilitaristas⁷, mas *também* entre os intuicionistas⁸. Mas estas teorias são de fato rivais, pois o utilitarianismo defende a prioridade do bom e o intuicionismo a primazia do correto. Portanto, algo deve estar errado ou com a ética de Moore ou com os critérios para a sua classificação. Todavia, ninguém parece ter percebido que talvez Moore não seja nem, estritamente falando, um utilitarista nem um intuicionista. Talvez o que ele esteja fazendo seja uma síntese e superando ambas as teorias. De qualquer modo, é isto que será argumentado nesta parte do presente ensaio.

Se tomarmos o testemunho que Moore deu sobre esta questão, parece evidente que ele sustentou a tese da prioridade

⁴ MOORE, G.E. *Ethics*, pp. 13-16.

⁵ Cf. BRINK, D. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, pp. 213ss.

⁶ Cf. NOWELL-SMITH, P.H. *Ethics*, p. 38.

⁷ Cf. ROSS, W.D. *The Right and the Good*, p. 19; URMSON, J.O. Moore's Utilitarianism, p. 343; BALDWIN, T. *G.E. Moore*, p. 111, etc.

⁸ Cf. RAWLS. *A Theory of Justice*, p. 34; HUDSON, W.D. *Modern Moral Philosophy*, p. 66.

do bom sobre o correto nos seus primeiros escritos. Ele escreveu:

A asserção no *Principia* de que estas duas expressões são *idênticas* em sentido implicava a tese que a noção de obrigação moral poderia ser *definida em termos* deste sentido particular de ‘melhor’ -que eu chamei ‘intrinsecamente melhor’; portanto, ‘intrinsecamente melhor’ era uma noção mais fundamental to que a noção de obrigação moral⁹.

Aparentemente, este é realmente o caso no *Principia*. Quer dizer, a obrigação moral é definida em termos daquilo que é bom. Moore afirmou: “Nosso ‘dever’ pode somente ser definido como aquela ação que vai causar a existência do bom no universo mais que qualquer outra alternativa. E ‘correto’ ou ‘moralmente permitido’ somente difere na medida em que *não* causa *menos* bom que qualquer outra alternativa.”¹⁰ É evidente então que noções valorativas são mais fundamentais que normativas. Para fins de esclarecimento, “normativo” significa aqui a ocorrência de termos tais como “dever”, “obrigatório”, “permitido”, “correto” e seus correlatos em juízos morais. “Valorativo” significa a ocorrência de expressões como “bom”, “melhor”, “virtuoso”, etc. em juízos morais.

Duas observações, todavia, precisam ser feitas. Primeiro, no próprio *Principia*, Moore admite outro uso para os termos normativos, por exemplo, “correto”. Isto é claro quando ele comenta o fim último da ética de Bentham: “Seu princípio fundamental é que a maior felicidade de todos é o *correto* e próprio *fim* da ação humana”¹¹. Por conseguinte, Moore reconhece que termos normativos, neste caso “correto” podem ser aplicados para avaliar os fins das ações humanas. Isto mostra que termos valorativos e normativos são interconectados de alguma maneira. Na segunda parte deste ensaio ficará claro quais são estes elos. Mostra, também, que é duvidoso que o *Principia* sustentou a tese da prioridade do bom sobre o correto. Quer dizer, se “correto” não fosse primitivo, Moore não

⁹ MOORE, G.E. A Reply to my Critics, p. 558.

¹⁰ MOORE. *Principia Ethica*, 198.

¹¹ Idem, p. 70.

teria recursos para avaliar se, por exemplo, a maximização do prazer, que pode parecer boa, é sempre o curso correto de ação. Se isto não fosse possível, então teríamos uma completa estetização da moralidade. A conclusão que pode ser tirada é que não é tão claro assim que Moore sustentou a prioridade do “bom” sobre o “correto” no *Principia*. Além disso, como agora a publicação dos inéditos deixa claro, Moore sustentou antes de ter escrito o *Principia* que ambos “bom” e “correto” são termos primitivos¹².

A segunda observação que é necessário fazer é que a sugestão que Moore fez no *Prefácio à Segunda Edição do Principia*, somente publicado recentemente (1993), a saber, que talvez “bom” não seja inalisável, mas que talvez “correto” seja, não pode ser vista como uma pura e simples inversão da tese da prioridade. Em outras palavras, Moore não está agora, necessariamente, sustentando a prioridade do correto sobre o bom. Ele “logo veio a duvidar”¹³ se obrigação moral poderia ser definida em termos de “bom” ou “intrinsecamente melhor” e no seu livro *Ética*, ele “deixou de fazer esta afirmação paradoxal”¹⁴. O que ele pensava e continuou a sustentar foi que “as duas expressões eram *logicamente equivalentes*, mas *não* que eram *idênticas*”¹⁵. Consequentemente, temos que rejeitar a sugestão feita por Hill¹⁶, a saber, que Moore partiu da tese da prioridade do “bom” no *Principia* para a tese da prioridade do “correto” nas suas outras obras.

Como estabelecer a exata relação entre normatividade e valoração? Para responder esta pergunta, é necessário reconstituir algumas críticas que Moore fez a um comentário de Frankena sobre sua ética. Num ensaio chamado *Obrigação e valor na ética de G.E. Moore*, Frankena argumentou contra a tese de Moore de que juízos da forma “X é bom” implicam juízos de obrigação moral¹⁷. Os principais pontos do artigo de Frankena podem ser sumarizados da seguinte maneira: a) obrigação não pode ser definida em termos de valor tal como é

¹² MOORE. *The Elements of Ethics*, p. 118.

¹³ MOORE. *A Reply to my Critics*, p. 559.

¹⁴ Idem, p. 558.

¹⁵ Idem, p. 559.

¹⁶ HILL, J. *The Ethics of G.E. Moore*, p. 25.

¹⁷ Cf. SCHILPP, P.A. *The Philosophy of G.E. Moore*, pp. 91-110

no *Principia*, se valor é simples ou intrínseco; b) se valor é ou simples ou intrínseco, então ele não pode ser normativo, não natural, ou definível em termos de obrigação; c) valor não pode ter somente uma conexão sintética com obrigação e não pode ser um simples ou uma qualidade intrínseca; d) Moore não tem fundamentos para rejeitar a ponto de vista que valor intrínseco não é definível em termos de obrigação. O tema central aqui, deixando de lado a questão da indefinibilidade de “bom” e “dever” seja em termos morais ou não morais, isto é, naturais, é certamente a dupla possibilidade: ou “dever” é considerado primitivo e os termos valorativos definidos em função dele ou “bom” é considerado não derivado e os termos normativos são definidos em função dele. Quando Moore escreveu sua resposta à esta crítica, ele negou *ambas* as alternativas¹⁸. Quer dizer, ele não aceitou nem que “bom” pudesse ser definido em termos normativos nem vice-versa, isto é, que “dever” possa ser definido em termos de bom. Portanto, podemos até discutir se o *Principia* mantém algum tipo de prioridade, mas certamente não que esta seja uma posição que Moore sustentou durante toda a sua vida.

É necessário, agora, clarificar o porquê Moore sustenta que valor intrínseco não pode ser definido em termos de obrigação nem vice-versa. Aparentemente, sua resposta é:

a razão para rejeitar a posição que ‘intrinsecamente bom’ ou ‘intrinsecamente melhor’ são definíveis em termos de ‘dever’ é precisamente do mesmo tipo e tão forte quanto a razão para rejeitar a posição que ‘dever’ é definível em termos de ‘intrinsecamente bom’. *Minha posição atual é que ambas as posições devam ser rejeitadas* (itálicos acrescentados) e que, no caso de *todas* as funções que eu afirmei serem equivalentes, embora elas sejam equivalentes, *não* são idênticas¹⁹.

A razão portanto é que as expressões normativas e valorativas são equivalentes, mas não idênticas. Independentemente de se este é ou não um bom critério, o certo é que Moo-

¹⁸ MOORE. A Reply to my Critics, pp. 610.

¹⁹ Idem, pp. 610-11.

Darlei Dall'Agnol

re está tentando sustentar a posição que nem “bom” é definível em termos normativos, nem vice-versa.

O principal argumento de Moore é que certos usos de termos normativos e valorativos são equivalentes, mas eles não se deixam reduzir uns aos outros, isto é, eles não são idênticos. Como compreender este argumento? Uma forma possível de fazer sentido é procurar as similaridades e diferenças entre os usos das expressões valorativas e normativas. Outra é tentar mostrar que as expressões valorativas podem ser usadas normativamente e as expressões normativas valorativamente, mas que elas não se deixam reduzir em suas funções. Este parece ser o caminho adotado por Moore na crítica que ele faz a Frankena afirmando que “bom” pode ter força normativa²⁰. Todavia, o contrário também é verdadeiro, pois “correto” pode ser usado para avaliar se um fim desejado é mesmo o melhor a ser buscado. Isto mostra certa equivalência entre normatividade e valoração, mas também que ambos são primitivos. Uma desenvolvimento maior deste argumento será fornecido na segunda parte deste ensaio. A conclusão que se pode tirar aqui é que termos valorativos e normativos são ambos primitivos.

Se aceitarmos este resultado, então a classificação da ética de Moore entre as teorias teleológicas, tal como foi definida por Rawls, está errada. Além disso, se Moore está certo na sua tese da não prioridade, então a dicotomia entre teorias teleológicas e deontológicas deve ser revista. Quer dizer, não podemos sustentar nem a prioridade do normativo nem a prioridade do valorativo. Na realidade, precisamos de uma teoria capaz de dar conta de ambos os termos primitivos e sistematizá-los num todo coerente. O resultado teria que ser algo como uma teoria “teledeontológica”. Uma fundação sólida de tal teoria seria a tese da não prioridade que vai ser analisada a seguir.

2 - A tese da não prioridade

Antes de fazer uma defesa da tese da não prioridade, é necessário esclarecer o que significa “prioridade” aqui. Há um tipo de prioridade que é lógica, isto é, que um termo somente

²⁰ Idem, p. 569.

pode ser definido por referência a outro²¹. Este é o tipo de prioridade que Moore está negando que exista entre termos normativos e valorativos. Ele difere de outros tipos de prioridade, por exemplo, prática, isto é, sobre o que temos que fazer primeiro. A maior parte do que se entende hoje por prioridade do correto sobre o bom é prioridade prática, principalmente política. Sandel define²²: “a prioridade do correto significa, primeiro, que direitos individuais não podem ser sacrificados em função do bem geral (nisto está em oposição ao utilitarismo), e, segundo, que os princípios de justiça que especificam estes direitos não podem estar baseados numa visão particular da boa vida (neste sentido ele se opõe às concepções teleológicas gerais)”. Quando Rawls insiste na prioridade do correto sobre o bom, ele está mantendo que algumas liberdades básicas tem prioridade política apesar do fato de que ele está argumentando que isto tem a ver com a estrutura de uma teoria ética²³. Conceder prioridade ao correto, como Rawls faz, simplesmente porque há concepções divergentes do bom, é apenas uma solução entre outras. Outra seria incorporá-las na construção do bem comum enquanto fim último e universal da sociedade política. Além disso, é uma questão aberta se se deve dar prioridade política à liberdade individual ou apoiar uma tendência à equalização na sociedade. Todavia, é evidente que Rawls não está falando da prioridade lógica. Esta tem a ver com o caráter não derivativo de um conceito. Ele é considerado primitivo e serve como elemento na definição de outros.

É interessante notar que no livro *Uma Teoria da Justiça* Rawls sustentou a prioridade do correto sobre o bom e apenas uma concepção mínima do bom. Mais tarde em *Liberalismo Político* a prioridade ainda é mantida, mas bastante minimizada. Ele viu-se obrigado a listar uma série de bens: a) a idéia de bondade enquanto racionalidade; b) a idéia de virtudes políticas; c) a idéia de sociedade política bem-ordenada; etc.²⁴. Agora, qualquer um pode argumentar que estes bens não são suficientes para o bem comum, que representa uma visão política

²¹ Cf. LAMONT, W.D. *The Value Judgement*, p.306.

²² SANDEL, M. *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, p. 13.

²³ RAWLS. *A Theory of Justice*, pp. 40-45; *Political Liberalism*, pp. 173-211.

²⁴ Cf. RAWLS. *Political Liberalism*, p. 172.

determinada, isto é, a liberal. Por isso, temos que concordar com Kymlicka²⁵ que a teoria da justiça de Rawls não tem nada a ver com a prioridade do correto sobre o bom. Certamente, Kymlicka tem razão em sustentar que não se trata de uma prioridade necessária. Trata-se sim de uma prioridade política que representa uma visão entre outras.

Tendo clarificado o que significa prioridade, pode-se agora tentar mostrar em que sentido ambos “bom” e “dever” são primitivos. Por isso, é necessário explorar mais a tese de que há certa equivalência entre eles. Pode-se, por exemplo, iniciar com certos usos de “bom” que possuem força normativa e depois mostrar a força valorativa das expressões normativas. “Bom” pode ser usado, por exemplo, de força imperativa. Se alguém, numa determinada circunstância particular (imagine A tentando convencer B que fazer exercícios físicos é salutar), afirma “Isto é bom!”, ele pode estar sugerindo “Você deveria fazer isto.” ou, simplesmente, “Faça isto!” Além disso, o sentido de “bom” pode ser parcialmente explicado por expressões normativas: “bom” significaria algo como “aquilo que é moralmente correto fazer”. Outro caso onde esta proximidade se verifica é quando afirmamos que algo é bom se está conforme certa regra e mau se é contra a regra. Ao afirmar que não é bom, por exemplo, dirigir a 90 km/h, pode-se estar sugerindo que isto não deve ser feito. Este exemplo mostra, novamente, algumas interconexões entre valoração e normatividade.

Veja, agora, a questão a partir de um ângulo diferente, isto é, a partir da força avaliativa de algumas expressões normativas. A palavra “deve” pode ser usada quase como sinônimo de “bom”. Por exemplo, se alguém afirma “O governo deve fazer mais para ajudar os desempregados.” ele está usando este juízo para sugerir que é bom que isto seja feito. Pode-se parafrasear dizendo: “É bom que o governo ajude os desempregados.” Novamente, isto mostra como expressões normativas e valorativas podem ser intersubstituídas. Outro caso é o seguinte. Uma regra moral pode ser definida ou em termos normativos ou valorativos. Ela pode significar ou “uma afirmação sobre o que pode, deve ou tem que ser feito”, mas tam-

²⁵ KYMLINCKA, W. *Liberalism, Community and Culture*, p. 40.

bém “uma prática usual ou um hábito”. Ora, isto evidencia o fato de que em alguns contextos expressões normativas e valorativas são, para usar o termo de Moore, equivalentes.

Tendo mostrado que existe certa equivalência entre “bom” e “correto”, o que tem que ser demonstrado agora é que as expressões normativas e valorativas não podem ser simplesmente identificadas. Para obter este resultado pode-se usar alguns experimentos de pensamento tal como Hare fez²⁶. Hare, todavia, procura construir uma nova terminologia artificial para mostrar como palavras valorativas podem ser definidas em termos da linguagem dos imperativos. O objetivo aqui é exatamente o oposto: mostrar que tal reducionismo não é possível. Assim, imagine um mundo no qual as pessoas usam palavras valorativas tais como “bom”, “mal”, “melhor”, etc., mas que não possuem qualquer noção de dever, obrigação, etc.. Imagine que as palavras valorativas sejam usadas para caracterizar determinados fins que elas desejam. Seja lá qual for a figuração que se pode dar deste fim, parece evidente que nada pode ser dito no sentido de que ele deva ser necessariamente buscado. Parece evidente que palavras valorativas têm uma função específica e que elas não podem ser usadas para sugerir que alguém busque o fim desejado. Elas não funcionam sozinhas. A conclusão que se chega é que nenhum juízo de obrigação poderia ser emitido se a linguagem contivesse apenas expressões valorativas. Isto mostra o caráter irreduzível da linguagem normativa.

Imagine agora um mundo diferente. Suponha que nele as pessoas tenham expressões normativas tais como “dever”, “obrigação” etc., mas não palavras avaliativas. Imagine que num determinado momento estas pessoas encontrem um outro mundo e tentem avaliá-lo comparativamente com o mundo delas. Parece evidente que elas não poderiam fazer isto. Elas também não poderiam avaliar suas ações. Por conseguinte, tanto termos normativos quanto valorativos são necessários, pois eles desempenham diferentes funções. Palavras valorativas são usadas para avaliar coisas; termos normativos são usados para recomendar cursos de ação. Portanto, eles não podem ser reduzidos uns aos outros. Eles não são, para usar nova-

²⁶ HARE, R.M. *The Language of Morals*, p. 180.

Darlei Dall'Agnol

mente o argumento de Moore, idênticos. Ambos são termos primitivos.

Estes experimentos mostram que é improvável que palavras normativas possam ser reduzidas a expressões valorativas (e vice-versa) através de algum artifício metodológico. Ambos formam uma rede que fornece a estrutura básica do discurso moral. Ela não pode ser simplesmente eliminada. Por isso, parece errado sustentar, como certas versões da ética das virtudes fazem hoje que expressões normativas deveriam desaparecer da linguagem moral. Esta posição tem sido sustentada por Anscombe²⁷, MacIntyre²⁸, Williams²⁹ e mais recentemente por Statmen³⁰. Este último formulou o que se conhece como a “tese da substituição,” isto é, não apenas é o caso que os conceitos normativos são derivados e os valorativos primitivos, mas que podemos perfeitamente prescindir completamente de expressões deonticas. Dados os experimentos de pensamento acima mencionados, parece que esta tese é falsa. Ambas as dimensões da linguagem moral precisam ser mantidas, pois elas cumprem funções diferentes e não são redutíveis. Portanto, ambas são primitivas.

Observação final

Parece evidente que Moore forneceu um argumento para coibir a priorização do bom ou do correto. Se este argumento é sólido, como à primeira vista parece, então é necessário rever o modo simplista como certas teorias éticas são vistas hoje. Mais do que isto, é necessário buscar um modo alternativo de ver certas questões da ética. A principal delas é abandonar posições extremas como o rigorismo daqueles que defendem a prioridade do correto, por exemplo, a ética kantiana ou visões que buscam, através da priorização do bom, um esvaziamento da noção de obrigação moral. A segunda posição leva a conseqüências tão indesejáveis quanto a ditadura da lei pela lei: a máquina do prazer imagina por Nozick³¹ é um exemplo

²⁷ ANSCOMBE, G.E.M. *Modern Moral Philosophy*, p. 26.

²⁸ MACINTYRE, A. *After Virtue*, p. 119.

²⁹ WILLIAMS, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*, p. 174.

³⁰ STATMEN, D. *Virtue Ethics*, p. 9.

³¹ NOZICK, R. *Anarchy, State, and Utopia*, p. 42

Dissertatio, UFFel (9), pp. 5-18, Inverno de 1999

do que pode ocorrer com a priorização do bom. Não é hora, então, de tentar construir uma ética sem prioridades?

Bibliografia

- ANSCOMBE, G.E.M. Modern Moral philosophy. In: CRISP, R. & SLOTE, M., *Virtue Ethics*. New York: Oxford University Press, 1958, pp. 26-44.
- BALDWIN, T. *G.E. Moore*. London: Routledge, 1992.
- BRINK, D. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. New York: Cambridge University Press, 1989.
- DALL'AGNOL, D. *Ética e Linguagem*. Uma introdução ao *Tractatus* de Wittgenstein. 2ed. São Leopoldo/Florianópolis: Eduninos/Udufsc, 1995.
- _____. Os Significados de 'Justiça' em Aristóteles. In: *Dissertatio*. v.2 (3), 1996, pp. 33-49
- _____. Sobre o *Faktum* da Razão. In: PAVIANI, J. & BOMBASSARO, L. C. *Lógica e Existência*. Homenagen a Antonio Carlos Kroeff Soares. Caxias do Sul: Educ, 1997, pp. 268-287.
- _____. Analytic Ethics and the Morality of Universal Respect. In: *Cogito*. v. 12, 1998, pp. 205-210.
- DARWAL, S. & GIBBARD, A. & RAILTON, P. (eds.). *Moral Discourse and Practice*. Some Philosophical Approaches. New York/Oxford: Oxford University Press, 1997.
- FRANKENA, W. *Ethics*. London: Prentice-Hall, 1963.
- HARE, R. M. *The Language of Morals*. Oxford: University Press, 1952.
- _____. *Freedom and Reason*. Oxford: University Press, 1963.
- _____. *Moral Thinking*. Its Levels, Method and Point. Oxford: University Press, 1981.
- _____. *Essays in Ethical Theory*. Oxford: University Press, 1993.
- HILL, J. *The Ethics of G.E. Moore: a New Interpretation*. Amsterdam: Van Gorcum, 1976.
- HUDSON, W.D. *Modern Moral Philosophy*. Second Edition. Hampshire/London: Macmillan, 1983.
- KANT, I. *Werkausgabe* (12v). Frankfurt am Main: Surhkamp, 1985.
- KYMLICKA, W. *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- KLEMKE, E. D. *Studies in the Philosophy of G. E. Moore*. Chicago: Quadrangle Books, 1969.
- LAMONT, W.D. *The Value Judgement*. Edinburgh: At the University Press, 1955.

- MACKIE, J.L. *Ethics. Inventing Right and Wrong*. London: Penguin, 1977.
- MACYNTYRE, A. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. London: Duckworth, 1985.
- MOORE, G.E. *Principia Ethica. A revised edition*. Cambridge: University Press, 1993, pp. 29-279.
- _____. *Ethics*. London: Oxford University Press, 1966.
- _____. *Philosophical Studies*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965.
- _____. A Reply to my Critics. In.: SCHILPP, P.A. (ed), 1942, pp. 533-677.
- _____. *Philosophical Papers*. London/New York, George Allen & Unwin/Humanities Press, 1970.
- _____. *The Elements of Ethics, with a view to an appreciation of Kant's Moral Philosophy*. (Edited by Tom Regan). Philadelphia: Temple University Press, 1991.
- _____. Preface to the second edition. In: MOORE, G.E., 1993, pp. 2-37.
- NOZICK, R. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell, 1995.
- NOWELL-SMITH, P. H. *Ethics*. London: Unwin Brothers, 1954.
- OAKLEY, J. Varieties of Virtue Ethics. In: *Ratio*. v. ix (2), 1996, pp.128-152.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- _____. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.
- ROSS, W. D. *The Right and the Good*. Indianapolis: Hackett, 1988.
- SANDEL, M. The Proedural Republic and the Unencumbered Self. In: AVINERI, S. AVENER, S. *Communitarianism and Individualism*. New York: Oxford University Press, 1995.
- SHAW, W. H. *Moore on Right and Wrong. The Normative Ethics of G.E. Moore*. London: Kluwer Academic Publishers, 1995.
- SCHILPP, P. A. (ed.). *The Philosophy of G.E. Moore*. Evaston/Chicago: Northwestern University, 1942.
- STATMEN, D. *Virtue Ethics*. Edinburgh: University Press, 1997.
- SYSVESTER, R. P. *The Moral Philosophy of G. E. Moore*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.
- URMSON, J.O. Moore's Utilitarianism. In: AMBROSE, A. & LAZERO-WITZ, M. *G.E. Moore. Essays in Retrospect*. London/New York: George Allen & Unwin/Humanities Press, 1970, pp. 343-349.

Darlei Dall'Agnol

WARNOCK, M. *Ethics since 1900*. Oxford: University Press, 1990.

WILLIAMS, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana, 1985.

WHITE, A. R. *G.E. Moore. A Critical Exposition*. Oxford: Basil Blackwell, 1958.

O ALCANCE DA CONCEPÇÃO HEGELIANA DA COMUNIDADE RELIGIOSA

Estrutura da argumentação no manuscrito de 1821
sobre a filosofia da religião*

Udo Baldur Moosburger
Universidade Federal do Paraná

A teoria do espírito absoluto ocupa, sem dúvida, um lugar central na filosofia de Hegel. Ela funciona, no conjunto de seu pensamento, como o fundamento imediato da esfera do espírito objetivo, isto é, do mundo da liberdade efetiva exposta na filosofia do direito, e como o fundamento mediato de todo o sistema da filosofia. A maneira de se conceber o espírito absoluto como fundador de toda a filosofia depende de como se vê a sua relação com a ciência da lógica. Quanto ao problema da fundação da esfera do espírito objetivo pela esfera do espírito absoluto, o modo de resolvê-lo é decisivo para a interpretação dada a esta última esfera. Em particular, desejou-se ver no espírito absoluto ora um correspondente hegeliano do Deus transcendente da tradição cristã, ora a reflexão última que torna subjetiva toda a riqueza das determinações que constituem a objetividade do espírito¹.

* Traduzido do manuscrito em francês por Beatriz Ávila Vasconcelos.

¹ Um exemplo da primeira interpretação é THEUNISSEN, M. *Hegels Lehre des Absoluten Geistes als Theologisch-politischer Traktat*. Berlin: W. de Gruyter, 1970, p. 119 e incidentalmente p. 11, da segunda interpretação FULDA, H.F. *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1965, p. 196. Uma palavra sobre o procedimento de citação adotado no presente artigo. As obras de Hegel serão citadas pelas siglas seguidas da indicação do volume, da página e, caso necessário, da linha correspondente à passagem citada. *Conspectus siglorum*. VPR = Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Hrsg. von Walter Jaeschke. Teil 1: *Einleitung. Der Begriff der Religion*. Hamburg: F. Meiner, 1983. Teil 2: *Die Bestimmte Religion*. Hamburg: F. Meiner, 1985. Teil 3: *Die Vollendete Religion*. Hamburg: F. Meiner, 1984; M = *Religionsphilosophie*. Band I: Die Vorlesung von 1821. Hrsg. von K.-H. Ilting. Napoli: Bibliopolis, 1978; WW = *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie-Werkausgabe. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe von E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt: Suhrkamp, 1969-1971.

O próprio Hegel atribuiu o nome genérico de religião a toda a esfera do espírito absoluto. Suas inúmeras referências à religião como o fundamento da esfera do espírito objetivo aludem principalmente a este sentido mais amplo de religião. Mas Hegel, em seu sistema, também emprega a palavra religião num sentido mais específico. De fato, a religião, tomada como sucedendo à arte e antecedendo à filosofia, constitui o momento intermediário da exposição do espírito absoluto. Assim, quando Hegel fala da religião como o fundamento do espírito objetivo, ele também está pensando neste sentido mais restrito de religião.

No contexto da teoria do espírito absoluto, a religião constitui a totalização de seu aspecto subjetivo, sendo o aspecto objetivo do espírito absoluto objeto da esfera da arte. Assim, trata-se de averiguar como o conteúdo absoluto, a saber, a idéia lógica ou absoluta, desenvolve inteiramente seu momento subjetivo na religião. A este momento subjetivo do conteúdo absoluto vincula-se a caracterização da religião como representação. A problemática da representação, já exposta por Hegel na teoria do espírito subjetivo, ou seja, na primeira grande esfera de toda a sua filosofia do espírito, só fica clara a partir de sua associação com a religião. A articulação fundamental da teoria do espírito absoluto é, portanto, resumidamente a seguinte: a arte expõe, de modo completo, o conteúdo absoluto no elemento exterior da intuição e a religião, ao colocar este conteúdo no sujeito, prepara a mediação recíproca da arte e da religião na concepção hegeliana de filosofia.

Esta importância da religião na teoria do espírito absoluto contrasta com os exíguos parágrafos que lhe foram consagrados por Hegel na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Não obstante, conta-se com as anotações de cursos dedicados à filosofia da religião ministrados por Hegel durante sua estada em Berlim. Estes cursos permitem explicitar muitos pontos da exposição, por vezes críptica, do breviário enciclopédico. A atribuição precisa dos temas tratados nestes cursos aos parágrafos correspondentes da *Enciclopédia*, por outro lado, foi dificultada pela insuficiência das edições clássicas da filosofia da religião. Uma edição confiável destes cursos veio à luz gra-

ças aos cuidados do *Hegel-Archiv* de Bochum², o que agora permite acompanhar todas as mudanças de concepção adotadas por Hegel durante o último decênio de sua vida.

Todos os cursos de filosofia da religião estão estruturados em três partes. Num primeiro momento Hegel analisa *in abstracto* o conceito de religião, depois apresenta a sucessão de religiões historicamente dadas para chegar, enfim, à exposição da realização efetiva do conceito de religião no cristianismo. Hegel manteve esta disposição da matéria em todos os seus cursos berlinenses sobre a filosofia da religião. Entretanto, cada vez que dava um curso acerca deste tema ele introduzia modificações por vezes consideráveis, tanto no interior das diversas partes do curso quanto na sua organização geral. No que concerne particularmente à sua exposição do cristianismo, somente o primeiro curso, ministrado em 1821, segue uma linha de argumentação homóloga à dos parágrafos que tratam da religião cristã na *Enciclopédia*. Este fato torna-se tanto mais notável por Hegel não ter quisto manter, nas últimas edições da *Enciclopédia*, as reformulações introduzidas nos cursos posteriores a 1821. Ademais, o curso de 1821 é o único transmitido à posteridade por um manuscrito do próprio Hegel, manuscrito utilizado por ele como base para sua exposição oral. Estas considerações justificam a escolha do manuscrito de 1821 como ponto de partida para a análise da filosofia hegeliana da religião.

Do mesmo modo que os outros cursos de filosofia da religião, o manuscrito de 1821 apresenta o cristianismo, em geral, como a realização plena do conceito de religião exposto na primeira parte do curso. Mas esta realização refere-se, mais precisamente, à última parte da exposição sobre a religião cristã. Com efeito, é a comunidade religiosa que confere realidade efetiva à totalidade das determinações do conceito de religião. Mas a despeito desta importância crucial da comunidade religiosa, ela não constitui um tema da exposição enciclopédica da religião. Esta omissão bem pode explicar alguns pontos obscuros presentes seja na relação entre espírito abso-

² O estado das questões filológicas concernentes à filosofia da religião de Hegel será pressuposto no presente artigo. A exposição mais completa sobre o assunto é a de Jaeschke em sua introdução a *VPR* 1 p. XIX-LVI.

luto e espírito objetivo, seja no modo pelo qual se deve compreender a esfera do espírito absoluto e, no interior desta, a religião. Um exame atento da teoria hegeliana da comunidade religiosa permite compreender, com uma precisão impossível de alcançar unicamente pela consulta ao texto enciclopédico, algumas articulações fundamentais da esfera do espírito absoluto com o sistema da filosofia.

Antes de esboçar o alcance da concepção hegeliana da comunidade no manuscrito de 1821, convém fornecer algumas informações sumárias sobre o seu contexto. O manuscrito divide-se em três grandes seções. A primeira seção busca elaborar o conceito de religião que deve orientar toda a exposição. A tarefa da filosofia da religião é a de fornecer um conhecimento da religião que é, da religião realmente existente³. Em outras palavras, o ponto de partida da investigação filosófica da religião deve ser necessariamente algo dado na realidade efetiva. Esta realidade está aí, independentemente do espírito que a constitui como um objeto de investigação. Segundo a terminologia de Hegel, a realidade da religião é uma pressuposição do espírito. Este estado de coisas é válido, em geral, para toda a filosofia da natureza e do espírito, isto é, para todas as ciências filosóficas afora a lógica. Mas diferentemente de todas as outras ciências filosóficas que se referem à realidade, a filosofia da religião encerra, como seu conteúdo, a totalidade objetiva e subjetiva da idéia lógica, e é precisamente a idéia lógica que funda a necessidade da investigação filosófica da religião⁴. Além disso, a religião que é objeto da investigação filosófica apresenta este conteúdo lógico na forma da representação, isto é, em uma forma que impõe determinações empíricas a um conteúdo que não é empírico. Do ponto de vista filosófico, esta caracterização da religião – e trata-se aqui da religião cristã – é consequência de uma investigação que necessariamente parte, segundo Hegel, da realidade efetiva. Embora Hegel não o diga explicitamente⁵, o sentido disso só pode ser o seguinte: o fato de que a filosofia, para refletir sobre a religião

³ *VPR* 1 p. 10, 207.

⁴ Cf. *VPR* 1 p. 131, 811 e 816 sqq.

⁵ Cf. AQUINO, M.F. de. *O Conceito de Religião em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1989, p. 230.

em geral, deva partir de uma religião existente permite compreender que a abordagem filosófica da religião faça com que a religião cristã, a despeito do fato de possuir o conteúdo absoluto, apresente este conteúdo limitado pela forma da representação.

A possibilidade de se obter o conceito de religião a partir de uma análise da religião existente pressupõe, aos olhos de Hegel, que este conceito já seja apresentado por algo de real. A filosofia da religião se coloca, assim, do ponto de vista do espírito concreto da religião⁶. A tarefa do espírito concreto da religião consiste em fazer com que sejam postas, pelas religiões existentes, as determinações contidas em seu conceito. Um exemplo pode ajudar a esclarecer este ponto. Segundo Hegel, uma das determinações constitutivas do conceito de religião é que Deus toma forma humana. O espírito concreto da religião faz esta determinação aparecer nas religiões existentes. Mais ela aparece inicialmente como uma determinação marginal, não essencial, de Deus. Um dos casos citados por Hegel é o das religiões orientais, em que a divindade se encarna sucessivamente em seres humanos distintos sem que, ao mesmo tempo, a encarnação seja posta objetivamente como uma determinação essencial da divindade. O mesmo vale para a concepção trinitária de Deus. Várias religiões organizam seus panteões em tríades de divindades, mas não chegam realmente a conceber a trindade como uma determinação constitutiva do conceito de Deus. Nesse caso, o espírito concreto da religião, atuando sempre segundo o seu conceito, isto é, segundo a totalidade das determinações que integram a religião, impele estas religiões a um desenvolvimento pelo qual as determinações do conceito de religião são postas objetivamente, para a consciência religiosa, como essenciais à religião em geral.

Do ponto de vista do método científico, o acabamento (*Vollendung*) da religião produz seu conceito ao torná-lo objetivo à consciência religiosa. A perspectiva da representação permite à ciência desenvolver, através da história das religiões, o conceito de religião como totalidade posta de todas as suas determinações⁷. Deve-se distinguir em cada religião concreta –

⁶ VPR 1 p. 105,198 sqq., cf. para o que se segue p. 103,168 sqq.

⁷ VPR 1 p. 106,202 sqq.

Udo Baldur Moosburger

salvo no cristianismo, como se verá logo adiante – dois níveis de determinação. Cada religião apresenta, em primeiro lugar, todas as determinações do conceito de religião, mas, em segundo lugar, cada uma subordina-as a uma destas determinações. Esta última determinação constitui, então, a determinidade de uma religião em relação às outras religiões, ou seja, aquilo pelo qual pode ser distinguida das demais religiões. A determinidade de uma religião concreta é a determinação do conceito de religião que impõe, nesta religião, sua forma a todos as outras determinações deste mesmo conceito. Estas determinações subordinadas conferem concretude à determinação que as estrutura, isto é, à determinidade da religião em questão. Em outras palavras, a determinidade segundo a qual todas as determinações do conceito de religião são postas em cada ponto de vista religioso funciona como o princípio da religião correspondente a este mesmo ponto de vista: esta religião concreta realiza esta determinidade a fim de que ela seja posta objetivamente como uma das determinações constitutivas do conceito de religião. Cada religião concreta é então chamada a realizar uma das determinações constitutivas do conceito de religião. A determinação realizada por cada uma é precisamente aquela que constitui sua determinidade. Assim, as determinidades das religiões concretas são postas como determinações que, tomadas em sua totalidade, constituem o conceito de religião. A exposição da idéia de religião, inicialmente abstrata, através de todos os seus momentos adquire a forma, na filosofia da religião, da história das religiões. No manuscrito de 1821, Hegel embasa esta história na tripartição da ciência da lógica: as noções do ser, da essência e do conceito, aqui ainda finito⁸, devem escandir a exposição da segunda grande parte do manuscrito.

A sucessão de formas concretas da religião culmina em uma religião que é concreta e que é, ao mesmo tempo, a objetivação do conceito de religião. Somente esta religião efetiva, que para Hegel se identifica ao cristianismo, permite apreender o conceito de religião por meio de uma especulação que tem o seu ponto de partida na representação, isto é, na religião

⁸ *VPR* 2 p. 1,11 sqq.

⁹ *VPR* 2 p. 2,39 sqq., p. 2,46 sqq. e p. 3,58 sqq.

dada como efetiva à investigação filosófica. No manuscrito de 1821, a exposição do cristianismo faz-se em três tempos. De início, sob o título “conceito abstrato” Hegel trata das determinações que constituem a religião cristã, idênticas às determinações do conceito de religião em geral, tomando como fio condutor o argumento ontológico da existência de Deus¹⁰. Em seguida, sob o título “representação concreta” Hegel expõe a constituição efetiva do conceito de religião. Ela realiza a totalidade das determinações deste conceito pondo-o, segundo as palavras de Hegel, como unidade de si mesmo e de sua realidade efetiva, isto é, como idéia¹¹. A “representação concreta” é, por sua vez, composta de três esferas. A primeira esfera desdobra o conceito de Deus como espírito no elemento do pensamento, mas segundo a maneira pela qual este conteúdo especulativo se apresenta na religião. O primeiro destes aspectos remete à ciência da lógica e o segundo à representação da trindade imanente¹², isto é, à consideração de Deus antes de ele entrar em uma relação soteriológica com o mundo e o homem. A segunda esfera abre para a representação a constituição do mundo finito ou, segundo a formulação religiosa, da criação e da conservação do mundo¹³. A terceira esfera, atinente à objetividade enquanto espírito finito e enquanto aparição da idéia¹⁴ neste último, é composta de duas partes. A primeira parte segue a modalidade segundo a qual o espírito finito existe: ele é inicialmente imediato, imerso na naturalidade de seu ser e de sua vontade, em suma, é o homem natural¹⁵. A segunda parte, a elevação do espírito a partir da naturalidade de seu querer¹⁶, constitui a cristologia.

A comunidade, terceiro momento da exposição do cristianismo no manuscrito¹⁷, arremata esta exposição em di-

¹⁰ VPR 3 p. 5,112 et 119, também p. 5,109, p. 7,145 e p. 9,218 sqq.

¹¹ VPR 3 p. 12,311 sqq.

¹² VPR 3 p. 16,415 e particularmente 419 sqq.

¹³ VPR 3 p. 24,649 sqq.

¹⁴ VPR 3 p. 28,780 sqq.

¹⁵ VPR 3 p. 30,819 sqq.

¹⁶ VPR 3 p. 45,264 sqq.

¹⁷ Não levando em conta a apresentação tricotômica do cristianismo feita por Hegel, Ilting considera, em sua edição do manuscrito de 1821, que a seção sobre a comunidade deve ser lida como uma terceira parte da terceira esfera da representação concreta, portanto como se seguindo à antropologia

versos níveis. Dado que a cristologia é apresentada em dois tempos distintos, a saber, em uma parte em que se determina o conceito da cristologia e em uma parte em que se explicita a realização deste conceito no indivíduo Jesus¹⁸, a exposição da comunidade arremata a cristologia ao universalizar a singularização da idéia levada a cabo por Cristo. Do mesmo modo, se a concreção do espírito é tomada tal como se desenvolve, no interior da representação concreta, em uma esfera da trindade imanente, em uma esfera da criação do mundo e do espírito finito e, a partir do Cristo, em uma *ordo salutis* arrematada pela formação da comunidade¹⁹, vê-se que cabe a esta última levar a termo tanto a liberação como a concreção do espírito. Enfim, a tripartição da exposição do cristianismo permite ver que também ela como um todo desemboca na exposição da comunidade religiosa: 1. o conceito metafísico dá a estrutura formal da exposição de acordo com o argumento ontológico,

e à cristologia. Cf. M p. 651,1, onde o “γγ) Gemeinde; Cultus” explica-se pelo “αα) Der natürliche Geist” na p. 561,1 e pelo “ββ) Erhebung des Geistes aus seinem natürlichen Willen” na p. 699, 1, mesmo o manuscrito apresentando, em lugar de um “γγ”, um “c.” (cf. o aparato crítico de M p. 651,1) que é preciso relacionar com “a. Metaphysischer Begriff” e “b. Konkrete Vorstellung”. Esta intervenção editorial valeu-lhe uma crítica bastante acre da parte de Jaeschke (ver JAESCHKE, W. Die Flucht vor dem Begriff. Ein Jahrzehnt Literatur zur Religionsphilosophie (1971-1981). In: *Hegel-Studien* vol. 18, 1983, pp. 299-354, aqui p. 303), mesmo que, em uma obra posterior (cf. JAESCHKE, W. *Die Vernunft in der Religion*. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1986, pp. 304 sqq.), o mesmo autor tenha acreditado poder desvelar no manuscrito algumas indicações capazes de novamente tornar plausível a hipótese de uma conjunção mais estreita da eclesiologia com a cristologia, o todo formando a última parte da terceira esfera da representação concreta. Pode-se supor que o próprio Itting via toda a parte final do manuscrito estruturada deste modo. Aquilo que, do ponto de vista do sistema, está em jogo nesta discussão editorial aparentemente ociosa é o seguinte: ou a religião pode ser compreendida somente a partir da teoria da representação ou se lhe deve conceder objetivamente um alcance especulativo.

¹⁸ Sobre a dicotomia da cristologia cf. as passagens VPR 3 p. 50 nota a 410, p. 58,602-606 e p. 49 nota a 401.

¹⁹ Como já o deixou claro RENDTORFF, T. *Kirche und Theologie*. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie. Gütersloh: Mohn, 1966, p. 76, não é senão a partir da perspectiva da trindade econômica, isto é, de Deus compreendido já no contexto de uma relação de salvação com a criação e o homem, que é possível conceber toda a filosofia da religião como uma filosofia da comunidade.

2. a representação concreta lança o conceito nas vicissitudes de sua realização no mundo e 3. a comunidade constitui a ligação entre a existência do espírito no mundo e sua absolutização a partir de sua reflexão sobre sua existência. De um ponto de vista sistemático, a existência do espírito no mundo remete à representação concreta da exposição do cristianismo no manuscrito, e a absolutização reflexiva do espírito remete à constituição lógica do espírito absoluto.

O manuscrito de 1821 põe ainda em evidência que o cristianismo é o termo de uma longa gestação histórica que manifesta a verdade inteira do espírito à consciência do homem. Na cristologia Hegel freqüentemente utiliza expressões como “história divina” ou “história da idéia divina” para caracterizar os processos de manifestação, no Cristo, da idéia absoluta. Poder-se-ia ficar tentado a pensar que o estabelecimento definitivo do espírito no mundo, isto é, o acabamento da formação da comunidade religiosa, significaria ao mesmo tempo o acabamento de sua história. Neste caso, não haveria mais sentido em se querer falar de uma história do espírito depois de sua realização na comunidade. Porém basta lançar um olhar sobre a exposição desta última para se persuadir do contrário. Como já foi freqüentemente notado, o fio condutor de uma realização histórica perpassa toda a exposição do reino do espírito²⁰. Com efeito, os títulos das subdivisões do texto - a saber, a gênese, o ser e a extinção da comunidade - por si mesmos resolvem a questão. Aqui é suficiente assinalar a presença de um momento histórico no interior do próprio texto que arremata a exposição do cristianismo, já que é a tal momento que se liga a tese segundo a qual Hegel não teria concebido a religião senão como representação - uma tese que reproduz apenas parcialmente o pensamento de Hegel sobre este assunto.

No que concerne à comunidade, segundo uma nota marginal ao texto²¹ trata-se de conceber este terceiro termo como unidade universal autoconsciente, isto é, como subjetiva. O que está em jogo é precisar em que sentido a religião cristã

²⁰ Cf. JAESCHKE, W. *Die Religionsphilosophie Hegels*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, p. 108.

²¹ VPR 3 nota à p. 75,73.

pode ser designada como a religião do espírito, o que equívale a sublinhar o alcance absoluto do espírito como consciência pura da idéia absoluta, como a verdade absoluta que consiste na autoconsciência desta mesma idéia²². A unidade objetiva da comunidade deve ser fundada em um elo dado objetivamente às consciências que formam a comunidade. Este elo é o Cristo. Na medida em que empírica, a subjetividade do Cristo implica na exclusão de todas as outras subjetividades, no sentido de que cada membro da comunidade sabe que ele não é este homem que é o Cristo. Mas enquanto em si universal, a subjetividade do Cristo não admite a exclusão: ela constitui o elo através do qual os múltiplos indivíduos se relacionam uns com os outros sob a forma da unidade da fé representada por este homem. Que esta unidade constitua um terceiro termo em relação aos indivíduos não é senão uma consequência do fato de que se trata de indivíduos isolados funcionando ao nível da representação²³.

Para ser unidade pura e simples no espírito, é preciso que o elo objetivo desta unidade, representado no Cristo, esteja inicialmente como que presente *in mente*, mas ao mesmo tempo ausente *in re*. A rigor, esta descrição convém a todas as representações. De fato, uma representação de algo não faz senão apresentar esta coisa ao espírito quando ela está ausente na realidade. Mas aqui não se está a representar um objeto sensível qualquer, é a idéia absoluta que se apresenta à consciência. É devido à universalidade absoluta do conteúdo representado no Cristo - isto é, à idéia absoluta - que se trata aqui não mais de uma representação entre outras, mas da estrutura mesma da representação em geral. A esta estrutura, que se pode descrever como o paradoxo da presença ausente ou da ausência presente de Deus, corresponde o ato absoluto objetivo do amor infinitamente doloroso que faz chegar a esta consciência, segundo Hegel, o próprio conceito do espírito²⁴. Com efeito, o amor supremo consiste em se dar integralmente, e este ato de se dar absolutamente aparece, no processo do Cristo, como a doação de sua própria vida. Dar a sua própria vida

²² VPR 3 p. 76, 101 sqq.

²³ VPR 3 p. 75, 58 sqq.

²⁴ VPR 3 p. 75, 78 sqq.

implica na morte, no desaparecimento do indivíduo. Assim, tem-se simultaneamente o amor absoluto de Deus, isto é, esta sua inteira doação aos homens, e o sofrimento infinito de ver Deus desaparecer definitivamente do mundo.

O paralelismo entre o fato do processo crístico e a estrutura da consciência que o apreende permite a Hegel fazer a passagem da cristologia para a eclesiologia. Incorporando o negativo pela morte, a idéia divina não pertence mais a um indivíduo isolado, ao Cristo, mas a todos os indivíduos. Esta passagem da cristologia à comunidade é efetuada, segundo Hegel, pela noção de singularidade²⁵. Segundo a ciência da lógica, é pela singularidade que o conceito põe-se fora de si e entra assim na realidade efetiva, condição necessária para que o conceito torne-se idéia. Na realidade efetiva o singular pressupõe os outros singulares que a ele se referem e, ao mesmo tempo, exclui-os²⁶. É somente através da recuperação do universal constitutivamente inscrito no singular que o conceito acede novamente a si mesmo. A realização do conceito não é aqui senão a realização de seu conteúdo universal.

Nesta perspectiva, a transição da singularidade exclusiva à singularidade inclusiva avaliza a região que distingue o espírito²⁷: a comunidade, onde a consciência comum não cultivada recebe a verdade segundo a qual todos os homens são chamados a serem bem-aventurados²⁸. Esta região da imanência subjetiva²⁹ ultrapassa o nível da simples representação. Não obstante, tornou-se quase um lugar comum da interpretação sustentar que para Hegel a religião apresenta a verdade somente sob a forma da representação. Na verdade, esta afirmação encontra apoio em diversos textos de Hegel³⁰. Este paradoxo ajuda a explicar porque os estudiosos de Hegel parecem ter esquecido a tematização do espírito na filosofia da religião. Mas este esquecimento tem também outras razões. O próprio Hegel liga a exposição do espírito estreitamente com a cristologia, o que pode dar a impressão, considerando-se uma pas-

²⁵ Cf. JAESCHKE, W, *op. cit.*, p. 102.

²⁶ *WW*6 p. 299 sqq., p. 527 e p. 565 sqq.

²⁷ *VPR* 3 p. 77,130 sqq.

²⁸ *VPR* 3 p. 76,109 sqq.

²⁹ Cf. *VPR* 3 p. 78,141.

³⁰ Por exemplo *WW*10 § 565, *WW*7, p. 417-418.

Udo Baldur Moosburger

sagem em que ele afirma querer falar da comunidade apenas segundo sua idéia³¹, de que sobre isso ele já dissera o essencial na cristologia. Mas interpreta-se mal a concepção hegeliana da cristologia ao se excluir dela a comunidade. O que confere ao Cristo a importância que lhe foi dada por Hegel é ele ser, enquanto manifestação da unidade da natureza divina e da natureza humana, a aparição da idéia para um outro, precisamente para uma comunidade. Em consequência disso, a representação segundo a qual a história deste homem concreto, Jesus Cristo, constitui a manifestação de Deus pertence rigorosamente à comunidade³². Mas se ao nível da cristologia a comunidade é considerada como o outro ao qual se dirige a aparição divina, a própria seção sobre a comunidade descarta a interpretação de aí se tratar de uma manifestação para o espírito finito. Com efeito, para o espírito autoconsciente a história divina contada pelo processo cristico não é mais representada como uma coisa que ocorreu outrora, mas se apresenta como um universal, como a natureza do espírito. É somente a partir desta região da autoconsciência que se pode considerar finalizada a constituição efetiva do espírito absoluto no sentido de Hegel. A diferença formal entre a esfera da cristologia e a da comunidade pode então ser formulada como a diferença entre representação e espírito autoconsciente.

A análise sumária que acabou de ser feita toca um problema central para a interpretação do sistema hegeliano. O cristianismo é, sob muitos pontos de vista, considerado por Hegel como a religião da liberdade³³. O cristianismo tornou consciente o fato de que todos os homens, independentemente das circunstâncias de nascimento e de posição social, são essencialmente livres. Esta liberdade dos homens pode ser entendida como liberdade absoluta por estar ancorada na verdade absoluta, verdade identificada, na filosofia da religião, ao próprio conceito de Deus. Segundo Hegel, Deus ele mesmo, compreendido como a verdade e a liberdade absolutas, dá-se uma existência efetiva na comunidade. Em contrapartida, a

³¹ *VPR* 3 p. 69,917 sqq.

³² Cf. RENDTORFF, T, *op. cit.*, p. 89.

³³ Cf. sobre isso OEING-HANHOFF, L. Das Christentum als 'Religion der Freiheit'. Hegels Rechtsphilosophie und die Gegenwärtige Theologie. In: *Theologische Quartalschrift* vol. 164, 1984, pp.16-34, aqui p. 17 sqq.

exposição sistemática do ser-aí da liberdade é feita por Hegel em sua *Filosofia do Direito*. Hegel utiliza expressões do tipo “realidade efetiva do espírito” e “organização do espírito no mundo” para caracterizar a comunidade religiosa enquanto objetivamente estabelecida no mundo. Ora, estas expressões são utilizadas por Hegel aqui e ali para descrever a esfera do espírito objetivo, isto é, tudo que é objeto da filosofia do direito.

A convicção mais geral de Hegel sobre a realidade efetiva da idéia, isto é, de que a idéia não deve ser procurada a quem ou além da realidade efetiva, foi alimentada por seu reconhecimento do cristianismo como manifestação da verdade absoluta³⁴. A edificação de um mundo objetivo da liberdade, de uma morada digna do espírito de liberdade absoluta que irrompera no mundo com o cristianismo, foi uma tarefa a ser cumprida ao longo de toda a história. Ainda que a tese hegeliana pareça estranha aos intérpretes de hoje, ela enuncia que a comunidade cristã, enquanto presença do espírito de Deus, foi o ponto de partida para a constituição do Estado ético moderno³⁵, um Estado situado para além de uma instância puramente reguladora dos conflitos inevitáveis resultantes da demanda generalizada dos homens pela satisfação de suas necessidades e de seus desejos naturais. No término desta formação histórica do Estado, e Hegel não esquece de pô-lo em evidência, a idéia racional de liberdade integra o mundo e torna-se autônoma frente à comunidade estritamente religiosa: o universal no mundo torna-se algo por si mesmo, e para a igreja, ou seja, para a instituição religiosa, não resta senão ocupar-se da salvação das almas individuais³⁶.

É deste ponto de vista que cabe perguntar pelas relações entre a comunidade e a liberdade em seu ser-aí, isto é, a esfera do direito. É que o direito, determinado por Hegel como o ser-aí da vontade livre, recebe ainda o atributo de constituir

³⁴ Cf. ALVAREZ GOMES, M. “Sobre el Alcance Especulativo y Racional de la Religión en Hegel. In: *Cuadernos Salamantinos de Filosofía* vol V, 1978, pp. 135-193, aqui p. 153.

³⁵ Cf. ROHRMOSER, G. Staat und Revolution. In: *Studium Generale* vol. 21, 1968, pp. 665-674, aqui p. 673.

³⁶ *VPR* 3 p. 87, 419 sqq.

o ser-aí do conceito absoluto³⁷, o que pode ser traduzido, em termos de filosofia da religião, como Deus considerado do ponto de vista do ser-aí. A bem dizer, a dimensão teológica do direito não chamou muito a atenção dos comentadores da obra de Hegel. Todavia, ela constitui uma referência preciosa para melhor se compreender a teoria hegeliana da religião sem reduzi-la meramente a uma categoria como a representação. Se, de um lado, a representação é uma das formas pertencentes à esfera do espírito subjetivo, de outro lado sua problemática não é verdadeiramente resolvida a não ser ao nível da teoria do espírito absoluto. O duplo aspecto da representação religiosa, a saber, a subjetividade de sua forma e a objetividade de seu conteúdo, permite a Hegel relacioná-la respectivamente com o subjetivismo dominante na teologia de seu século e com a objetividade do direito realizada no Estado. As reflexões de Hegel sobre este assunto visam a colocar nas mãos do filósofo um conceito desenvolvido de liberdade efetiva capaz de sustentar a crítica filosófica das insuficiências que ele julga reconhecer na comunidade religiosa de seu tempo.

Seja permitido enunciar sumariamente as perspectivas abertas à investigação futura pelas considerações precedentes. Para começar, há os problemas concernentes à filosofia da religião. No quadro do manuscrito de 1821, deve-se esclarecer as relações entre a comunidade e o conceito de religião. Sendo a comunidade para Hegel o resultado da exposição do cristianismo, ele mesmo considerado como a realização do conceito de religião, trata-se de examinar como as determinações que compõem o conceito de religião se apresentam *in concreto* na comunidade religiosa. No que se refere particularmente à exposição do cristianismo no manuscrito, é mister estudar sistematicamente os diferentes níveis segundo os quais a comunidade dá-lhe acabamento. Os pontos de referência desta articulação são, em ordem ascendente de importância sistemática, a cristologia, a representação concreta da religião cristã e a inteira exposição desta religião. A mesma orientação de investigação esboçada para o manuscrito de 1821 deve ser estendida aos outros cursos de filosofia da religião ministrados por Hegel em Berlim. Precisa-se, sobretudo, analisar sistematicamente as

³⁷ *WW7* §§ 29 et 30.

modificações introduzidas por Hegel nos cursos de filosofia da religião posteriores a 1821. Não só a parte do curso consagrada ao conceito de religião recebeu em cada caso uma forma nova, mas também a exposição sobre a religião cristã foi submetida a mudanças consideráveis. Em particular, os cursos posteriores a 1821, notadamente aqueles de 1827 e 1831, adotam, diferentemente do manuscrito, um ponto de vista estritamente trinitário para organizar a exposição do cristianismo. A concepção trinitária do cristianismo nos cursos tardios foi, na verdade, dominante em todas as discussões ulteriores sobre a filosofia da religião hegeliana. Deve-se estudá-la a fundo, pois estas exposições não estão de acordo nem com o breviário da religião cristã dado na *Enciclopédia*, nem com a exposição do manuscrito de 1821. O problema diz respeito, portanto, à coerência sistemática da filosofia da religião de Hegel.

Em seguida, os resultados de uma tal investigação da filosofia da religião permitirão tornar precisa a relação de fundamentação existente entre a religião e o Estado ou, a partir de uma perspectiva mais vasta, entre as esferas do espírito absoluto e do espírito objetivo. Em primeiro lugar, deve-se assignar as diversas determinações do conceito de religião, correspondentes a níveis diferentes de realização da religião cristã, aos diferentes momentos de constituição da idéia prática na filosofia do direito. Aqui o problema diz respeito ao paralelismo existente entre a filosofia da religião e a filosofia do direito no que se refere à superação sucessiva da naturalidade do espírito. Realmente, toda a representação concreta da religião cristã no manuscrito de 1821, para tomar apenas este curso a título de exemplo, é concebida como uma ascensão do espírito a si mesmo através da negação de uma naturalidade que o torna finito. Do mesmo modo, as partes que compõem a filosofia do direito, a saber, o direito abstrato, a moralidade e a eticidade, revelam uma sucessão de esferas marcadas por uma relação cada vez menos natural. Por exemplo, a esfera da moralidade pode ser aproximada da relação prática subjetiva dos indivíduos no culto religioso. No limite, trata-se de examinar a coerência sistemática entre a esfera do espírito absoluto e a do espírito objetivo.

Quanto ao espírito objetivo, a negação da naturalidade do espírito é, segundo Hegel, obra da história universal. A religião, enquanto pertencente à esfera do espírito absoluto, já pressupõe esta mediação. Mas a relação entre religião e história ainda está no aguardo de um tratamento mais cuidadoso por parte dos estudos hegelianos. É necessário abordá-la, no mínimo, sob um duplo viés. Primeiramente, é necessário analisar a religião cristã no contexto histórico de seu surgimento. Esta análise deve centrar-se nos cursos de Hegel sobre a filosofia da história e, em particular, na afirmação segundo a qual a aparição do Cristo constitui ao mesmo tempo o ponto de convergência de toda a história precedente e o ponto de partida de toda a história posterior. A cristologia é então o ponto de referência sistemático desta investigação. Além disso, Hegel via uma analogia entre a época de surgimento do cristianismo e seu próprio tempo. A análise feita por Hegel de seu próprio século constitui assim um segundo ponto de referência para esta investigação. Em segundo lugar, é necessário elucidar em que sentido o cristianismo manifesta, no processo crístico, a forma universal da história. A idéia divina não possui para Hegel senão uma única manifestação, e esta recebe a qualificação de história divina. Aos olhos de Hegel, isto faz do cristianismo a religião histórica por excelência. Neste sentido, o ponto de referência sistemático da investigação é a constituição histórica de toda a esfera do espírito absoluto.

A religião é para Hegel *inter alia* a exposição do conteúdo absoluto na forma da representação. À primeira vista, esta caracterização remete à esfera do espírito subjetivo. De fato, a representação constitui o momento intermediário da terceira parte da teoria hegeliana do espírito subjetivo, a saber, da psicologia. Mas pode-se supor que o modelo adotado por Hegel em sua exposição psicológica da representação é o da forma de conhecimento própria à religião. Se o conteúdo da representação religiosa resulta imediatamente da intuição da arte e imediatamente da objetividade do espírito, sua forma, isto é, a representação enquanto tal, torna subjetivo este conteúdo. É no interior da esfera do espírito absoluto que a problemática da representação, associada ao saber da idéia absoluta, encontra sua solução sistemática. É preciso estudar a relação entre as esferas do espírito subjetivo, notadamente da psicologia, e do

espírito absoluto para compreender como este último realiza a subjetividade universal.

A maneira de Hegel ligar o saber subjetivo a um conteúdo objetivo dá testemunho da distância que ele desejou tomar frente às tendências subjetivistas da teologia e da filosofia de seu tempo, notadamente de Jacobi e de Schleiermacher. Pois para Hegel o perigo do subjetivismo consiste em subtrair ao controle objetivo – dir-se-ia hoje, talvez, ao controle intersubjetivo – o exame dos critérios de verdade e de justiça. As conseqüências de um tal procedimento seriam desastrosas de um duplo ponto de vista. Primeiro, não seria possível determinar teoricamente qualquer conceito de verdade – e portanto, segundo a perspectiva hegeliana, de justiça e de liberdade – que fosse universalmente válido. Segundo, isso impediria o estabelecimento de um mundo objetivo do espírito que realizasse a liberdade universal. A perspectiva da representação permite assim um duplo movimento negativo: a crítica da unilateralidade subjetivista e a constituição de uma subjetividade universal. No limite, o ponto de referência sistemático desta investigação é a constituição lógica da esfera do espírito absoluto.

NOTAS SOBRE OS TERMOS GERAIS

Jorge Alberto Molina
Universidade de Santa Cruz do Sul

1. A crítica de Berkeley da concepção de Locke sobre os termos gerais

É comum ouvir a afirmação de que em Filosofia em contraposição às ciências naturais não há progresso. Com base nessa perspectiva surge a afirmação de que não há propriamente refutação definitiva de qualquer tese filosófica. Seja de isso o que for, o fato é que na História da Filosofia nós podemos reconhecer afirmações cuja aceitação tem conduzido a problemas aparentemente insolúveis. Um exemplo de tais teses é aquela que afirma que toda palavra significativa deve ser um nome. O problema medieval dos universais tem como pano de fundo a suposição de que os termos gerais, também chamados nas gramáticas de nomes comuns, como “cavalo”, “pedra”, “cadeira” nomeiam alguma coisa.

A afirmação de que todo enunciado consiste numa cadeia de nomes está presente em muitos filósofos. Entretanto na origem da Filosofia da Linguagem as coisas são apresentadas de outra forma. No *Crátilo* de Platão discute-se sobre se a relação entre o nome e o nomeado é uma relação por natureza ou por convenção. Nesse diálogo o nome aparece caracterizado por ser “instrumento para informar a respeito das coisas e para separá-las, tal como a lançadeira separa os fios da tela”¹. O nome parece ser uma descrição abreviada o ter sua origem numa descrição. Assim um nome pode ser introduzido “uma vez que a essência da coisa seja bastante forte para manifestar-se no seu nome”². “Agamenône” provém de “agastòs” (admirável) e “epimonê” persistência sendo assim “quem é capaz de realizar seus designios com perseverança e de perseverar até o fim sem desfalecimento”. “Agathón” (Bem) provém de

¹ *Crátilo* 388 c

² 393 d

“agastó” (admirável)³. Assim para introduzir nomes próprios, como Apolo ou nomes de entidades abstratas como “justiça” parece que já devemos estar na posse de um número suficiente de termos gerais. Da leitura do *Crátilo* decorre que a função de nomear tem sido introduzida uma vez que o homem soube como usar uma lista de predicados.

No *Sofista* Platão distingue entre nome e verbo. Uma sequência de nomes não constitui um enunciado. Também uma sequência de verbos não constitui um enunciado. O enunciado exige a combinação de nome e verbo. Assim, já nesse diálogo Platão distingue entre palavras que têm a função de nomear (nomes) e palavras que têm a função predicativa (verbos)⁴.

No seu tratado *De Interpretatione* Aristóteles também distinguiu os nomes dos verbos. Necessariamente todo enunciado segundo Aristóteles consta de um verbo⁵. O verbo se diferencia do nome por acrescentar a sua própria significação a significação do tempo⁶. Os nomes próprios referem-se aos indivíduos como Cális ou Sócrates, chamados por Aristóteles de substâncias primeiras. A substância primeira é caracterizada no tratado aristotélico *De Categoriae* como aquilo que não pode ser predicado (afirmado) de um sujeito. No entanto por sua concepção das substâncias segundas Aristóteles quebra a assimetria entre sujeitos e predicados, pois as substâncias segundas podem ser por um lado sujeitos e pelo outro elas podem ser também predicados. As substâncias segundas são as espécies (*homem, animal*) nas quais estão contidas as substâncias primeiras ou indivíduos⁷. Os termos gerais ou nomes

³ 395 b

⁴ *Sofista* 262a-264a

⁵ “Toda a proposição depende necessariamente de um verbo ou da flexão de um verbo, e, com efeito, a noção de homem, à qual não acrescentamos, nem é, nem era, nem será, nem nada deste gênero, ainda não constitui uma proposição” (*De Interpretatione* IV 17^a 10-15).

⁶ “O verbo é o que junta ao seu próprio significado o significado do tempo.... Digo que ele significa, além do significado próprio, o tempo, por exemplo: saúde é um nome, mas está de boa saúde é um verbo, pois à sua própria significação acrescenta a atualidade desse estado” (*De Interpretatione* III 16b 5-10).

⁷ “No entanto, podemos falar de substâncias segundas, espécies em que se incluem as substâncias primeiras, e nas quais, se são gêneros, ficam contidas as mesmas espécies. O homem individual inclui-se na espécie nominada

comuns nomeiam as substâncias segundas. Nos *Primeiros Analíticos*, Aristóteles afirma:

De tudo quanto há, temos coisas que não podem ser predicadas universalmente de outra coisa, por exemplo, Cleón e Cálias, e o singular e o sensível, enquanto há outras coisas que são predicáveis delas, uma vez que cada um destes singulares é ao mesmo tempo homem e animal. Outras coisas são em si mesmas predicáveis de outras enquanto que delas nada prévio se predica, outras por fim, são predicáveis de outras, e têm outras que se predicam delas, por exemplo, homem de Cálias, e animal de homem (*Primeiros Analíticos* I 27 43^a 25-43)

Assim para Aristóteles o termo geral “homem” pode funcionar já seja como predicado em (i)

(i) Cálias é homem

tendo assim função predicativa ou como sujeito em (ii)

(ii) Todo homem é animal.

tendo assim função referencial. Em termos atuais podemos dizer que a Lógica aristotélica não faz distinção entre a predicação de uma propriedade à um indivíduo, expressada no esquema Hc , e a relação de subordinação entre conceitos expressada no esquema $(x) (Hx \rightarrow Ax)$. Aristóteles concebe esta relação de subordinação como uma relação também de predicação: a atribuição do predicado “animal” à substância segunda nomeada pelo termo geral “homem”. Assim na Lógica aristotélica está a raiz da concepção dos termos gerais como nomes comuns.

No entanto, a própria noção de um nome comum parece ser uma *contradictio in terminis*. Um nome é caracterizado na maioria das vezes como um sinal que se refere a um

homem, e, por sua vez, incluímos essa espécie no gênero chamado animal. Designamos portanto de segundas estas últimas substâncias, isto é, o homem e o animal, ou seja a espécie e o gênero”. (*Categoriae* III 2^a 10-15)

objeto determinado. Assim, por exemplo, o nome “Napoleão” refere-se ao indivíduo determinado entre outras pelas propriedades de ter sido imperador da França, ter sido o vencedor de Austerlitz, etc. Agora, qual é a referência de um nome comum como “cavalo”? Por ser ele comum, isto é, geral ele não pode se referir a um cavalo determinado, como Pegaso. E então, qual é a sua referência?. A sua referência, por ser um nome, deveria ser um objeto determinado. Uma solução é a seguinte: “cavalo” não é o nome de um cavalo determinado, mas o nome de uma classe determinada, a *classe dos cavalos*. Ou em termos mais tradicionais podemos dizer “cavalo” é o nome de um *universal*, o *universal “cavalo”*. Mas se nos recusamos a admitir essa ontologia platônica de classes, como se recusou Locke, o que fazer? Como prover de denotação ao nome comum “cavalo”? Segundo Locke só pode ser conhecido o particular. O universal, as formas substanciais, são incognoscíveis, e elas não podem servir como referência dos termos gerais⁸.

Locke tentou resolver esse problema afirmando que a referência dos nomes comuns, como cavalo, era a *idéia geral ou abstrata de cavalo*. Uma *idéia geral*, segundo Locke, é uma representação singular que se obtém por abstração de percepções singulares. A *idéia geral de cavalo* é gerada na nossa mente a partir do fato de ter percebido este cavalo, logo, aquele outro e assim em diante.

As palavras começam, então, a revelar marcas externas de nossas idéias internas, sendo estas idéias apreendidas das coisas particulares. Se, porém, cada *idéia particular* que apreendemos devesse ter um nome distinto, os nomes seriam infinitos. Para que isto seja evitado, a mente transforma as idéias particulares recebidas de objetos particulares em gerais, obtendo isto por observar que tais aparências surgem à mente inteiramente separadas de outras existências e das circunstâncias da existência real tais como tempo, espaço ou quaisquer outras idéias concomitantes. Denomina-se a isso abs-

⁸ “Essências reais. Primeiro, essência pode ser tomada como o ser de qualquer coisa, por isso ela é o que é. E, desse modo, embora geralmente desconhecida nas substâncias, a constituição interna real das coisas, às quais suas finalidades descobríveis estão subordinadas, pode ser chamada a essência das coisas”. (*Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Livro III, Cap. III, 15).

tração, e é através dela que as idéias extraídas dos seres particulares tornam-se representações gerais de uma mesma espécie e seus vários nomes aplicam-se a qualquer coisa que exista em conformidade com essas idéias abstratas. São estas, precisamente, aparências vazias da mente, sem se averiguar como, de onde e se são aprendidas com outras, que o entendimento armazena (com denominações gerais que lhes são anexadas), e servem de padrão para organizar as existências reais em classes, desde que se conformem a esses padrões e possam receber uma denominação adequada (*Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Livro II, cap. XI, 9)

A *idéia geral de cavalo* como representação, como conteúdo da mente, ela é individual. Como é individual a imagem que tenho neste momento da praia do Laranjal na cidade de Pelotas. Mas pelo fato de ser abstraída a partir das percepções de cavalos individuais, ela de algum modo refere-se a todos os cavalos. Assim por essa natureza bifronte (singular-universal) a *idéia geral* serve como referência dos termos gerais. Num célebre passagem Locke afirma:

Estas idéias particulares são inicialmente recebidas e distinguidas, e do mesmo modo o conhecimento adquirido sobre elas; e próximo delas, as menos gerais ou específicas, que se encontram depois do particular. Pois as idéias abstratas não são óbvias ou fáceis para as crianças, ou para a mente ainda não exercitada, como as particulares.....Pois, quando refletimos corretamente sobre elas, descobrimos que as idéias gerais são ficções e instrumentos da mente, que comportam dificuldades e não se apresentam tão facilmente como somos levados a imaginar. Por exemplo, não implica certo esforço e perícia formar a *idéia geral* de um triângulo (que não é, ainda, dos mais abstratos e difíceis), pois não deve ser oblíquo, nem retângulo, nem equilátero e equilátero, nem escaleno; mas todos e nenhum deles ao mesmo tempo (*Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Livro IV, cap. VII, 9)

Mas temos ganhado alguma coisa? Qual é a natureza dessa relação entre a *idéia geral de cavalo* e todos os cavalos? Não temos o mesmo problema de explicar a referência dos

nomes comuns colocado agora noutros termos? A relação entre a idéia geral de cavalo e os cavalos singulares não parece ser menos problemática que a relação entre o nome “cavalo” e os cavalos singulares. Em termos cartesianos nós podemos explicar a realidade formal da idéia “cavalo” a partir da abstração das idéias de cavalos singulares, mas também nós interessa explicar a sua realidade objetiva. Explicar essa realidade objetiva é quase como explicar o problema da referência do termo geral “cavalo”.

A teoria dos termos gerais de Locke é solidária com sua posição gnoseológica que expressa um ceticismo moderado. As substâncias são para Locke incognoscíveis. Vimos que segundo Locke nós podemos explicar a realidade formal das idéias gerais e desse modo dar uma referência aos termos gerais. O fato de que Locke não consiga explicar a sua realidade objetiva, ou não coloque esse problema não nós deve surpreender levando em conta as características da sua teoria do conhecimento. Segundo Locke a essência real dos objetos nós é desconhecida. O nosso conhecimento só atinge as manifestações dessa essência⁹. O que nós podemos conhecer é a essência nominal. Por essência nominal Locke entende as idéias abstratas nomeadas pelos termos gerais. Assim, na verdade não podemos conhecer a essência real desse metal que chamamos de ouro, pois segundo Locke *“é evidente que a constituição interna, da qual suas qualidades dependem, nós é desconhecida”*¹⁰. Conhecemos só as manifestações dessa essência real: ser um corpo de cor amarelo, duro, que é esquentado se aproximamos dele fogo etc. Mas conhecemos a essência nominal do ouro dado que podemos explicar o significado do termo “ouro” quando por exemplo dizemos que por “ouro” entendemos um metal de cor amarelo com tais e tais características. Prova disso afirma Locke é o seguinte: na presença de um nascimento monstruoso, por exemplo de uma criança defeituosa, podemos duvidar se ela é realmente um ser humano, porém temos um conhecimento da idéia abstrata de homem, que se manifesta no fato de que nós podemos explicar o significado do termo “homem”. Assim diz Locke:

⁹ *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Livro III, Cap. III, 9-19.

¹⁰ *Idem*, Livro III, cap. VI, 9.

Quem formou uma idéia complexa de um corpo, com vida, sentidos e movimento, com a faculdade de raciocinar, ao qual une uma certa forma ,necessita apenas usar o curto monossílabo man (homem) para expressar todos os particulares que correspondem a esta idéia complexa (*Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Livro III, cap. VI, 33).

A semântica de Locke depende de sua gnoseologia. Pois o fato de não se inquietar demais com o problema da referência das idéias gerais, da realidade objetiva das idéias é solidário com sua teoria da incongnoscivilidade da substância e da incapacidade de decidir se nossas idéias gerais de substâncias correspondem às substâncias individuais reais.

George Berkeley deu o primeiro passo no abandono da tese de que os termos gerais são nomes. Berkeley acreditava ser as idéias gerais uma fantasmagoria. Nas palavras de Berkeley

Igualmente a idéia de homem imaginada tem de ser de homem branco ou preto ou moreno, direito, curvado, alto ,baixo, ou mediano. (...) Também me é impossível formar idéia abstrata de movimento diferente da de corpo móvel e que não é nem rápido nem lento, curvilíneo ou retilíneo. O mesmo se diga de quaisquer idéias abstratas. Em suma, sou capaz de abstrair em um sentido, como ao considerar partes ou qualidades separadas de outras com que estão unidas no mesmo objeto mas possam existir sem elas. Mas nego que possa abstrair e conceber separadamente qualidades que é impossível encontrar separadas; ou que possa formar uma noção geral, abstraindo de particularidades pelo modo referido (...) (*Tratado sobre os Principios do Conhecimento Humano*, Introdução, 10).

Para Berkeley uma palavra pode nomear sem ser o nome de um objeto determinado. Assim acontece na Álgebra. Na expressão $(a+b)^2 = a^2 + b^2 + 2ab$, as letras a e b não nomeiam números determinados mas quaisquer números. É por isso que a expressão tem generalidade. Ela é uma identidade que vale não para números determinados mas para qualquer par de números que seja oferecido.

(...)na leitura ou no discurso os nomes pela maior parte usam-se como as letras na álgebra, onde, embora cada quantidade particular seja representada por uma letra, não é preciso para proceder certo que em cada passo cada letra sugira ao pensamento a quantidade particular representada (*Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, Introdução, 19).

Vemos claramente a diferença entre a posição de Locke e a de Berkeley. Para Locke cada palavra deve representar uma idéia clara e distinta. O conhecimento consiste na percepção de acordo e desacordo entre idéias. Para Berkeley uma palavra pode nomear sem ser o nome de um objeto determinado. Quando dizemos que “a mudança de movimento é proporcional à força impressa” esse enunciado significa que qualquer que seja o movimento que eu considere, seja ele rápido ou lento, perpendicular ou horizontal ou oblíquo, a mudança desse movimento é proporcional à força impressa.

Por exemplo, quando se diz: “A mudança de movimento é proporcional à força aplicada”, ou, “tudo que é extenso é divisível”, estas expressões entendem-se do movimento e extensão em geral; entretanto não se conclui que me sugiram idéia de movimento sem corpo móvel e direção e velocidade determinadas, ou que eu deva conceber uma idéia abstrata e geral de extensão sem ser linha, superfície ou volume, nem grande nem pequena, branca, preta, vermelha ou de qualquer cor determinada. Apenas implica seja qual for o movimento considerado, rápido ou lento, vertical, horizontal ou oblíquo, e seja qual for o objeto, que o axioma será verdadeiro. (*Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, Introdução, 25).

Do mesmo modo quando dizemos “todo gato é um mamífero” estaríamos dizendo segundo Berkeley que qualquer que seja o gato que eu considere, ele é um mamífero. Assim um enunciado da forma

(i) Todo A é B

deveria ser interpretado como

(ii) Qualquer A é um B

Há algo surpreendente nesta concepção dos termos gerais como nomes de objetos indeterminados. Pois geralmente é considerado que um nome é como uma marca de um objeto determinado. Então qual é a referência dos termos comuns, se não existem idéias gerais?. A solução de todo o problema, pensava Berkeley estava em abandonar a tese de que os nomes comuns ou termos gerais fossem verdadeiramente marcas de idéias gerais como pensava Locke, eles são variáveis, como as variáveis na Álgebra. Berkeley tem a concepção de que os termos gerais não nomeiam uma realidade positiva, mas expressam uma determinada relação entre particulares.

Universalidade, tanto quanto eu compreendo, não considerada na absoluta, positiva natureza ou concepção de alguma coisa, mas na relação que significa entre particulares; por isso coisas, nomes e noções por natureza particulares, tornam-se universais (*Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, Introdução, 15).

Um problema que Berkeley consegue explicar adequadamente é aquele referente a universalidade das demonstrações matemáticas. Consideremos o enunciado que afirma que a soma dos ângulos interiores de um triângulo faz dois retos. O geômetra ao demonstrar esse enunciado considera um triângulo em particular e raciocina sobre ele. Tendo sido assim considerado um triângulo em particular, de onde tira a demonstração sua generalidade, isto é, porque vale o enunciado demonstrado não para um triângulo em particular mas para qualquer triângulo? Locke responde que na demonstração o geômetra raciocinou sobre a idéia abstrata de triângulo que representa não um triângulo em particular, mas qualquer triângulo. Berkeley critica essa explicação de Locke, dado que para ele não existem idéias abstratas ou gerais. Segundo Berkeley, a demonstração tira sua generalidade do fato de que no seu percurso o geômetra não usa nenhuma propriedade per-

Jorge Alberto Molina

tencente à uma classe específica de triângulos (por exemplo, a propriedade de ter um ângulo reto, ou a propriedade de ter dois ângulos iguais, ou a propriedade de ter um lado de 5 cm de comprimento etc) mas aquelas propriedades que todos os triângulos pelo fato de ser triângulos tem em comum.

(...)porque nem o ângulo reto nem a igualdade, nem o comprimento dos lados entram na demonstração. É verdade que o meu diagrama inclui esses particulares mas não se aludem na prova da proposição. (*Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*, Introdução, 16).

2. A natureza predicativa do conceito

Berkeley percebeu que as dificuldades apresentadas por determinadas teses de Locke tem sua origem numa errônea concepção sobre a natureza da Linguagem. Esses erros - pensava Berkeley - provêm de considerar os termos gerais como nomes de idéias. Mas a concepção de que os termos gerais são nomes de idéias repousa no casamento de duas antigas afirmações filosóficas. A primeira afirmação é a de que toda palavra significativa deve ser um nome.

A tese de que toda palavra significativa é um nome foi colocada em questão por Frege. Por um lado, Frege salientou a estrutura predicativa dos conceitos. Um termo geral como “cavalo” segundo Frege não nomeia um objeto. Ele expressa um conceito. Mas os conceitos têm função predicativa e não função referencial. Enquanto um nome como “Sócrates” nomeia um objeto determinado, a saber, o filósofo ateniense mestre de Platão que viveu em Atenas e foi condenado a morte, um conceito como “filósofo” é uma expressão incompleta, que precisa de ser saturada para dar origem a um enunciado. O conceito deve ser concebido como uma função matemática. Assim o conceito “filósofo” deve ser concebido como a expressão funcional “x é filósofo”. Ao preencher o lugar vazio marcado pela letra x com o nome de um indivíduo determinado obtemos um enunciado. Assim ao substituir x por “Sócrates” obtemos o enunciado “Sócrates é filósofo”.

O conceito tal como entendo esta palavra é predicativo. Por outro lado, um nome de objeto, um nome próprio não pode ser absolutamente usado como um predicado gramatical. (*Sobre Conceito e Objeto*, p. 90)

Assim Frege concebe o enunciado de uma forma diferente da forma como foi concebido pelos seus predecessores. No lugar de conceber o enunciado como um encadeamento de nomes (conceitos) ele o concebe como uma equação.

$$f(a)=b$$

As sentenças assertivas podem ser entendidas assim como equações ou expressões analíticas, como descompostas em duas partes, uma completa em si mesma e a outra necessitando de complementação, sendo insaturada. (*Função e Conceito*, p. 46)

A expressão funcional $f(x)$ ao ser saturada pelo nome a de um objeto da origem a a outro novo nome b . Se o enunciado assim obtido é verdadeiro b nomeia à verdade, se o enunciado obtido é falso b nomeia a falsidade. Verdade e falsidade são concebidas como objetos abstratos.

Por outro lado Frege argumentou no seu artigo ‘Sobre Sentido e Referência’ que duas expressões podem nomear o mesmo indivíduo, e ter significados diferentes. “O manco de Lepanto” e “o autor de Dom Quixote” nomeiam o mesmo indivíduo, a saber, Miguel de Cervantes. Mas no primeiro caso o apresentam como sendo um indivíduo que perdeu uma mão na batalha de Lepanto, no segundo caso como sendo o indivíduo que escreveu o romance “Dom Quixote”. De isso decorre que nomear não é igual à significar.

A segunda fonte da concepção dos termos gerais como nomes está na afirmação de que a Linguagem representa determinados estados mentais que pela sua vez são representativos da realidade. Essa teoria representativa está exposta no tratado aristotélico *De Interpretatione*. Nesse tratado aparecem uma série de teses sobre a Linguagem, teses que foram aceitas pela maioria dos filósofos. Sobre elas repousa toda a análise de Locke sobre o significado das palavras e sobre a natureza da verdade. As teses aristotélicas parecem ser tão óbvias, e elas

Jorge Alberto Molina

explicam fatos tão bem conhecidos, que não é surpreendente que elas tivessem aceitação tão grande. Elas já aparecem no primeiro capítulo de *De Interpretatione*.

Aristóteles afirma :

As palavras faladas são símbolos das afeções de alma, e as palavras escritas são símbolos das palavras faladas. E como a escrita não é igual em toda a parte, também as palavras faladas não são as mesmas em toda a parte, ainda que as afeções da alma de que as palavras são signos primeiros, sejam idênticas, tal como são idênticas as coisas de que as afeções referidas são imagens. (*De Interpretatione* I 16^a)

Assim Aristóteles nos diz que ao estudar o fenômeno da Linguagem devemos ter presente três planos. Por um lado está a palavra como som. Este é o primeiro plano, o plano fonológico diríamos. Pela sua vez esse som simboliza um estado mental (idéia diria posteriormente Locke), esses estados mentais estão no segundo plano. Finalmente, os estados mentais representam ou simbolizam objetos. Esse seria o terceiro plano. Assim segundo esta teoria quando um falante de português diz a palavra “cão” ele tem uma representação na sua mente associada à essa palavra, pela sua vez essa representação ou estado mental, simboliza todos os cães. Um falante de espanhol diria “perro”, mas associaria à esse som o mesmo estado mental que o falante de português associa com “cão” (as afeções da alma são idênticas, diz Aristóteles), pela sua vez os estados mentais dos dois falantes referem-se ao mesmo animal. Assim, a teoria aristotélica explica o fato muito conhecido de que nós podemos traduzir uma língua em outra língua. Um dicionário português-inglês é possível, porque quando o falante de português diz “cão” associa o mesmo estado mental que o falante de inglês associa com “dog”. A tradução entre línguas diferentes seria assim possível, porque supomos que a humanidade, têm um conjunto de idéias e representações comuns.

Mas Aristóteles também afirmou que o lugar da verdade e da falsidade é o enunciado:

E tal como na alma tanto há um conceito independente do verdadeiro e do falso, como um conceito a que ne-

cessariamente pertence um ou outro, o mesmo se diz da palavra, pois é na composição e na divisão que o verdadeiro e o falso consistem. Os nomes e os verbos em si mesmos são semelhantes à noção que não é, nem composição, nem divisão, como homem, branco, quando nada lhes juntamos, não sendo nem verdadeiros, nem falsos (*De Interpretatione* I 16^a 10-20).

O lugar da divisão e da composição é o enunciado. No enunciado “Sócrates é grego”, compomos os nomes “Sócrates” e “grego”. O enunciado é verdadeiro porque declaramos composto o que na realidade está composto. No enunciado “Sócrates não é músico” dividimos, isto é, separamos os nomes “Sócrates” e “músico”. O enunciado é verdadeiro porque separamos o que na realidade está separado. Mas “Aristóteles é cristão” é falso porque declaramos unido o que na realidade está separado. Um enunciado, segundo Aristóteles expressa ou uma composição de nomes ou uma divisão de nomes. Se o enunciado declara unido o que na realidade está unido, o enunciado é verdadeiro; se declara unido o que na realidade está separado o enunciado é falso; se declara separado o que na realidade está unido o enunciado é falso e finalmente se declara separado o que na realidade está separado, o enunciado é verdadeiro.

Esta concepção aristotélica de que o enunciado consiste de uma composição ou uma separação de nomes está presente em Kant, na sua consideração dos juízos como sínteses de conceitos. Por expressar uma composição ou uma divisão os enunciados diferem dos nomes que não são nem composição nem divisão. Assim segundo essa tese aristotélica existiria uma diferencia fundamental entre enunciados e nomes. Os nomes sozinhos não são verdadeiros nem falsos. Só quando temos composição ou divisão de nomes podemos falar de verdade ou falsidade.

Foi Frege o primeiro a se questionar esta separação entre nomes e enunciados. No seu artigo ‘Sobre Sentido e Referência’ Frege considera aos enunciados como nomes, mas não como nomes de objetos físicos, mas nomes de duas entidades ideais: a verdade e a falsidade. Os enunciados verdadeiros nomeariam a verdade e os enunciados falsos nomeariam a falsidade. Por outro lado já temos visto que para Frege o e-

Jorge Alberto Molina

nunciado não consistiria num encadeamento de nomes. É verdade que para Frege um enunciado é uma estrutura complexa: ele resulta da aplicação de uma função ao nome de um objeto. Por exemplo consideremos o enunciado “Sócrates é filósofo”. Ele é um nome da verdade. Ele resulta de da aplicação da função “ser filósofo” ao nome “Sócrates”. Mas segundo Frege nós não temos aqui um encadeamento de nomes de objetos. “Filósofo” não é um nome de objeto, mas uma expressão funcional.

Assim Frege deu o passo decisivo para abandonar a concepção dos termos gerais como nomes, já seja como nomes de estados mentais, já seja como nomes de entidades abstratas. Por um lado ele distinguiu entre nomear e significar. Duas expressões podem ter diferente significado como “o manco de Lepanto” e “o autor de Dom Quixote” e ser elas nomes do mesmo objeto. Mas também uma expressão pode ser significativa como o conceito “filósofo” sem ser ela o nome de um objeto determinado. Frege distinguiu entre as palavras que possuem função referencial como os nomes próprios e as palavras que possuem função predicativa como os termos gerais. O que nomeiam os termos gerais?. Nada, segundo Frege. Os termos gerais expressam conceitos e os conceitos não devem ser usados como nomes, mas como predicados.

Bibliografia

- ARISTOTELES. *Organon*. (tradução de Pinharanda Gomes). Lisboa: Guimarães Editores, 1985. V.1 e 2
- _____. *Sobre la Interpretación*. In: *Tratados de Lógica* (tradução de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1988. V.2.
- _____. *Categorías*. In: *Tratados de Lógica*. (tradução de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1982.
- _____. *Organon. Catégories I, De l'Interprétation II* (tradução de J.Tricot). Paris: Vrin, 1984.
- BERKELEY, G. *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento Humano*. (tradução de Antônio Sérgio). In: *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril, 1973
- _____. *A Treatise Concerning the Principles of Human Understanding*. In: *The Empiricists*. New York: Dolphin Books, Doubleday & Company, Inc, Garden City, s/d.
- FREGE, G. *Sobre Sentido e Referência, Função e Conceito e Sobre Conceito e Objeto*. In: *Lógica e Filosofia da Linguagem* (seleção, introdução, tradução e notas de Paulo Alcoforado). São Paulo: Cultrix, 1986.
- _____. *Translations from the Philosophical Writings of Gotlob Frege*. Oxford: Ed P.Geach y M.Black, 1952.
- LOCKE, J. *Ensaio acerca do Entendimento Humano* (tradução de Anoar Aiex). In: *Coleção Os Pensadores*. 3ª ed. São Paulo: Abril, 1983.
- _____. *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press, 1967.
- PLATÃO. *Sofista*. (tradução castelhana de Néstor Luis Cordero). In: Platão, Diálogos V. Madri: Gredos, 1988.
- _____. *Crátilo* (tradução de Carlos Alberto Nunes). In: Platão, Diálogos IX, Belém: Universidade Federal do Pará, Coleção Amazônica, 1973.

O PARADOXO DO MAL MORAL EM KANT

Joãosinho Beckenkamp
Universidade Federal de Pelotas

Há uma série de fenômenos associados ao comportamento humano, tais como culpa, arrependimento, responsabilidade pelo erro, que a opinião corrente tem como óbvios e não problemáticos. O esforço de descrever estes fenômenos em termos da racionalidade implícita acaba logo descobrindo o caráter problemático dos mesmos.

Como a opinião comum trata dos fenômenos de imputação do mal moral, pode-se detalhar realçando alguns aspectos morais de um caso que foi notícia há algum tempo, o caso de um certo pai carioca que, incomodado com os berros do filho doente, simplesmente jogou a criança pela janela! Resultado: indignação pública generalizada. Pois para a opinião comum é óbvio que o pai era responsável pela criança, que a deveria ter levado eventualmente ao médico, que deveria ter feito todo sacrifício possível pelo bem de seu filho. Seu estado psicológico, suas paixões (futebol, carnaval, cachaça, etc.) ou mesmo seu desânimo não contam neste processo, e a opinião geral execraria igualmente o psicólogo que viesse a público para explicar o comportamento deste pai. Pais irresponsáveis, no entanto, há muitos e é preciso acrescentar a inexistência de culpa, que se expressa de forma cabal no gesto desprezivo de jogar a criança pela janela, para que a opinião finalmente veja caracterizado o monstro moral. Para a opinião, portanto, a responsabilidade, o mal e a culpa morais são fenômenos transparentes em sua obviedade.

A filosofia, que, ao tentar pensar estes fenômenos, tem como resultado descobrir seu caráter problemático e a dificuldade de lhes dar uma descrição consistente com a racionalidade, choca-se, por conseguinte, com a opinião comum, tornando-se paradoxal. Neste estudo, quer-se tematizar a dificuldade de pensar em termos racionais a noção de mal moral, que está por trás dos fenômenos acima mencionados. Uma vez que imputação, culpa e arrependimento morais só fazem sentido se

for possível algo assim como uma ação moralmente má, sua racionalidade depende de uma apreensão racional da noção de mal moral; caso contrário, tudo isto não passará de idiosincrasias e curiosidades a serem explicadas pelo psicólogo. Dizer que é difícil pensar o mal moral vai contra os óbvios da opinião e a exposição desta dificuldade será a exposição de um paradoxo, o paradoxo do mal moral.

Esta exposição será feita em três etapas. Primeiro, apresentando de forma mais gel o que Donald Davidson chama de “paradoxo da irracionalidade”¹, em que se abordará a dificuldade em geral de pensar o irracional. Depois, entrando na filosofia moral de Kant, delimitar-se-á o terreno sobre o qual será possível um discurso controlado acerca da dificuldade de pensar o mal. Por fim, estudar-se-á o tratamento dado por Kant ao paradoxo do mal moral em seu escrito sobre a religião nos limites da simples razão.

1. O paradoxo da irracionalidade

O mal moral é um modo do irracional e em sua descrição racional o pensamento se defronta com o mesmo tipo de dificuldade que encontra na descrição do irracional em geral. D. Davidson, num artigo voltado para interlocutores freudianos, teve a ousadia de romper com o óbvio da opinião, para a qual é tão fácil falar do irracional quanto do racional: “A idéia de uma ação, crença, intenção, inferência ou emoção irracional é paradoxal. Pois o irracional não é meramente o não-racional, que se encontra fora do âmbito do racional; irracionalidade é um fracasso dentro da casa da razão”². A descrição de ações como não-rationais é, aliás, muito freqüente e serve, na verdade, como uma desculpa. O homem que mata em estado de total embriaguez poderá alegar que não estava no uso de sua razão quando cometeu o ato; sua eventual condenação se dará, no entanto, por lhe ser imputável o próprio ato de beber e a previsão de suas possíveis conseqüências. Num processo penal, a comprovação psicológica da não-racionalidade total da ação leva o acusado da punição penal para o tratamento

¹ Cf. DAVIDSON, D. Paradoxes of Irrationality, p. 289.

² Idem, p. 289.

psiquiátrico, por não lhe poder ser imputada a ação cometida. Na comutação de registro entre o racional e o não-racional perde-se, portanto, a possibilidade da imputação, da culpa e da reparação, que depende deste intermediário que é o irracional.

Trata-se naturalmente da racionalidade da atribuição de culpa e da exigência de reparação. Pois tanto em fórum externo quanto em fórum interno é possível culpar e castigar sem se preocupar com a racionalidade destes atos. Em tempos mais dracônicos, não se perguntava muito sobre a motivação subjetiva do acusado; bastava que sua ação fosse considerada irracional na perspectiva dos acusadores para que culpa e pena estivessem justificados³. A mesma falta de fundamento racional pode-se encontrar, para aquém das relações jurídicas, também no fórum interno da consciência moral, em que o sentimento de culpa e a autopunição são fenômenos tão universais quanto a própria consciência moral.

O cristianismo, aliás, nutriu-se em boa parte da exploração destes fenômenos, mantidos na obscuridade de um dever-ser benquisto por um deus transcendente. O pensamento moderno, pelo contrário, no intuito de submeter todos os fenômenos à luz da razão, tinha de chegar a um fundamento racional também dos fenômenos de culpa, imputação e reparação, confrontando-se com o problema da descrição do mal como possível no âmbito de uma racionalidade interna. Neste âmbito precisamente o pensamento se depara com o paradoxo da irracionalidade: “O tipo de irracionalidade que coloca problemas conceituais não é o fracasso de um outro em acreditar ou sentir ou fazer o que nós consideramos razoável, mas antes o fracasso no interior de uma só pessoa em estabelecer coerência ou consistência no padrão de crenças, atitudes, emoções, intenções e ações”⁴. O problema conceitual que se coloca com a irracionalidade pode ser formulado assim: como é possível algo irracional no âmbito de uma racionalidade interna? Este problema foi suficientemente elucidado por D. Davidson, seguindo alguns passos essenciais.

³ A respeito das transformações históricas no tratamento da culpa e da punição, é sempre proveitoso consultar *Surveiller et punir*, de M. Foucault.

⁴ DAVIDSON, D. Paradoxes of Irrationality, p. 290.

Primeiro, é preciso dar conta da possibilidade de um conflito interno e no âmbito da própria razão, o que para Davidson, falando uma linguagem psicológica, só é possível admitindo “que a mente pode ser cindida”⁵. A cisão da mente torna concebível o conflito interior: “O que era uma vez uma só mente é transformado num campo de batalha, onde forças opostas lutam e enganam umas às outras, ocultam informação, inventam estratégias”⁶. Mas para pensar a irracionalidade não basta conceber forças opostas atuando numa só mente, com estratégias e, portanto, racionalidades próprias, sendo necessário ainda conceber níveis distintos de racionalidade: “Para constituir uma estrutura do tipo requerido, uma parte da mente tem de mostrar um grau mais amplo de consistência ou racionalidade do que é atribuído ao todo”⁷. Ou seja, a cisão deve ser concebida no âmbito da própria racionalidade e não só como um conflito entre o racional e o resto da mente, pois neste caso seria inevitável ainda a simples comutação entre o racional e o não-racional⁸.

Admitindo-se a cisão interna do âmbito da própria racionalidade pode-se, então, fazer frente ao problema da irracionalidade, ou seja, de um irracional como uma diferenciação da própria razão. O procedimento de Davidson neste sentido não vem aqui ao caso⁹, pois passar-se-á em seguida ao modelo desenvolvido por Kant para formular e apresentar uma solução do problema do irracional, num contexto especificamente moral; mas pode-se ainda formular claramente, com a conceitualização de Davidson, o paradoxo da irracionalidade, que, sob a forma do mal moral, será encontrado no texto de Kant sobre a religião: “O subjacente paradoxo da irracionalidade, do qual nenhuma teoria pode escapar inteiramente, é este: se nós a

⁵ Idem, p. 291.

⁶ Idem, p. 291.

⁷ Idem, p. 300.

⁸ Nisto reside, aliás, a insuficiência da concepção do irracional como resultado da ‘akrasia’, introduzida por Platão e desenvolvida por Aristóteles. Como bem observa Davidson: “atos akráticos não são intencionais e assim não são neles mesmos ações pelas quais o agente pode ser tido como responsável.” (*op. cit.*, p. 295)

⁹ O artigo de Davidson só esboça o problema conceitual da irracionalidade, encontrando-se seu tratamento em detalhe em DAVIDSON, D. *Essays on Actions and Events*. London: Oxford UP, 1980.

explicamos bem demais, nós a transformamos numa forma oculta de racionalidade; mas se nós atribuimos incoerência depressa demais, nós meramente comprometemos nossa capacidade de diagnosticar irracionalidade ao apagar o fundo de racionalidade necessária para justificar de todo qualquer diagnóstico¹⁰. Por um lado, a racionalidade envolvida deve ser suficientemente “irracional” para não se estatuir como uma racionalidade alternativa; por outro lado, deve ser mantido um núcleo de racionalidade no próprio irracional, para que não se caia inteiramente fora da esfera da racionalidade, o que deixaria qualquer diagnóstico de irracionalidade sem fundamento racional.

2. Alguns pressupostos para pensar o mal com Kant

Procurei mostrar em outro lugar¹¹ que a filosofia moral de Kant dá conta do aspecto formal da possibilidade do mal moral. Seja permitido retomar aqui brevemente os resultados deste trabalho, a partir dos quais será possível então indagar da possibilidade do mal moral em seu aspectos moral.

A leitura da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e da *Crítica da Razão Prática* pode dar a impressão de que Kant não tem em mente dar uma resposta ao problema do agir não-moral, porque parte inicialmente da análise do que seria uma vontade irrestritamente boa, passando só mais adiante à caracterização de uma vontade especificamente humana, uma vontade que não é incondicionalmente boa e na qual a força de determinação para o bem pode se misturar a outras fontes de determinação.

Para desfazer esta impressão basta seguir o caminho inverso e partir da vontade humana sempre já determinada pelas inclinações naturais, procurando chegar a estabelecer a possibilidade de uma vontade boa no homem.

A dúplici fonte de determinação de uma vontade humana manifesta-se, segundo a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, na consciência do dever, em que a vontade de

¹⁰ DAVIDSON, D. Paradoxes of Irrationality, p. 303.

¹¹ Cf. Kant e o Problema do Mal na Filosofia Moral. In: *Dissertatio 4* (1996), pp. 111-133.

seguir a lei moral entra em conflito com a vontade de se deixar levar pelas inclinações naturais. Uma vontade incondicionalmente boa não poderia experimentar um tal conflito, pois não teria a tendência a ceder a outras instâncias de determinação que não a da lei moral ou da vontade do bem. Quando algo se apresenta como um dever, “a vontade se encontra dividida entre seu princípio a priori, que é formal, e seus impulsos a posteriori, que são materiais, como se estivesse numa encruzilhada” (*GMS*, BA14; AA IV, 400).

Em seu agir, o sujeito da vontade pode estar se determinando pelo princípio formal da vontade em geral, quer dizer, agindo por dever, ou ele pode se determinar pelas inclinações naturais, deixando de se determinar pelo princípio formal da vontade. Ora, para Kant é precisamente este princípio formal da vontade em geral, na medida em que é determinante da vontade individual, que “constitui este bem tão excelente que nós chamamos moral, o qual se encontra já na própria pessoa que age de acordo com ele, não se devendo esperá-lo apenas do efeito.” (*GMS*, BA16; AA IV, 401) Na perspectiva de uma investigação acerca do mal moral, pode-se concluir duas coisas:

- a. quando o princípio formal não é o fundamento da determinação da vontade, então a vontade não pode ser dita moralmente boa, apesar de reconhecer este princípio formal como a lei moral à qual ela mesma está submetida;
- b. nossa vontade é moralmente boa, quando o princípio formal da vontade em geral é fundamento da determinação de sua causalidade.

Uma vontade que pode ser determinada por outra coisa que não o princípio formal, quer dizer, que pode ser determinada pelos impulsos naturais em detrimento do princípio formal, não é uma vontade incondicionalmente boa, pois sendo o bem moral definido em função do princípio formal da vontade e podendo esta vontade deixar de se determinar por este princípio, ela pode não ser boa, isto é, ela é condicionalmente boa. Para uma vontade deste tipo, a submissão à lei moral tem um caráter coercitivo, manifestando-se como obrigação moral ou dever: “A dependência de uma vontade não in-

condicionalmente boa do princípio da autonomia (a coação moral) é *obrigação*. A necessidade objetiva de uma ação por obrigação é *dever*.” (GMS, BA86; AA IV, 439) Se o conceito de dever é central na filosofia moral kantiana, então a possibilidade de uma vontade que não seja boa deve ser estabelecida no centro mesmo desta filosofia e não em alguma derivação secundária.

A investigação acerca da possibilidade de um agir não-moral leva, por conseguinte, à análise do que Kant tem a dizer sobre uma vontade que não seja incondicionalmente boa, mas que ainda assim possa ser definida em termos de moralidade, o que significa analisar a dependência de uma tal vontade do princípio da moralidade, partindo, pois, do conceito de obrigação moral.

Uma vontade não incondicionalmente boa é aquela em que a razão, da qual afinal parte o princípio formal da moralidade, não é o único fundamento de determinação, podendo as ações por ela executadas ir contra a determinação racional. A lei da razão é tão necessária e objetiva quanto a própria razão, mas a determinação da vontade de acordo com esta lei é contingente e subjetiva, quer dizer, dependente das condições subjetivas a partir das quais a vontade se determina: “Mas se a razão não determina por si só suficientemente a vontade, está esta ainda submetida a condições subjetivas (determinadas pulsões) que nem sempre estão de acordo com as objetivas; numa palavra, se a vontade não está *em si* inteiramente de acordo com a razão (como é de fato nos homens), então as ações, objetivamente conhecidas como necessárias, são subjetivamente contingentes, e a determinação de uma tal vontade de acordo com leis objetivas é obrigação” (GMS, BA37; AA IV, 412-413). Na medida em que a vontade tem a tendência a ceder às inclinações naturais, ela deve poder ser obrigada pela razão a se determinar para a ação de acordo com a lei moral. No caso da vontade humana, portanto, o problemático não é propriamente entender como ela é capaz de agir indiferente ou contrário á lei moral, mas explicar como ela pode se determinar puramente pela representação da lei da razão, ou seja, como ela pode agir moralmente bem.

A obrigação ou coação moral decorrente da lei da razão prática não implica, por conseguinte, que a ação que dela

deriva siga necessariamente. Com o conflito entre as inclinações sensíveis e a obrigação decorrente da lei moral, as determinações da vontade assumem um caráter de contingência iniludível, não decorrendo necessariamente nem dos impulsos naturais nem do princípio formal da vontade. A necessidade prática da determinação da vontade para a ação conforme à lei moral apresenta-se então como obrigação moral, expressando-se na forma de um mandamento da razão: “A representação de um princípio objetivo, na medida em que é obrigatório para uma vontade, chama-se mandamento (da razão) e a fórmula do mandamento se chama *imperativo*.” (GMS, BA37; AA IV, 413) Precisamente por não ser a única fonte de determinação da vontade, a razão se apresenta à mesma na fórmula de um imperativo, que lhe diz o que deve universalmente ser feito, não importando os arrazoados derivados das inclinações naturais.

Não faria sentido apresentar a necessidade prática da determinação para o bem como dever, obrigação moral ou imperativo da razão, se a vontade só pudesse ser determinada para o bem, isto é, a partir do princípio formal ou da lei moral, pois neste caso não haveria a necessidade de uma ordem da razão ou de um mandamento, submetendo-se a vontade por sua própria natureza à lei universal. A possibilidade de um imperativo pressupõe, portanto, a possibilidade de uma oposição à lei moral, não sendo mesmo correto atribuir à vontade incondicionalmente boa a submissão a um imperativo: “Por isto não existem imperativos para a vontade *divina* e geralmente para uma vontade *santa*.” (GMS, BA39; AA IV, 414) Não que a vontade incondicionalmente boa não se determine para a ação de acordo com a representação da lei da razão, mas ela o faz sem possíveis restrições, seguindo necessariamente o princípio formal representado. A própria noção de imperativo, tão fundamental na filosofia moral kantiana, implica a possibilidade da determinação da vontade de acordo com máximas contrárias ao princípio formal da razão prática. O imperativo formula a lei moral para uma vontade que nem sempre se determina para o bem, ou seja, que não se determina necessariamente para uma ação só porque ela é boa, mas que pode se determinar para uma ação não ordenada pela lei, “em parte, porque o sujeito nem sempre sabe que ela é boa, em

parte, porque, mesmo que o soubesse, a máxima do mesmo ainda assim poderia ser contrária aos princípios objetivos de uma razão prática.” (GMS, BA40; AA IV, 414) A possibilidade de o sujeito se determinar de acordo com uma máxima contrária ao princípio da razão prática não é, aliás, nem um pouco casual, mas tem sua raiz na própria natureza do mesmo, como sujeito de impulsos sensíveis, desejos, paixões ou inclinações naturais, que o compelem continuamente a perseguir objetivos contingentes e em princípio indiferentes ao princípio da universalidade.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, no entanto, o interesse não está voltado para a análise de ações, mas para as relações estruturais no âmbito da filosofia moral. A tarefa que nela cumpria levar a cabo consistia em investigar, partindo do caso da vontade humana, como deve ser uma lei e a correspondente vontade, para que seja possível algo assim como moralidade e responsabilidade moral. A investigação culminará, assim, com a afirmação condicional de que, se existirem homens moralmente responsáveis, então vale para eles a lei moral como um imperativo categórico. Sendo assim, a possibilidade de máximas e ações más se coloca na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* apenas de uma forma problemática, como aliás o próprio imperativo categórico: se os homens estão subordinados ao imperativo categórico, então eles devem poder em princípio se determinar de acordo com máximas contrárias a este imperativo, determinando-se a ações não-morais ou más. No âmbito desta análise estrutural das noções básicas da filosofia moral, Kant ainda não é forçado a afirmar a possibilidade de máximas e ações más, pois poderia muito bem se dar que no caso dos seres humanos fosse inteiramente impossível uma responsabilidade moral, sendo todas as pretensões dos moralistas neste sentido meras ilusões, a serem desfeitas pela reflexão filosófica.

O passo no sentido da afirmação da moralidade nos seres humanos, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* apenas insinuado em sua parte final, é dado na *Crítica da razão prática*, sendo o imperativo categórico apresentado como um fato da vontade humana: “Pode-se chamar a consciência desta lei fundamental um fato da razão, ... porque ela se nos impõe por si mesma como proposição sintética a priori, que

não se baseia em nenhuma intuição, seja pura seja empírica” (*KpV*, A56). A passagem da mera possibilidade lógica para a afirmação da realidade de todos estes momentos estruturais presentes na filosofia moral kantiana tem seu fundamento, por conseguinte, num fato da consciência, o de que nela a razão prática efetivamente se impõe como imperativo categórico da racionalidade e universalidade.

Os argumentos aduzidos por Kant para confirmar sua tese podem não ser dos mais convincentes, mas expressam plenamente sua concepção de uma intervenção coercitiva da razão na vontade humana: “O fato acima mencionado é inegável. Basta analisar o juízo que os homens proferem sobre a legalidade de suas ações para sempre descobrir que, não importa o que interponha a inclinação, sua razão ainda assim, incorruptível e forçada por si mesma, compara a máxima da vontade em uma ação com a vontade pura, isto é, consigo mesma, na medida em que se considera a si mesma como prática a priori.” (*KpV*, A56)

Afirmando o imperativo categórico como um fato, isto é, apresentando-o como realmente atuante na vontade humana, a *Crítica da Razão Prática* tira do reino da possibilidade lógica também as demais determinações decorrentes do imperativo categórico. Assim, Kant afirma implicitamente a possibilidade de a vontade humana se determinar de acordo com máximas más e para ações não-morais ou más, pois só a possibilidade da oposição da vontade à lei moral dá sentido à noção de imperativo categórico, quer dizer, só enquanto a vontade pode e mesmo tende a se determinar de acordo com máximas contrárias ao princípio da universalidade, ela pode e tem a necessidade de ser subordinada à lei moral pela via obrigante do imperativo categórico.

3. Kant e o paradoxo do mal moral

A análise da essência ou da possibilidade interna do agir moral ou imoral não esgota os problemas que o pensamento enfrenta no domínio prático. No que diz respeito ao moral ou à determinação da vontade pela lei da razão pura, quer-se saber ainda se uma tal legislação é efetiva, ou seja, se aquilo que se estabeleceu em sua possibilidade interna efeti-

vamente vigora; pois da possibilidade não segue a existência, diziam os escolásticos.

A efetividade da moralidade é conhecida na consciência da lei moral como um imperativo da razão. Só porque se tem, no sentimento do respeito pela lei, a consciência de que ela de fato vigora, pode-se afirmar que a moralidade não é uma quimera ou uma mera possibilidade. A efetividade da lei moral apresenta-se, pois, como um fato da razão pura no domínio prático: assim a doutrina definitiva da *Crítica da Razão Prática*.

No escrito sobre a religião, Kant retoma a doutrina da efetividade da razão pura na lei moral, expondo-a como uma “disposição natural originária para o bem” (*Religion*, A13/B15; AA VIII, 26), ao lado das disposições para a animalidade e para a humanidade. Esta disposição natural (*Anlage*) para a personalidade moral é “a receptividade do respeito pela lei moral, *como um móbil por si suficiente do arbitrio*.” (*Religion*, A16/B18; AA VIII, 27) No sentimento do respeito pela lei moral, dá-se uma efetividade da razão pura, que assim se mostra como uma disposição natural originária ao lado da animalidade e da humanidade. Para a descrição kantiana do paradoxo da irracionalidade ou, especificamente, do mal moral, é importante observar que estas duas últimas disposições, do amor próprio tanto físico quanto social, não se encontram por natureza em conflito com a racionalidade pura da lei moral: “Todas estas disposições naturais no homem não apenas são *boas* (de forma negativa: elas não se opõem à lei moral), mas são ainda disposições *para o bem* (elas fomentam o seguimento da mesma).” (*Religion*, A17/B19; AA VIII, 28). Afinal, para retomar a terminologia de Davidson, a racionalidade pura da lei moral se caracteriza, em relação à racionalidade que se realiza nas disposições para a animalidade e humanidade, por um “grau mais amplo de consistência”, o que poderia em princípio integrar graus inferiores de consistência ou racionalidade. Ou seja: com a introdução da lei moral como exigindo efetivamente um grau supremo de consistência ou racionalidade, portanto como um móbil efetivo (no sentimento do respeito pela lei moral), é de esperar a integração de todos os móveis da vontade em vista do fim supremo do bem moral; o que significaria a hegemonia absoluta do princípio do bem.

Por que então falar do mal moral, depois de ter sido mostrado que o princípio do bem vigora intocável no fato da consciência da lei moral? Por que o próprio mal moral constitui um fato da experiência prática: “Mas que uma tal propensão corrupta deva ser enraizada no homem, disto podemos poupar-nos a demonstração formal, diante do sem-número de exemplos gritantes que a experiência põe ante nossos olhos *nos atos dos homens*.” (*Religion*, A25/B27-28; AA VIII, 32-33) Que exista algo assim como a maldade moral, isto é um fato da experiência comum dos homens. Dada sua existência, pergunta-se agora por sua essência e não só como possibilidade interna formal, como na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e na *Crítica da Razão Prática*, mas como possibilidade interna material ou no nexo da efetividade dos móveis da vontade. Diante da obviedade do mal na experiência dos homens, a pergunta pela possibilidade objetiva do mal moral e a dificuldade de dar uma resposta adequada (racional) à mesma aparecem como um paradoxo de filósofo, o paradoxo do mal moral.

A passagem do nível da possibilidade formal para o da possibilidade objetiva do mal moral é feita com a introdução do conceito de oposição real no domínio prático em questão. Já em 1763 Kant tratava o par virtude/vício como exemplos de uma oposição real e não meramente lógica: “Os conceitos da oposição real têm também sua útil aplicação na filosofia prática. *Vício (demeritum)* não é apenas uma negação, mas uma *virtude negativa (meritum negativum)*; pois vício só pode se dar, na medida em que há em um ser uma lei interna contra a qual se age.” (*Versuch den Begriff der Negativen Grössen in die Weltweisheit Einzuführen*, AA II, 182)

Agora, no escrito sobre a religião, o conceito de oposição real vai permitir a descrição adequada do paradoxo do mal moral. O oposto lógico do bem é o não-bem, que pode ser simplesmente a ausência do bem e um estado neutro ou ainda o mal: “Se o bem é = a, então seu oposto contraditório é o não-bem. Este é, entretanto, a consequência ou de uma simples falta de um fundamento do bem = 0 ou de um fundamento positivo de oposição ao mesmo = - a. No último caso, o não-bem pode ser chamado também o mal positivo.” (*Religion*, A9/B9 nota; AA VIII, 22) A opinião comum certamente conce-

be uma série de ações dos homens, senão sua maioria, como moralmente indiferentes: no mais das vezes o homem não estaria suficientemente envolvido para agir moralmente bem ou mal, sendo suas ações um certo intermediário neutro (= 0). Ora, Kant se opõe a esta atitude indiferentista, rejeitando o *adiaphoron morale* ou a ação moralmente indiferente, cujo status de ação seria dificilmente sustentável, uma vez que ela “seria uma ação resultante simplesmente de leis naturais, sem nenhuma relação, portanto, à lei moral como lei da liberdade” (*Religion*, B11 nota; AA VIII, 23). Uma tal ação seria antes um evento natural do que propriamente uma ação livre. Com relação a dor e prazer, conhece-se um estado intermediário neutro ou de indiferença, com ausência tanto de dor quanto de prazer, portanto uma indiferença = 0, uma espécie de apaziguamente temporário dos sentidos. Para que fosse concebível um estado de indiferença também no âmbito da moralidade, seria necessário que a lei moral não constituísse um móbil da vontade, valendo apenas como regra de julgamento moral: “Ora, se a lei moral não fosse em nós um móbil da vontade, então bem moral (concordância do arbítrio com a lei) seria = a, não-bem = 0, mas este seria apenas a consequência da falta de um móbil moral” (*Religion*, A10/B10; AA VIII, 23). Neste caso, poder-se-ia dizer apenas que uma ação está de acordo com a lei e, neste sentido, é boa ou então que ela é contrária à lei e, portanto, não-boa ou má. Bem e mal permaneceriam então numa relação externa, dizendo respeito mais à conformidade do que à obediência à lei moral. Tanto o bem quanto o mal moral, no sentido forte que Kant procura fundamentar, pressupõem a efetividade da lei moral como um móbil da vontade. Mas, introduzida nos móveis da vontade como um fator determinante, a lei moral acaba com a indiferença ou aquele = 0 em termos de moralidade. Pois sendo a lei moral um móbil positivo da vontade, a resistência a ela só pode vir de um outro móbil ou de um contra-móbil: “Mas agora [a lei moral] é em nós um móbil = a; por conseguinte, a falta de concordância do arbítrio com a mesma (= 0) só é possível como consequência de uma determinação realmente oposta do arbítrio, isto é, de uma *resistência* à mesma = - a, isto é, tão somente através de um arbítrio mau.” (*Religion*, A10/B10; AA VIII, 23) Sendo uma força positiva, a lei moral como móbil determinaria todos

os momentos da vontade de acordo com sua legalidade, quer dizer, para o bem. Se isto não é efetivamente o caso (como ensina a experiência comum dos homens), então deve existir um móbil determinante do arbítrio e que se opõe ou resiste à lei moral.

O pensamento deste móbil da vontade para o mal é paradoxal, pois para a opinião comum não há nada mais fácil do que dizer que a resistência à lei da razão vem de impulsos naturais. O pensamento conseqüente, contudo, logo compreenderá que o apelo puro e simples a impulsos naturais leva a uma comutação entre determinação pela lei da liberdade e determinação por leis naturais; como, no entanto, as leis da natureza não são boas nem más, toda determinação da vontade a partir das mesmas cairia fora do âmbito da moralidade, não se podendo dizer que as ações dela decorrentes são boas ou más. Ou seja, o móbil que resiste à efetividade da lei moral tem de ser livremente assumido pelo arbítrio, pois, em geral, “a liberdade do arbítrio é da natureza inteiramente peculiar de não poder ser determinado para uma ação por nenhum móbil, *a não ser na medida em que o homem o assumiu em sua máxima* (fez disto para si uma regra universal, de acordo com a qual ele quer se portar)” (*Religion*, A10/B12; AA VIII, 23-24). Ora, o homem só pode assumir livremente em seu arbítrio um impulso natural assumindo-o em sua máxima, quer dizer, incorporando-o num princípio racional, o que significa que todas as determinações do arbítrio livre e as ações delas decorrentes passam pelo momento da racionalidade, que tem seu princípio supremo na lei da razão pura. Não se nega evidentemente que impulsos naturais constituem móveis afetantes do arbítrio; mas eles só se tornam determinações do arbítrio livre, se forem assumidos em sua máxima, adquirindo um certo grau de racionalidade¹². No arbítrio livre, o móbil que resiste à efetividade da lei da razão pura foi assumido livremente num princípio também ele racional, se bem que não puro. A resistência do arbítrio livre à determinação pela lei moral indica,

¹² Procurei mostrar, em *Imperativos ou Razão e Felicidade em Kant* (1998), que o grau mínimo de racionalidade prática consiste precisamente na adoção de máximas, pelas quais se assume os impulsos naturais de acordo com regras da razão.

por conseguinte, uma cisão interna da própria razão, que a torna capaz de se opor a si mesma.

Por isto, Kant logo indicará o amor próprio ou o desejo de felicidade como sendo este móbil capaz de resistir à efetividade da lei moral: “Mas ele [o homem] se apega também, por força de sua disposição natural igualmente inocente, aos móveis da sensibilidade e as assume (de acordo com o princípio subjetivo do amor próprio) também em sua máxima. Mas se ele assumisse em sua máxima estes [móveis sensíveis], *como por si sós suficientes* para a determinação do arbítrio, sem se voltar para a lei moral (a qual ele tem, contudo, em si), então ele seria moralmente mau.” (*Religion*, A30/B33; AA VIII, 36) O princípio do amor próprio ou o imperativo da prudência é um princípio da razão, de acordo com o qual se introduz uma ordem racional no múltiplo dos apetites e inclinações. Nesta ordenação pragmática está presente, por conseguinte, a razão como faculdade dos princípios, e a inversão que dá origem ao mal moral é bem uma inversão de princípios da própria razão, subordinando-se o princípio da razão pura ou o princípio de máxima consistência ao princípio da razão empiricamente condicionada, com um grau de consistência inferior porque voltada para um múltiplo sensível a ser coordenado. Em termos gerais, é a ordem estabelecida entre o princípio da moralidade e o princípio da felicidade própria que define o bem ou o mal moral: se na máxima suprema adotada pelo arbítrio o princípio da felicidade é subordinado ao princípio da moralidade, então ele é bom; mas se na máxima o princípio da moralidade ficar subordinado ao princípio da felicidade, então ele é mau, mesmo que logre, num cálculo prudencial extraordinário, tornar todas as suas ações conformes à lei moral.

Uma vez que a razão pura se impõe no sentimento do respeito pela lei moral como um móbil do arbítrio, seria de esperar que no arbítrio livre se assumisse sempre a ordem da lei moral como máxima suprema, ou seja, a subordinação do princípio do amor próprio ao princípio da moralidade. Para que a ordem seja invertida, é preciso ocorrer um ato livre do arbítrio, cuja origem só pode se encontrar na própria razão, pois do contrário não seria um ato livre. Aqui a investigação acerca da origem do mal chega a seu limite, para Kant intransponível: “Mas a origem racional deste desacerto de nosso

arbitrio em vista do modo de assumir em suas máximas móbeis subordinados como superiores permanece para nós inescrutável” (*Religion*, A43/B46; AA VIII, 43). Este limite posto ao pensamento do mal pode muito bem ser considerado o limite da análise kantiana da essência do mal moral.

O que importa ressaltar é que esta análise procura dar conta da estrutura paradoxal do mal moral, descrita por Kant com toda clareza. Por um lado, o fundamento do mal moral não pode ser posto nos impulsos sensíveis, pois estes não são moralmente bons nem maus, uma vez que não decorrem de um ato livre do arbitrio, não podendo sequer ser imputadas as ações que deles decorrem. Para indicar um fundamento do mal moral, diz Kant, “a *sensibilidade* contém muito pouco”: “O fundamento deste mal não pode 1) ser posto, como se costuma normalmente fazer, *na sensibilidade* do homem e nas inclinações naturais dali oriundas” (*Religion*, A29/B31; AA VIII, 34). Se a sensibilidade é o fundamento da ação, então a ação cai fora do âmbito da racionalidade e, assim como sem esta não se pode diagnosticar irracionalidade, não se pode mais falar propriamente de uma ação moralmente má. Para dar conta da essência do mal moral, uma teoria do mal não pode admitir a simples comutação entre racionalidade e sensibilidade: a alternância pura e simples para o lado da sensibilidade apaga o horizonte dentro do qual faz sentido falar de bem ou mal moral. Por outro lado, o fundamento do mal moral não pode também ser posto numa racionalidade alternativa ou numa espécie de razão pura diabólica: “O fundamento deste mal também não pode 2) ser posto em *uma perversão* da razão moralmente legisladora, como se esta pudesse apagar em si o respeito da própria lei e negar a obrigação que dela decorre” (*Religion*, A28/B31-32; AA VIII, 35). Kant se defronta aqui com o horror do vazio de moralidade na própria razão pura, o que o leva a uma descrição emocionalmente carregada. Na linguagem neutra de Davidson, tratar-se-ia de “explicar bem demais” o mal moral, fundamentando-o numa racionalidade pura que, enquanto tal, encontra-se para além de bem e mal. Para Kant, no entanto, esta razão pura rebelde conteria demais, não porque apagaria a seu modo a distinção entre bem e mal, mas porque significaria a encarnação do diabo: “mas uma razão que liberasse da lei moral, como que uma

razão maligna (uma vontade pura e simplesmente má) contém, ao contrário, demais, porque com isto a própria oposição à lei seria elevada a móbil (pois sem qualquer móbil o arbítrio não pode ser determinado) e assim o sujeito seria transformado em um ser *diabólico*.” (*Religion*, A28-29/B32; AA VIII, 35)

Com estas considerações, Kant forneceu uma das mais claras descrições do paradoxo da irracionalidade ou, especificamente, do paradoxo do mal moral. Em sua tentativa de solucionar o mesmo, Kant acaba se valendo de uma concepção da racionalidade cindida em dois momentos, racionalidade pura e racionalidade empiricamente condicionada, capaz, portanto, de estabelecer uma oposição real entre dois princípios igualmente oriundos de sua força ordenadora. Deste modo, o pensamento do mal moral em Kant apresenta aqueles “traços que serão encontrados em qualquer teoria que se ponha a explicar a irracionalidade”¹³.

¹³ DAVIDSON, D. Paradoxes of Irrationality, p. 303.

Bibliografia

- BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago/London: Chicago UP, 1966.
- BECKENKAMP, J. Kant e o Problema do Mal na Filosofia Moral. in: *Dissertatio 4* (1996), pp. 111-133.
- _____. Imperativos ou Razão e Felicidade em Kant. in: *Dissertatio 7* (1998), pp. 23-56.
- BOHATEC, J. *Die Religionsphilosophie Kants in der "Religion innerhalb der Grenzen der Blossen Vernunft"*. Hamburg: Hoffmann und Campe, 1938.
- BITTNER, R. & CRAMER, K. *Materialien zu Kants Kritik der Praktischen Vernunft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975.
- DAVIDSON, D. Paradoxes of Irrationality. In: WOLLHEIM, R. & HOPKINS, J. *Philosophical Essays on Freud*. Cambridge: Cambridge UP, 1982. pp. 289-305.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Ed. da Academia Prussiana das Ciências. Berlin: W. de Gruyter, 1910ss.
- PATON, H. J. *The Categorical Imperative*. London: Hutschinson, 1953.
- STARK, W. Der Marburger Streit um das Verhältnis der Philosophie Kants zur Religion (1786-1793). In: *Kant-Studien 87* (1996), p. 89-117.

APONTAMENTOS SOBRE O ESTADO DE NATUREZA EM HOBBS E LOCKE

Aguinaldo Pavão
Universidade Estadual de Londrina

Embora Locke não se refira expressamente a Hobbes, parece claro que a sua crítica, no *Segundo Tratado*, à identificação entre estado de natureza e estado de guerra visa o autor do *Leviatã*. Neste artigo, eu procuro destacar algumas dificuldades da distinção entre estas noções no pensamento de Locke. Eu pretendo mostrar que Locke não tem êxito nesta distinção e que ela é insuficiente para refutar Hobbes. A minha estratégia de exposição consistirá inicialmente numa breve apresentação do estado de natureza e sua distinção do estado de guerra em Locke. Em seguida, me servirei de Hobbes para mostrar as dificuldades da tese lockeana. Neste ponto, eu farei, portanto, uma reconstrução do estado de natureza em Hobbes. Por fim, eu tratarei da frágil justificação do poder político em Locke (que decorre de sua concepção do estado de natureza). Também aqui pretendo mostrar que para refutar Hobbes é necessário mais munição do que aquela que dispõe Locke.

1. Estado de natureza em Locke

Para Locke, o estado de natureza é um estado de liberdade e de igualdade. De liberdade, pois neste estado, os homens são absolutamente livres, em nada dependendo da vontade alheia para agirem, para usarem seus bens e suas pessoas¹. De igualdade, pois o que aí determina todo o poder e toda a competência é a "reciprocidade" (*ST*, II, § 4).

Deve-se notar, contudo, que embora seja um estado de liberdade, não o é de "permissividade" (*ST*, II, § 6), uma vez que "o 'estado de natureza' é regido por um direito natural

¹ LOCKE, J.. *Segundo Tratado sobre o Governo Civil* - e outros escritos. Trad. de Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994, capítulo II, § 4. Doravante *ST*.

que se impõe a todos, e com respeito à razão, que é esse direito, toda a humanidade aprende que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve lesar o outro em sua vida, saúde, sua liberdade ou seus bens” (*ST*, II, § 6).

Assim, para Locke, não procede a identificação entre estado de natureza e estado de guerra, pois no estado de natureza os homens vivem “juntos segundo a razão, sem um superior comum na terra com autoridade para julgar entre eles”, ao passo que em um estado de guerra ocorre a “força ou uma intenção declarada de força, sob a pessoa de outro” sem que haja “um superior comum na terra para chamar por socorro” (*ST*, III, § 19) Quer dizer, no primeiro (estado de natureza), os homens vivem pacificamente em igualdade e liberdade. Eles mantêm aí relações de reciprocidade e a liberdade que possuem não significa “permissividade”, pois o direito de um é limite para a liberdade do outro (*ST*, II, § 4 a 6) Ora, no segundo (estado de guerra) há inimizade, maldade e destruição, violando-se, portanto, o preceito da razão que manda não lesar ninguém.

Não obstante o fato de ser o estado de natureza um estado pacífico, ele comporta alguns inconvenientes: No estado de natureza não há uma lei estabelecida que sirva de medida comum para a resolução de controvérsias (*ST*, IX, § 124). Carece também o estado de natureza de um juiz e de um poder que apoie e mantenha as sentenças (*ST*, IX, §§ 125 e 126). Tendo em vista tais defeitos, o estado de natureza deve ser abandonado. “As inconveniências a que estão expostos pelo exercício irregular e incerto do poder que cada homem possui de punir as transgressões dos outros faz com que eles busquem abrigo sob as leis estabelecidas do governo e tentem assim salvaguardar sua propriedade” (*ST*, IX, § 127).

2. As dificuldades do argumento de Locke

- (i) Leitura equivocada de Hobbes
- (ii) Frágil justificação do poder político. o ponto é: Por que abandonar o estado de natureza se ele é pacífico?

2.1. A interpretação equivocada de Locke do estado de natureza em Hobbes

Admitindo que seja Hobbes o alvo de Locke, convém apresentar o conceito de estado de natureza no autor do *Leviatã*.

A primeira coisa a ser registrada quanto ao estado de natureza é a igualdade. Os homens são iguais tanto em capacidade quanto em esperança de satisfação de seus desejos. Vale registrar que a igualdade de capacidade não significa que os homens sejam materialmente iguais em poder físico ou intelectual. Evidentemente que encontramos homens dotados, quanto às “faculdades do corpo”, de mais força que outros. Igualmente em relação às “faculdades do espírito”. Mas para Hobbes basta admitir a possibilidade da igualdade. “São iguais aqueles que *podem* efetuar, um contra o outro, coisas iguais. Ora, os que *podem* fazer coisas tão espantosas como matar, *podem* fazer coisas iguais entre si”². A fundamental igualdade de capacidade está, portanto, em cada homem poder matar outro homem. Não importa se se é fisicamente mais forte que outro homem; o mais fraco pode tranqüilamente compensar isso através, por exemplo, de secretas maquinações e alianças.

Mas os homens não são apenas iguais em capacidade, eles também o são na esperança de satisfação de seus objetivos. Para Hobbes, esse segundo tipo de igualdade deriva do primeiro³. Realmente, se os homens se consideram igualmente capazes, eles se julgarão também igualmente esperançosos quanto ao alcance de seus fins. Ora, dessas duas espécies de igualdade é impossível evitar um estado de conflito. Pois, resultando da igual capacidade uma igual expectativa, os homens que em muitos casos têm o mesmo desejo estarão em choque, porquanto nem sempre é possível compartilhar ou repartir o consumo do que se deseja. Assim, a impossibilidade do gozo con-

² HOBBS, T. *DC. Elementos Filosóficos a Respeito do Cidadão* (trad. de Ingenberg Soler). Petrópolis: 1993, I, 3, p. 52 - *italico meu*. Nas próximas citações apenas *DC*.

³ HOBBS, T. *Leviatã, ou, Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil* (trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva). São Paulo: Nova Cultural, 1988, XIII, p. 75. De agora em diante *L*.

junto de algo desejado ao mesmo tempo por dois homens leva um a querer a subjugação ou a destruição do outro.

Deve-se observar que, se os homens são iguais em capacidade e esperança, eles também têm de ser iguais em medo, em especial do medo de uma morte violenta em mãos alheias. A igualdade dos homens como agentes potenciais de uma morte violenta determina a igualdade de todos como vítimas potenciais de uma morte violenta. Ora, sendo a autoconservação um fim básico do ser humano, impõe-se a exigência de antecipação através da força e da astúcia. É mediante a força e a astúcia que se pode fazer frente a um estado em que a ameaça de morte violenta em mãos alheias está sempre presente.

Percebe-se, assim, que o homem é um ser que realmente vive com desconfiança. Mas ele também vive em competição com os outros. Além disso, ele deseja a glória. Ora, a competição, a desconfiança e a glória constituem as “três causas principais da discórdia”. O homem, ser competidor, quer o lucro e, para isso, quer tornar-se senhor das pessoas, quer “mulheres, filhos e rebanhos dos outros homens” (L., XIII, 75). Visando defender isso, ele não pode confiar no outro e, portanto, deve atacá-lo para obter segurança. Como ser desejante de glória, ele quer a reputação e, para isso, talvez seja decisivo uma simples palavra, um sorriso, uma opinião diferente, enfim qualquer sinalização de falta de apreço que atinja a si mesmo ou aos seus, (Poder-se-ia chamar tudo isso de “ninharias”, mas elas não seriam menos potentes para provocar o embate de seres tão carentes de reconhecimento).

Desta exposição sobre a “condição natural da humanidade” (*natural condition of mankind*) podemos concluir que os homens, quando vivem sem um poder comum que mantenha o respeito mútuo, encontram-se numa condição de guerra de todos contra todos. Convém lembrar que esta “guerra não consiste apenas na batalha, ou no ato de lutar, mas naquele lapso de tempo durante o qual a vontade de travar batalha é suficientemente conhecida” (L., XIII, 75).

Agora, admitindo um tal estado bélico, temos de reconhecer que a condição em que nele os homens vivem só pode ser miserável. De fato, com a inexistência de sociedade, com o incessante medo de morte violenta “a vida do homem é solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” (L., XIII, 76).

Ora, uma vez que o homem é um ser que procede por cálculos que têm em vista a sua autoconservação, o estado de natureza não lhe convém. É racional que se busque a paz, pois se os homens são naturalmente iguais, o estado de guerra não pode terminar pela vitória de um indivíduo isolado sobre o outro. Assim, a única alternativa que possibilita a garantia de segurança está simplesmente na negação do estado de guerra.

Percebe-se que a argumentação hobbesiana sublinha o horror que representa para os homens a perspectiva de morte violenta em mãos alheias. Esta perspectiva poderia não ser mais do que um horizonte de risco. Mas se fosse apenas isso, já seria muito. Vimos que o estado de natureza, como estado bélico, não precisa ser entendido como dizendo respeito a embates empíricos entre os homens.

Para se estar em guerra com um outro homem não se faz necessário usar a força contra ele ou declarar a intenção de usá-la como pensou Locke. É interessante em Hobbes a idéia de que a guerra se realiza, quer dizer, é efetiva, embora não deixe de ser uma guerra virtual. Guerra virtual que deriva do zelo extremado que os homens têm com a sua própria conservação. Ora, um tal esmero, o esmero supremo, não pode senão considerar indesejável a insegurança do estado de natureza.

Assim sendo, pode-se dizer que Locke não entendeu bem o que significa o estado de natureza em Hobbes⁴. O autor do *Leviatã* apenas ponderou que “sem um superior comum na terra” que garanta a paz, os homens viverão num estado de guerra. Este estado de guerra, Hobbes esclarece, não significa o conflito empírico, mas a disposição para tal enquanto não existe outra garantia de segurança, exceto a força e a astúcia que cada um pode empregar por conta própria em seu benefício. Quando Locke fala em “força, ou uma intenção declarada de força” para caracterizar o estado de guerra, ele não percebe o essencial que é a *insegurança* universalmente compartilhada pelos indivíduos em um estado sem leis positivas que limitem as suas liberdade (isto é, num estado de natureza). É a insegur-

⁴ Como se sabe a distinção de Locke entre estado de natureza e estado de guerra é tributária de sua visão positiva do homem. Todavia, não estou interessado aqui em comparar os aspectos antropológicos dos autores, mas tão-somente em destacar que a interpretação de Locke do estado de natureza em Hobbes não procede.

rança que os coloca em disposição para a guerra. Um homem se coloca em estado de guerra com o outro, porque ele julga que as razões que o deixam inseguro são as mesmas que qualquer outro pode ter para não confiar nele. Assim, a “disposição” para a guerra da qual fala Hobbes não significa uma “intenção declarada de força”. Não é preciso que alguém me dê a conhecer que usará de força para subjugar-me, basta que eu saiba o que sou capaz de fazer contra ele para supor o que ele é capaz de fazer contra mim. Isso me coloca em disposição para a guerra. Ora, a guerra de todos contra todos é isto: disposição de guerra. Poder-se-ia, portanto, conceber tal guerra sem uma gota de sangue derramada. Conquanto não seja empírica, uma guerra iminente é uma guerra efetiva.

2.2. A frágil justificação do poder político em Locke.

Norberto Bobbio em ‘O Modelo Jusnaturalista’, no capítulo dedicado ao estado de natureza, apresenta um argumento que pode ser útil para o meu propósito de questionar a distinção entre estado de natureza e estado de guerra sustentada por Locke. O autor italiano julga que a questão sobre se o estado de natureza é um estado de guerra ou de paz é, “em grande parte um questão irrelevante”⁵ e geradora de equívocos. A razão disso estaria em que a questão relevante “para explicar a origem da vida social⁶” é se o estado de natureza “é um estado positivo ou negativo”⁷. Pois, “se por estado pacífico, entende-se um estado bom enquanto contraponto ao estado de guerra considerado como mau, e o estado de natureza é um estado pacífico, o estado civil não teria jamais nascido, ou, pelo menos, deveria ser considerado não o estado da razão, mas como o estado da estultice humana”⁸.

A partir do argumento de Bobbio duas questões devem ser colocadas:

⁵ BOBBIO, N. O Modelo Jusnaturalista. In: BOBBIO, N. e BOVERO, M. *Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna*. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 52.

⁶ Seria melhor ele ter dito vida política ou ordem política, pois em Locke a sociabilidade política não é a única forma de sociabilidade.

⁷ Id., p. 54.

⁸ Id., p. 53.

(i) Será ou não irrelevante saber se o estado de natureza é ou não um estado de guerra?

(ii) É o estado de natureza pacífico, contraposto ao estado de natureza bélico, um recurso débil para derivar a necessidade do estado civil?

Ao meu ver, a resposta de Bobbio à primeira questão está equivocada. Porém julgo certa a resposta dele à segunda questão. Ou seja, não vejo por que seria irrelevante determinar se o estado de natureza é um estado de guerra. Pelo contrário, acredito que uma boa compreensão do estado de natureza como estado de guerra, tendo como base Hobbes, é fundamental para se perceber a necessidade do poder político. Basicamente por esta razão julgo que é de fato um recurso débil - e nisso concordo com Bobbio - o estado de natureza pacífico para a justificação do Estado. Tal debilidade, eu a atribuo a Locke que, já no primeiro parágrafo (§ 4) do capítulo sobre o estado de natureza, afirma que os homens aí estão limitados pelo direito natural, isto é, mantêm relações de reciprocidade (igualdade) e não abusam de suas liberdades (já que a liberdade não se confunde com permissividade). É interessante mencionar aqui a observação de Bertrand Russel na sua *História da Filosofia Ocidental*, segundo a qual se no estado de natureza, como quer Locke, os homens vivem juntos segundo a razão, então o estado de natureza não descreve a vida de selvagens, “mas a de uma comunidade imaginária de anarquistas virtuosos”⁹. Ora, aí esta a questão que me interessa. Os homens não teriam boas razões para saírem deste estado, portanto, o poder político se fundaria debilmente.

Nesse contexto, parece proceder a crítica de Otfried Höffe a Locke quanto à concepção deste de estado de natureza. Segundo Höffe, Locke, ao introduzir limites à liberdade interrompe “precocemente a abstração exigida para o estado de

⁹ RUSSEL, B. *História da Filosofia Ocidental*. Livro III (tradução de Breno Silveira). São Paulo: Cia. Editora nacional, 1967, 2ª. edição, p. 156.

natureza”¹⁰. Um estado de natureza aos moldes lockeanos deve ser propriamente chamado de um “*estado de natureza secundário*” pois ele envolve, não obstante a inexistência de uma instituição pública de coerção, algo como “uma comunidade jurídica pré-estatal”¹¹. Mas é apenas com um “*estado de natureza* sistematicamente *primário*”, o qual, como reconhece Höffe se encontra em Hobbes, que se pode com radicalidade colocar em questão o fundamento do poder político, pois neste tipo primário de estado de natureza não intervém nenhum nível de limitação social da liberdade (limitação que carece de fundamentos).

Mas tem um outro problema que merece referência. No *Segundo Tratado*, III, § 21, Locke afirma que “evitar o estado de guerra ... é uma das razões principais porque os homens abandonaram o estado de natureza e se reuniram em sociedade”. Ora, então poder-se-ia dizer que o estado de natureza de Locke é um estado de guerra potencial, diferentemente de Hobbes que seria um estado de guerra efetivo. Bobbio acredita nesta distinção. Todavia, ela não me parece boa. Como tentei mostrar o estado de guerra não implica conflito empírico, portanto essa distinção tem pouca importância. A propósito, Macpherson, baseado na citação acima do § 21 do *Segundo Tratado*, considera que a “a diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra hobbesiano desapareceu virtualmente”¹².

* * *

¹⁰ *Justiça Política* - Fundamentação de uma Filosofia Crítica do Direito e do Estado (trad. de Ernildo Stein). Petrópolis: Vozes, 1991, p. 242. Höffe também está se referindo a Nozick, porém retenho apenas o que toca a Locke.

¹¹ Id., p. 243.

¹² *A Teoria Política do Individualismo Possessivo - de Hobbes até Locke*. trad. de Nelson Dantas). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p. 252. Bem entendido, estou me reportando a Macpherson apenas reforçar a minha interpretação. Eu não estou convencido de sua tese segundo a qual a hesitação de Locke sobre o estado de natureza (ora pacífico, ora bélico) tenha brotado de uma concepção burguesa da sociedade. Ou seja, de uma sociedade “composta de duas classes diferenciadas pelos respectivos níveis de racionalidade - os que eram “laboriosos e racionais” e tinham propriedades, e os que não eram, que pelevavam realmente, mas apenas para viver não para acumular” (p. 254) - uns (muitos) fogem da lei da razão e outros não. aí estaria o ponto

Poder-se-ia objetar que a distinção lockeana entre estado de natureza e estado de guerra apresenta uma vantagem decisiva sobre Hobbes. A alegação consistiria em sustentar que a distinção que propõe Locke permite considerar como mais razoável, para os indivíduos submetidos ao jugo de um governo tirânico, a alternativa do estado de natureza, já que o governo tirânico se manteria em estado de guerra com eles (que dizer exorbitaria a confiança nele depositada pelos cidadãos). Entre um governo tirânico e o estado de natureza é preferível o estado de natureza, pois assim se evitariam dois males: o estado de guerra e a tirania - embora, propriamente, a tirania seja uma espécie do gênero estado de guerra.

Mas essa não me parece uma boa objeção. Deve-se notar que, a rigor, permanece o problema de saber se o estado de natureza distingue-se formalmente do estado de guerra. A objeção não responde a esse ponto. O que ela parece sugerir é uma distinção de grau no interior da noção de estado de guerra. Existiria um estado de guerra mais perverso que outro. A tirania representaria um estado de guerra mais indesejável que o estado de guerra do estado de natureza. Inclusive isso se pode depreender da seguinte passagem do *Segundo Tratado*: “O indivíduo exposto ao poder arbitrário de um único homem que tem cem mil sob suas ordens encontra-se em uma situação muito pior que aquele que exposto ao poder arbitrário de cem mil homens isolados: ninguém pode garantir que a vontade daquele que detém tal comando é melhor que aquela de outros homens, embora sua força seja cem mil vezes mais forte” (XI, § 137).

De fato, para Locke a tirania é muito mais nociva do que a ausência do poder político, bem ao contrário de Hobbes para o qual qualquer forma de poder político é preferível ao estado de natureza. Ora, Locke considera, conforme a citação acima, que no estado de natureza há (além da possibilidade de uma convivência pacífica) uma dispersão da força a ser mobilizada contra alguém. Mas é aí que está o problema. Se Locke admite que no estado de natureza eu estou exposto ao “poder arbitrário” dos outros homens, então o seu estado de natureza de fato não é tão pacífico como ele nos tinha dito. No início do *Segundo Tratado* os homens no estado de natureza tinham uma liberdade que não se constitua em permissividade. Mas

Aguinaldo Favão

agora eles tem um poder arbitrário para se mobilizarem uns contra os outros. Para Hobbes, isso é um estado de guerra e, portanto, é melhor estar diante de cem mil homens sob as ordens de um só, ainda que exercendo o poder tiranicamente, pois aí eu tenho a minha vida garantida, ao passo que no estado de natureza sou livre, mas sem qualquer segurança.

Embora pareça excessivamente esquemático uma alternativa extrema consistiria em: ou a *segurança* (Hobbes e os cem mil sob as ordens de um só) ou a *liberdade* (Locke e os cem mil isolados). Mas essa é ainda uma problemática hobbesiana¹³. Não existe um terceiro caminho, ou preferimos pagar o preço da segurança para estabilizarmos o nosso estar no mundo, ou estaremos expostos à total incerteza quanto ao futuro que caracteriza o estado de natureza.

¹³ Apenas destaco, aqui, por contraste, o que me parece ser a consequência da lógica argumentativa dos autores. Como se pode perceber, no presente contexto estou interessado menos numa crítica ao pensamento político de Hobbes do que no confronto entre duas formulações sobre o estado de natureza. Gostaria, no entanto, de assinalar que a dimensão dada por Hobbes à periculosidade de idéias dissidentes é excessiva. A democracia moderna tem se mostrado capaz de conviver com o embate de opiniões, o que deixa transparecer a possibilidade de soluções mais moderadas para o conflito político. Hoje parece mais consensual a idéia de que é possível determinar racionalmente que certos meios não são pertinentes para o fim da paz e que, portanto, dando razão a Locke, o poder político deve ter uma jurisdição limitada

NIETZSCHE/DESCARTES:
O *COGITO* EM QUESTÃO

Alberto M. Onate
Unioeste

O significado filosófico da tematização cartesiana do *cogito*, entendido como a proposição “eu penso, logo existo” que se desdobra em “sou uma coisa que pensa”, está diretamente vinculado ao contexto intra-sistemático que lhe dá sustentação. Primeiro princípio a manter-se incólume ao procedimento dubitativo universal e hiperbólico, funciona como dimensão possibilitadora para que se institua a *Mathesis Universalis* colimada por Descartes. Abstraída de seus conteúdos mentais, a consciência percebe-se em sua identidade e simplicidade, colocando-se como condição *sine qua non* de toda e qualquer representação. Para o pensador francês, a experiência do *cogito* atinge tal grau de evidência que nenhum filósofo atento e disposto a refazer por si o mesmo itinerário, seguindo rigorosamente a ordem das etapas propiciadoras de sua manifestação, pode negar-lhe uma aquiescência irrestrita. Sua afirmação enquanto primeira certeza firme e segura, garantida pela idéia do Deus perfeito e veraz, acarreta uma profunda mudança no estatuto atribuído à subjetividade, entendida como o eu pensante: este deixa de ser considerado apenas uma substância privilegiada em relação às demais e pólo passivo do conhecimento, para se tornar o critério básico que nos permite distinguir o verdadeiro do falso, a dimensão exemplar a partir da qual se pode construir a ciência, a idéia clara e distinta segundo a qual se pode conhecer as demais substâncias, identificando seus graus de realidade.

Ao investigarmos atentamente a postura iconoclasta nietzschiana em relação ao sujeito cartesiano detectamos que, mesmo expressa de maneira desproporcional, fragmentária e desprovida de longas cadeias argumentativas, ela se estrutura a partir de quatro direções básicas de ataque, trazendo em seu bojo importantes implicações filosóficas. As três primeiras adotam uma perspectiva intra-sistemática, problematizando o

sentido e as conseqüências das “certezas” cartesianas, ao passo que a quarta linha de abordagem pretende auscultar o pressuposto que mobilizou Descartes e os demais filósofos a construir seus sistemas a partir de métodos e princípios fundantes, legitimadores, tais como o *cogito*. O interesse maior de Nietzsche está em averiguar se o itinerário constitutivo do sujeito pensante estabelece uma ruptura efetiva com a tradição filosófica ou se, ao contrário, ele conduz ao extremo refinamento, sob a máscara de uma nova trama conceitual, o preconceito comum a todos os metafísicos de que somente o ser, o intransitório, o determinado, o uno tem o selo da verdade, limitando-se a inverter o *modus operandi* pelo qual este “saber” pode ser alcançado.

Um primeiro grupo de considerações nietzschianas acerca do *cogito* procura apresentá-lo apenas como um silogismo sem conteúdo real, que tem por premissa maior: “o que pensa, existe”, premissa menor: “eu penso” e conclusão: “logo existo”. Tal raciocínio silogístico, para ser válido, exigiria um conhecimento prévio do significado das noções pensar e existir, inexploradas e indemonstradas por Descartes, reduzindo a primeira verdade de seu edifício metafísico a uma crença, a uma tautologia, a um círculo vicioso: “algo é crido, logo algo é crido” (XI, 40 (23)). A imprecisão conceitual manifestada pelos verbos que formam as extremidades do enunciado cartesiano (*cogito* e *sum*), privá-lo-ia do estatuto de “certeza imediata” e o converteria num vulgar artigo de fé lógico alicerçado unicamente no termo de ligação (*ergo*). Esta lacuna silogística seria decorrente da vacuidade existencial, ou seja, da impossibilidade do *cogito* de lançar raízes em qualquer esfera de realidade, de existência objetiva, infirmando assim sua precedência na ordem das razões, abalando sua condição de modelo privilegiado segundo o qual se identificam as demais idéias claras e distintas e tornando a ciência nele fundada mero exercício de elucubração intelectual.

O alcance desta ponderação nietzschiana é restrito, limitando-se a retomar contestações formuladas por sábios e filósofos, em especial Pierre Gassendi, contemporâneos de Descartes. Nas *Objeções e Respostas* e nos *Princípios de Filosofia*, ele esclarece que pensamento e existência são naturezas simples comuns que não nos propiciam o conhecimento de

nenhuma coisa real, factual, e afirma que, ao contrário, o *cogito* é uma constatação, uma noção simples e primeira (mais fácil de conhecer) independente de qualquer afirmação relativa a uma natureza previamente determinada, não se subordinando a termos definitórios anteriores; é somente a partir da apreensão direta do *cogito* que principiamos a conhecer com maior clareza e distinção os significados particulares do que sejam “pensar” e “existir”. Entendendo que “os silogismos servem mais para explicar a outrem as coisas que já se sabem, ou mesmo para falar, sem julgamento, daquelas que se ignoram, do que para aprendê-las” (*Discurso do Método-2a. parte*), Descartes não poderia empregá-los como instrumentos privilegiados na fundação da ciência; quando muito, eles serviriam para expor verdades já descobertas ou deduzir conclusões subsidiárias a partir de verdades já estabelecidas.

A acepção mais íntima do *cogito* não está em significar um movimento lógico que vai de uma dimensão nocional a outra, ambas já conhecidas ou a serem descobertas, mas em estabelecer a relação necessária, indissolúvel, unilateral e unidirecional entre pensamento e ser, na qual a consciência, o eu se revela a si mesmo como indubitavelmente existente: “por mais que me engane (o gênio maligno), não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa” (*2a. Meditação*). O emprego da partícula de convergência “logo”¹ não constitui mero artifício silogístico: sua função é ressaltar a simultaneidade pontual entre as dimensões “pensar” e “ser”, transpondo assim resolutamente o limiar que as separava e transformando o *cogito* no protótipo ao qual todos os conhecimentos posteriores devem reportar-se para usufruir do estatuto de certeza e evidência.

Se, por um lado, este esclarecimento serve a Descartes para afastar a conotação silogística *stricto sensu* que lhe fora impingida por diferentes interlocutores contemporâneos e que Nietzsche recupera sem grandes alterações, por outro põe à mostra o território e o mecanismo com que a filosofia cartesiana-

¹ É importante notar que este conectivo, presente nos enunciados constantes do *Discurso*, dos *Princípios* e da *Procura da Verdade*, inexistia nas *Meditações*, substituído pela fórmula: “esta proposição: eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito” (*2a. Meditação*).

na haure seus *parti pris*. Provavelmente desinformado sobre a solidez dos meandros argumentativos do adversário, Nietzsche é atingido no primeiro *round*, mas parece entrever a importante fissura herdada pelo sistema defensivo do oponente, trunfo que só será implacavelmente explorado no quarto momento da luta.

Num segundo nível de sua abordagem crítica, Nietzsche considera Descartes um “ingênuo observador de si mesmo” (*JGB/BM* § 16) e questiona os procedimentos metodológicos empregados na trajetória constitutiva do *cogito*, que acabam por transformá-lo no limite residual de uma profunda cadeia de exclusões e recuos sucessivos. Seu propósito é averiguar se a lente redutora forjada por Descartes é um instrumento filosófico eficaz, consistente, e perquirir se a desqualificação progressiva das diferentes dimensões da experiência humana por ela produzida é legítima ou serve unicamente às necessidades internas de justificação sistemática, visando a eliminar por todos os meios possíveis eventuais escolhos para a obtenção do reduto capaz de satisfazer às rigorosas exigências fundantes delineadas, ainda que implicitamente, já na fase de aceitação da exequibilidade do projeto científico almejado. (- Afastar a mente dos sentidos; - Mente conversa com si mesma)

Este projeto cartesiano de provar a existência do eu a partir de uma auto-inquirição direta, de um desdobramento especular que mobiliza sofisticada aparelhagem purificadora e desenvolve um profundo itinerário metafísico cujo escopo é tornar o espírito diáfano a si próprio, é questionado por Nietzsche não apenas quanto à sua exequibilidade mas mormente quanto à validade de seus pressupostos intrínsecos: “Em suma, é duvidoso que o ‘sujeito’ possa provar a si mesmo - para isso precisaria ter justamente um ponto estável externo, que lhe falta” (XI, 40 (20)).

Nietzsche considera que é somente por meio de uma crítica radical, ou seja, remontando às suas bases constitutivas, que se pode questionar seriamente a concepção da consciência como sendo a instância suprema, o núcleo estável em que se reconhece plenamente a dimensão humana e, por fim, como a linha divisória entre verdadeiro e falso, real e irreal. A questão-chave é: pode o homem viver integralmente sem se auto-perceber numa vitrine iluminada por holofotes, sem captar

sua essência num espelho privilegiado? Atribuindo ao estado consciente apenas uma função simplificadora e generalizadora que desconsidera a multiplicidade irreduzível dos “fenômenos internos”, Nietzsche não pode considerá-lo imprescindível à manutenção e ao crescimento da vida humana, pois os processos que ele pretende acompanhar translucidamente (pensar, querer, sentir, etc) são terminais, subsidiários para a economia global do que ali se efetiva.

Subordinando a consciência ao âmbito da vida orgânica, como seu mais tardio e incompleto desenvolvimento, Nietzsche data seu surgimento em época recente: longos períodos transcorreram na sua ausência e muito ainda deve suceder para que ela cumpra integralmente a função para a qual foi forjada. Talvez, sob outras condições de existência, “a consciência, reduzida a um papel secundário, quase indiferente, supérflua, esteja destinada a desaparecer, dando lugar a um automatismo perfeito” (XI, 14 (144)) ou a novas formas de dinamismo vital. Mesmo nas condições atuais, a parcela mais expressiva da vida humana segue seu curso normal sem requerer a presença deste olhar perscrutador.

Para Nietzsche, a consciência está longe de ser um bloco unitário e atemporal de reflexividade em que o indivíduo humano captaria sua intimidade. É recorrendo à história, à zoologia e à fisiologia que ele pretende revelar a gênese e o desenvolvimento tortuosos, enigmáticos daquilo a que se atribuiu o estatuto de traço definidor do universo humano, e se estabeleceu uma distinção notória com a esfera estritamente animal. Surgida tardiamente na escala orgânica a partir de uma origem obtusa e indiferenciada, permeada por intermitências, lacunas, desvios, a consciência só se consolidou no panorama humano devido à sua eficácia na relação com o “mundo exterior”. O estado consciente não deriva de uma pressão interior e nem se instaura por meio de um movimento introspectivo; ao contrário, ele aparece e se desenvolve para satisfazer necessidades extroversivas, comunicativas.

Tendo sido o homem, em seus primórdios, o animal mais fraco, vulnerável e desprovido de armas na luta pela vida, sua única chance de subsistir, defendendo-se dos outros animais e das vicissitudes naturais, estava na união com seus semelhantes. Para estabelecer este contato e compartilhar esta

indigência, ele precisava antes desenvolver um órgão capaz de desvendar o conteúdo de sua carência, para depois transmiti-la adequadamente aos outros homens, que estariam, cada um a seu modo, realizando o mesmo esforço delineador. “Consciência é propriamente apenas uma rede de ligação entre homem e homem - apenas como tal ela teve de se desenvolver: o homem ermitão e animal de rapina não teria precisado dela” (*FW/GC* § 354). Inicialmente periférico ao dinamismo da vida humana, este órgão ampliou gradativamente sua importância, deixando de ser mero participante para se autodesignar superintendente e, por fim, comandante deste processo.

Geneticamente imbricada à gregariedade, a consciência também não pode ser posta como marco fundante da individualização humana, tanto sob a ótica de um eu pessoal concreto quanto de um sujeito pensante em geral. Para Nietzsche, o que resulta da tentativa cartesiana de levar às últimas consequências o preceito socrático “conhece-te a ti mesmo” não é a constatação clara e evidente da individualidade ontológica, lógica ou muito menos psicológica de cada homem, nem a intuição pura da essência pensante que individualiza a espécie humana considerada em seu conjunto, mas apenas o resquício amalgamado de um sem-número de relações superficializadas pela linguagem, que se obstina em esquematizá-las segundo pólos homogêneos: homem/Deus, homem/mundo, homem/homem: “O homem inventor de signos é ao mesmo tempo o homem cada vez mais agudamente consciente de si mesmo; somente como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si - ele o faz ainda, ele o faz cada vez mais” (*FW/GC* § 354).

Encarando a consciência como um órgão do corpo humano, Nietzsche compara sua função àquela exercida pelo estômago, diferindo apenas o tipo de “alimentos” a serem digeridos. Inserindo-a no contexto orgânico, fisiológico, ele acaba por detectar sua presença em esferas até então insuspeitadas e afirma que “a mais pequena criatura orgânica deve dispor de consciência” (X, 25 (401)). É já no nível celular que se manifesta a “atividade consciente”, havendo no homem tantas “consciências” quantas células em seu corpo, pois, no limite, o organismo inteiro pensa, sente, quer. A função do cérebro e do sistema nervoso resume-se a transmitir e centralizar este pro-

digioso processo. A remissão da consciência ao território corporal acarreta uma radical mudança em seu sentido: o “estar consciente” deixa de ser o retorno reflexivo sobre si ou o acompanhamento onisciente do que sucede em si próprio, para significar a atuação de uma perspectiva egoísta que favorece a conservação e a intensificação da potência presente nas mais ínfimas parcelas orgânicas: “O orgânico é um arranjo a favor do qual uma consciência pode se desenvolver, por que ele tem necessidade dos mesmos pressupostos para se conservar” (X, 25 (336)).

O processo de conscientização equivale a um combate perene entre diferentes perspectivas que pretendem, num primeiro momento, subsistir e logo após crescer, expandir-se. A consciência, assim entendida, é o instrumento que permite a cada formação temporária de domínio exercer sua perspectiva de potência diante dos demais centros transitórios de soberania, de cuja eficácia depende o aumento ou diminuição de sua área de influência. É esse mesmo mecanismo que comanda o esforço humano para tornar-se consciente: ao invés de ver-se no espelho ou superintender seu “interior”, cada homem circunscreve ficticiamente suas perspectivas perante tudo que o cerca, para torná-las mais efetivas na mobilização unidirecional da multiplicidade de potências nele presentes; o mesmo vale para a espécie humana considerada em seu conjunto. É somente sob este prisma que a consciência pode desempenhar um papel útil à vida humana.

A denúncia da fragilidade e imprecisão deste procedimento reflexivo que se pretendia capaz de atingir o âmago do eu, permite que adentremos no terceiro aspecto da crítica nietzschiana. A propensão substancializante, mais do que uma característica incidental do sistema cartesiano, parece ser o fio de Ariadne que participa implicitamente em todas as suas etapas instauradoras. É enredando-se por vias demonstrativas complexas e sinuosas que Descartes desenrola este fio, em especial no que tange ao desdobramento do “*ego cogito*” em “*ego sum, ego existo*”. A coisificação do eu não é um dado que se apresenta completo, definitivo desde os primórdios da reflexão cartesiana, passando por diversos estágios constitutivos, associados à conquista dos princípios metafísicos subsequentes.

Nietzsche parece não se importar com os pormenores deste percurso demonstrativo e centra sua análise na primeira parte da proposição conclusiva: “*ego cogito*”, que ele considera a formulação mais sistemática da crença num sujeito substancial. Quanto à segunda parte do enunciado, sua posição é taxativa: “O ‘*ergo sum*’ não significa nada” (XI, 40 (23)). Em seu entender, o *ego cogito* encerra duas funestas pressuposições derivadas do hábito gramatical de interpretar a realidade, vendo nela apenas sujeitos (agentes) e predicados (pacientes): - algo pensa (*es denkt*); - é o eu que pensa. A primeira, caracterizada pela indeterminação conceitual, limita-se a recuperar, sob a ótica do sistema cartesiano, um dos mais empedernidos dogmas da tradição metafísica: que todo ato exige um autor, todo acidente requer uma substância, todo efeito pede uma causa. A segunda procura decifrar, delimitar a natureza deste algo, acabando por assimilá-lo ao espírito humano entendido como a substância puramente intelectual e inextensa em que se dá a atividade pensante .

Com isso, o *cogito* se mantém sob o jugo das regras elementares que comandam a linguagem, a “metafísica do povo”, dimensão que tem compelido os filósofos a negarem o caráter processual de qualquer atividade e a forjarem unidades lingüístico/conceituais balizadoras deste fluir ininterrupto: “graças ao domínio e à orientação inconsciente das mesmas funções gramaticais, tudo está predisposto para que os sistemas filosóficos tenham uma evolução e uma seqüência similares, do mesmo modo que o caminho parece interdito a outras possibilidades de interpretação do mundo” (*JGB/BM* § 20).

No afã de desbravar o caminho seguro que conduz à ciência, o filósofo francês preocupou-se precipuamente em alicerçar seu sistema em balizadores unitários, estáveis e sobretudo permeáveis ao conhecimento, habilitados a funcionar a todo instante como parâmetros, fios condutores para a identificação e verificação das verdades, dos princípios que a eles se coadunam. O múltiplo, o diferente, por não se dobrarem às exigências do pensamento, além de não servirem ao propósito fundamentante, devem ser metodologicamente evitados para não desviar o pensador da trilha que ele estipulou como verdadeira.

Entendendo a função identificadora empregada pelos filósofos da tradição como reflexo das condições de existência inerentes aos humanos, Nietzsche admite que se tal função tem predominado é por servir à conservação e crescimento de configurações de potência que nos são favoráveis, mas indica que, sob outras circunstâncias determinantes, é muito provável que ela adote outras vias de efetivação e talvez até se torne supérflua, diminuindo paulatinamente sua influência, ou mesmo se extinguindo. Com esta perspectiva, adentramos no âmbito extra-sistemático da crítica nietzschiana.

O que importa ao filósofo alemão é trazer à plena luz as ficções dissimuladas nos “princípios” que resultam do procedimento operante na filosofia. É na arte da dissimulação que os filósofos sempre desfrutaram de maestria: os intrincados labirintos conceituais com que fundaram e rechearam seus sistemas constituiu, num primeiro momento, apenas “uma tese adotada de antemão, uma idéia inesperada, uma ‘intuição’, em geral um desejo íntimo tornado abstrato e submetido a um crivo, que eles defendem com razões que buscam posteriormente” (*JGB/BM* § 5), funcionando após, por assimilação gregária, como linhas limítrofes, balizadoras do interpretar humano. Filtrada por esta perspectiva, a *res cogitans* perde o estatuto de certeza arrancada ao manancial da verdade por meio de rigorosa investigação reflexiva ou crítica, para se tornar uma hipótese reguladora forjada arbitrariamente no intuito de possibilitar e dar sustentação ao respectivo sistema, servindo como critério e modelo para a elaboração de suas demais “evidências”.

Colocando-se num estágio prévio à constituição dos sistemas, Nietzsche procura captar o que se esconde nas entrelinhas de Descartes e dos demais filósofos. Mais do que descobrir o princípio-chave que abra as primeiras portas do reino da verdade, eles anseiam por um referencial justificador, garantidor de seus conceitos filosóficos, de suas “verdades”, e o único caminho para obtê-lo é apelando para a função identificadora. O intento cartesiano *de omnibus dubitandum* não foi suficientemente radical para romper esta barreira, pois excluiu antecipadamente de seu âmbito depurativo o principal foco de suspeita: a suposição de unidades e identidades conhecíveis

pelas idéias claras e distintas ou pensáveis através da ação pura do entendimento.

Qual o motivo desta exclusão peremptória? A submissão à vontade de verdade (*Wille zur Wahrheit*). A estimação da verdade, além de anterior, funciona como dimensão possibilitadora do *cogito*, do *eu penso* e dos outros princípios colocados pelos filósofos na base de suas concepções metafísicas. É somente por que reputaram saciáveis seus desejos de verdade a qualquer preço, de tornar cognoscível, manipulável o que está a seu alcance ou de delimitar e explorar a esfera do pensável, e espelharam-se na imagem deste horizonte confortador, que eles forjaram balizadores cujos desdobramentos municiam suas cadeias sistemáticas.

A vontade de verdade é a semente da qual brotaram, cresceram e se firmaram todas as árvores metafísicas. O projeto filosófico de Descartes, em que pese sua novidade, tem um alcance meramente retificador, ou seja, pretende apenas corrigir certos desvios metódicos ou de conteúdo cometidos pelos pensadores que o precederam, assumindo de antemão e recuperando à sua maneira a confiança inabalável na capacidade humana de alcançar a verdade. Faltou-lhe a ousadia para se deter no átrio de seu edifício sistemático e investigar donde provém o anseio incontido pela “*Mathesis Universalis*”.

Por que os filósofos não conseguiram desvencilhar-se do *parti pris* a favor do verdadeiro, idêntico, uno? Estaríamos diante do fundamento absoluto, da instância suprema e inexpugnável, do *nec plus ultra* da filosofia, que deve ser aceito e seguido incondicionalmente? Seria possível filosofar sem amar a verdade, sem sacrificar-se à verdade? Questões até então sequer vislumbradas, mas que Nietzsche se propõe a afrontar resolutamente, ciente porém do risco que elas envolvem: “A vontade de verdade necessita uma crítica - com isto definimos nossa própria tarefa” (*GM/GM* III § 24). “... em nós a vontade de verdade tomou consciência dela mesma enquanto problema” (*GM/GM* III § 27). Tema aparentemente estranho para um escrito que pretende esboçar o quadro genealógico da moral e investigar a procedência dos preconceitos morais, indicando que a discussão sobre a verdade só pode entabular-se com rigor a partir do território que a engendra e submeter-se a um tribunal cujo veredicto só é proferido após o resgate in-

tegral da cadeia de eventos e personagens envolvidos na questão. Empreitada em que o filósofo deve fazer experimentos com o reino da verdade, exercitar-se na abertura a arriscados “talvez”, “não seria possível?”, para averiguar se não há outras alternativas igualmente legítimas reservadas ao pensar.

De sua parte, Nietzsche considera que a vontade de verdade somente desempenha um papel enquanto instrumento de acomodação do mundo a propósitos utilitários, enquanto produtora de ficções e fórmulas simplificadoras da complexidade caótica de impressões que permeiam os seres orgânicos, facilitando a preservação e crescimento de determinada espécie animal: “A verdade é este tipo de erro sem o qual uma certa espécie de seres vivos não poderia viver” (XI, 34 (253)). Num mundo em que conhecimento e vir-a-ser se excluem, o vivente só pode persistir na existência sob a condição de acreditar em coisas delimitáveis, duráveis, ou seja, apelando continuamente para o horizonte da verdade. Sem o refúgio imaginário, sem a bússola orientadora do idêntico, unitário, incondicionado, o homem não suportaria a imponderabilidade de seu existir, sucumbindo à profusão caótica dos fenômenos. Nessa ótica depurada dos ranços metafísicos, a vontade de verdade é um valioso auxiliar da vida humana, favorecendo sua manutenção e predomínio perante outras formações que disputam o mesmo terreno de efetivação. Mas não é assim que Descartes encarava o conhecimento e a verdade: ao invés de colocá-los a serviço da vida, outorgou-lhes um território transcendente, necessário, auto-suficiente.

Problematizar a vontade de verdade, cujo influxo no caso de Descartes resultou na instauração do *cogito* e dos princípios correlatos, não significa apenas substituí-la por uma vontade de inverdade, de engano, de aparência; trata-se, isto sim, de mostrar que o importante não é a falsidade ou veracidade de um conceito, juízo ou ato, mas sua contribuição para o desenvolvimento da potência. Em Nietzsche, os termos *verdadeiro* e *falso* perdem sua carga semântica tradicional, significando somente indícios de configurações favoráveis ou desfavoráveis da potência: *verdade*, se quisermos mantê-la no vocabulário nietzschiano, expressará apenas o sentimento de intensificação da potência. Ao invés de buscar a verdade, o filósofo deve introduzir ativamente um sentido (*Sinn*), deter-

Alberto M. Oate

minando e estruturando formas, perspectivas, mas também transformando-as, dissolvendo-as, num processo contínuo de criação/destruição que não se subordina a nenhuma teleologia. Os “*filósofos propriamente ditos*, porém, são *comandantes e legisladores*. eles dizem ‘assim deve ser!’, são eles que determinam o Para-onde? e o Para-quê? do homem (...) estendem sua mão criadora em direção ao futuro, e tudo o que é e foi se torna para eles meio, instrumento, martelo” (*JGB/BM* § 211).

Bibliografia

- DESCARTES, R. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Difel, 1973.
- _____. Principes de Philosophie. In: *Oeuvres Philosophiques* (por L. Aimé-Martin). Paris: Societé du Panthéon Littéraire, 1842.
- _____. Principia Philosophiae (trad. dos §§ 1-24). In: *Analytica 2* (1). Rio de Janeiro: CFCH, 1997.
- _____. Principia Philosophiae. (trad. dos §§ 25-50). In: *Analytica 3*(2). Rio de Janeiro: CFCH, 1998.
- NIETZSCHE. *Sämtliche Werke* – Kritische Studienausgabe. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari, 15 volumes. Berlim: Walter de Gruyter, 1967-78.

CONSIDERAÇÕES SOBRE DEUS NO LIVRO I DA *ÉTICA* DE BENEDICTUS DE SPINOZA

Emanuel Angelo Da Rocha Fragoso
Universidade Estadual de Londrina

O Livro I da *Ética* de Spinoza abre com oito definições. São elas, a definição de *causa sui*, a de coisa finita em seu gênero, a de substância, a de atributo, a de modo, a de Deus, a de coisa livre e a de eternidade, respectivamente. Dentre as definições, sete foram escritas como *notae per se*, isto é, princípios universalmente aceitos, evidentes e indemonstráveis que podem ser considerados a base de nosso raciocínio. Destas sete definições *notae per se*, três definem os critérios da substancialidade (I, definição 3), do atributo (I, definição 4) e do modo (I, definição 5); as quatro restantes deste grupo, definem as propriedades: *causa sui* (I, definição 1), finitude em seu gênero (I, definição 2), eternidade (I, definição 8) e liberdade (I, definição 7).

Somente a sexta, a definição de Deus, necessita de provas e será demonstrada nas proposições seguintes do livro I. Entretanto, a necessidade de demonstrá-la não implica a sua exclusão das *notions communes*, o motivo citado por Spinoza para esta necessidade demonstrativa é devido à falta de atenção dos homens que não atentam na natureza da substância e somente por isto hesitam em considerá-la como axioma ou noção comum (I, proposição 8 escólio 2) ou a preconceitos (II, proposição 40, escólio 1), que fazem com que eles não atentem na natureza da substância, hesitando em considerá-la como axioma ou noção comum.

A definição 6, ou a definição de Deus, tem a seguinte redação:

Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime a essência eterna e infinita (Id6).

* Nota Explicativa: As referências para a *Ética* foram feitas a partir da edição das obras de Spinoza da coleção *Os Pensadores*. Os números em algarismo romano (I, II, III, IV e V) referem-se aos respectivos livros da *Ética*.

Considerada sob o ponto de vista racional, a necessidade de se demonstrar a definição de Deus deve-se ao fato desta ser uma noção complexa cuja definição genética supõe os elementos mais simples que necessitam ter sua natureza e propriedades definidos previamente. Esta necessidade de definir inicialmente os elementos que a compõem, justifica por sua vez, a ordem da definição de Deus: ela é a sexta definição do Livro I. Deus só pode ser definido após serem deduzidos *o elemento que possibilitará sua construção e as propriedades deste elemento*. Tal elemento é a substância de um só atributo. Por isto as primeiras definições da *Ética*, a *causa sui*, coisa finita em seu gênero, substância, atributo e modo expõe as noções que permitirão deduzir as propriedades fundantes e necessárias da substância de um só atributo. É o método *more geometrico*: construir o complexo a partir do simples¹.

O percurso spinozista de comprovação da substância como única, infinita, *causa sui*, eterna e composta de infinitos atributos (ou seja, Deus), inicia-se com a consideração do pluralismo substancial, isto é, Spinoza aceita como hipótese provável a existência de duas ou mais substâncias; deste pluralismo; sua análise evolui até o monismo substancial, pela própria necessidade das premissas anteriormente postas pelo sistema spinozista. Deste monismo substancial, Spinoza evolui até o monismo absoluto, isto é, da consideração da existência de uma única substância na natureza (monismo) e não duas ou mais (pluralismo), Spinoza conclui que apenas a substância única existe, ela é a própria Natureza mesma e tudo o mais que existe são afecções desta substância única (monismo absoluto); ou seja, a afirmação da unidade e da infinitude da Natureza faz com que Spinoza a identifique com Deus (...) *aquele ente eterno e infinito a que chamamos Deus ou Natureza* (...) (IV, prefácio). Vejamos isto por partes.

Ainda considerando o pluralismo substancial, Spinoza vai expor e demonstrar nas oito primeiras proposições do Livro I da *Ética* a essência de Deus, isto é, as substâncias de um único atributo como sendo *causa sui* (autocausadas) e necessa-

¹ GUEROULT, M. *Spinoza*. Paris: Aubier-Montaigne, 1997, (*Analyse et Raisons*). v. 1 (*Dieu*), p. 37. 2 vol.

riamente infinitas. As teses fundamentais desta primeira parte são:

1^a. Na natureza não pode ser dada duas ou mais substâncias com a mesma natureza ou atributo, porque se fossem dadas várias substâncias distintas, a distinção entre elas seria pela diversidade dos atributos ou pela diversidade das afecções. Se a distinção for feita pela diversidade dos atributos, de fato só existiriam uma substância do mesmo atributo; se forem distintas pela diversidade das afecções, no caso de despojarmos a substância destas, visto a substância ser anterior às afecções, não poderíamos distingui-las entre si. Logo, não pode ocorrer várias substâncias com um mesmo atributo, mas somente uma (Ip5).

2^a. Uma substância não pode produzir outra substância (Ip6) porque duas ou mais substâncias não têm nada de comum entre si pois têm atributos diversos (Ip2), visto na natureza não poder-se dar duas ou mais substâncias com o mesmo atributo (Ip5). Logo, uma não poderá ser a causa da outra. Ora, um axioma implícito a todo o Racionalismo e citado por Spinoza (Ia3) é o de que *todo ser tem causa*. Logo, à natureza da substância pertence o existir (Ip7), a substância é *causa sui* ou causa de si mesma.

3^a. Toda substância é necessariamente infinita (Ip8), visto a substância de um só atributo necessariamente existir como única (Ip5) e a sua natureza pertence o existir (Ip7). Se ela existe como finita ou infinita, será pela sua própria natureza. Ora, ela não pode ser finita, pois deveria ser limitada por outra da mesma natureza; a qual também deveria existir necessariamente (Ip7); sendo assim, ocorreriam duas substâncias do mesmo atributo, o que foi demonstrado ser absurdo (Ip5). Logo, ela existe como infinita.

Da proposição 9 até a proposição 15 do mesmo Livro I, Spinoza passa a considerar o monismo substancial, para deste evoluir ao monismo absoluto (proposição 14 e 18); ou seja, ele vai expor e demonstrar a essência de Deus como substância constituída de infinitos atributos. A tese fundamental desta transição para o monismo substancial encontra-se na proposição 9. Vamos analisá-la mais detidamente.

A proposição 9 ao afirmar que *Quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe são próprios*,

possibilita a Spinoza fazer a transição do pluralismo substancial para o monismo substancial através da relação desta proposição com a definição de Deus citada acima: se um ente ou uma substância possui infinitos atributos e se na natureza não pode ser dada duas ou mais substâncias com a mesma natureza ou atributo, necessariamente vamos concluir que só existe uma substância; ou seja, as substâncias de um único atributo analisadas por Spinoza nas oito primeiras proposições do Livro I da *Ética* são na realidade uma única substância por absoluta necessidade lógica do sistema.

A transição do monismo substancialista para o monismo absoluto, isto é, a doutrina spinozista de Deus, segundo Delbos, é eminentemente representada (dentre outras) por duas proposições no Livro I da *Ética*: a proposição 14 e a proposição 18. A primeira afirma Deus como a única substância que existe e que pode ser concebida; a segunda afirma Deus como a causa imanente de todas as coisas que existem².

Afora Deus, não pode ser dada nem ser concebida nenhuma substância (Ip14).

A proposição 14 é fundamentada pela existência necessária da substância única ou Deus e na incompatibilidade da existência e até mesmo de se conceber duas substâncias com o mesmo atributo. A demonstração spinozista da existência necessária de Deus baseia-se em:

1º. A definição de Deus (Id6) afirma-o como o ser absolutamente infinito que se opõe quanto à finitude aos atributos que são apenas infinitos em seu gênero e do qual não pode ser negado qualquer atributo que exprima a essência da substância; ou seja, segue-se desta definição que Deus não pode ser limitado em seu gênero, pois ele é substância única (tese 1ª e 2ª da primeira parte exposta acima);

2º. Deus tem existência necessária pela aplicação do argumento ontológico em sua expressão positiva ou quarta prova da existência de Deus (Ip11s): quanto mais realidade é própria da natureza de alguma coisa tanto mais potencialidade ela tem em si mesma para existir. Ora, Deus é o ente absolutamente infinito do qual não pode ser negado qualquer atributo-

² DELBOS, V. *Le Spinozisme*. 5ª ed. Paris: J. Vrin, 1987, (*Bibliothèque Histoire de la Philosophie*). p. 14.

to que exprima a essência da substância; logo, Deus tem em si mesmo o poder absolutamente infinito de existir.

A demonstração de Spinoza da incompatibilidade da existência e impossibilidade de se conceber duas substâncias com o mesmo atributo fundamenta-se em:

1º. Se existisse qualquer outra substância, afora Deus, ela deveria ser explicada por algum atributo de Deus e assim existiriam duas substâncias do mesmo atributo. Ora, Spinoza demonstrou o absurdo desta afirmativa (tese 1ª da primeira parte exposta acima).

2º. Se pudesse ser concebida qualquer outra substância, afora Deus, ela necessariamente existiria e deveria necessariamente ser explicada por algum atributo de Deus (pela própria definição de substância e pelo argumento ontológico apresentado na tese 2º desta parte exposta acima). Ora, isto foi interdito pela demonstração spinozista da impossibilidade da existência de duas ou mais substâncias compartilhando o mesmo atributo.

Deus é a causa imanente, não [causa] transitiva, de todas as coisas (Ip18).

A proposição 18 é fundamentada na afirmação de que Deus é a causa pela qual é concebido e existe tudo o que nele existe e na impossibilidade de existir qualquer outra coisa afora Deus.

A primeira afirmação que demonstra esta proposição fundamenta-se na proposição 14 de forma indireta (Deus é causa da concepção e da existência de tudo o que nele existe) com o seguinte encaminhamento:

1ª. A afirmação de que *Tudo o que existe, existe em Deus e sem Deus nada pode existir nem ser concebido (Ip15). Se afora Deus não pode ser dada e nem ser concebida nenhuma substância (Ip14) ou uma coisa que é em si e por si concebida (Id3)*, os modos que não podem existir e nem ser concebido sem uma substância (Id5) devem à substância divina sua existência e concepção. Ao subordinar os modos à substância divina, Spinoza está subordinando toda a realidade, pois *fora das substâncias e dos modos nada é dado (Ia1)*.

2ª. A afirmação de que *Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem cair sob um intelecto divino (Ip16c1)*. Se da definição dada de uma coisa qualquer o intelecto conclui

várias propriedades, que são efetivamente seqüência necessária da mesma definição ou essência da coisa e conclui tanto mais quanto à essência da coisa envolva mais realidade; se a Natureza divina possui absolutamente infinitos atributos, cada um dos quais exprime a essência infinita no seu gênero, segue-se que da necessidade do ser absolutamente infinito resultam necessariamente infinitas coisas de infinitos modos ou tudo o que pode cair sob um intelecto infinito.

A segunda afirmação que demonstra esta proposição (a impossibilidade de existir qualquer outra coisa afora Deus) recorre diretamente à proposição 14: a afirmação de que fora de Deus não pode haver substância alguma (Ip14), isto é, nenhuma coisa que seja em si e por si concebida (Id3).

Demonstrada a definição 6, Spinoza vai demonstrar Deus como causa, ou como Natureza Naturante. Esta é definida no escólio da proposição 24 do Livro I da *Ética*, como (...) *o que existe em si e é concebido por si, ou dito de outra forma, aqueles atributos da substância que exprimem a essência eterna e infinita, ou ainda, Deus enquanto é considerado como causa livre*. Ou seja, Natureza Naturante é Deus ou a Natureza considerada em seu aspecto dinâmico causal. Como vimos acima, Deus é a única substância que existe e que pode ser concebida, é causa de si mesmo e causa imanente de todas as coisas que existem. Vimos também que tudo o que existe, existe em Deus e afora Deus nada pode ser dado. Portanto, a Natureza Naturante é Deus enquanto causa imanente de si mesmo e de todas as coisas que existem e podem ser concebidas.

Deleuze interpreta a Natureza Naturante (substância e causa) e Natureza Naturada (modo e efeito), como compartilhando uma imanência (a causa permanece em si mesma para produzir e o efeito permanece na causa) e como unívocos em três níveis: a univocidade da causa, da modalidade e dos atributos. Interpretar a causalidade como unívoca entre a Natureza Naturante e a Natureza Naturada significa dizer que Deus produz exatamente como existe; ou ainda, ele é a causa de todas as coisas no mesmo sentido em que é causa de si (Ip25s), isto é, Deus é dito *causa de si mesmo* como gênese da Natureza Naturante no mesmo sentido em que ele é dito *causa de todas as coisas* como gênese da Natureza Naturada. Quanto à univocidade da modalidade, se a *existência, seja do que for, resulta*

necessariamente ou da respectiva essência e definição, ou de uma dada causa eficiente (...) (Ip33s1), segue-se que o necessário é a única modalidade daquilo que existe: tudo o que existe é necessário, seja devido à si mesmo como causa ou devido à sua causa eficiente. Deleuze interpreta a necessidade como a univocidade da modalidade porque é o necessário que qualifica a organização da Natureza Naturante e a ordem da natureza Naturada. Quanto aos atributos, porque constituem sob uma mesma forma a essência de Deus como Natureza Naturante e contém as essências de modos como Natureza Naturada, são também afirmados como unívocos³.

Entretanto, algumas questões se impõem, tais como: em qual sentido é dito que os atributos “constituem sob uma mesma forma a essência de Deus”? Ou, qual o princípio que nos autoriza conceber a essência da substância absoluta como constituída por “atributos” (no plural); ou mais precisamente, por “infinitos atributos”? E neste caso, não serão os atributos que constituem a essência de Deus, substâncias eles mesmos; e qual a distinção dos atributos entre si; e por que, dos infinitos atributos que constituem a essência de Deus, só podemos conhecer dois: o atributo extensão e o atributo pensamento? Ou ainda, no caso de ser lícita esta “constituição”, sob qual estatuto ela pode ser subsumida, isto é, qual a relação dos atributos com a substância única? E neste caso, qual é a situação dos atributos considerados isoladamente, em sua “constituição” da Natureza Naturante, perdem eles sua heterogeneidade, isto é, os atributos se mesclam, se agregam ou permanecem heterogêneos na substância única?

Estas questões são clássicas no spinozismo e desde há muito tempo que vêm suscitando várias respostas e interpretações por parte dos intérpretes de Spinoza. Neste estudo, não temos a pretensão de responder em definitivo a todas estas questões, ou até mesmo a expor todas as interpretações. Todavia, do conjunto de interpretações analisadas e sem nenhuma pretensão de esgotarmos o assunto, vamos expor aquelas que

³ 3.DELEUZE, G. *Espinosa e os Signos*. (tradução por Abílio Ferreira). Porto: Rés, 1970, (Coleção Substância). Tradução de: *Spinoza*, p. 102 e 103. Relativo à univocidade da causa, ver também do mesmo autor, *Spinoza et le Problème de l'Expression*. Paris: Minuit, 1985, (*Arguments*), p. 58.

forem mais pertinentes com o nosso tema e que nos pareça mais coerente com o texto de Spinoza.

Em algumas passagens da *Ética* e em várias de suas Cartas⁴, Spinoza utiliza exatamente os mesmos termos para definir substância e atributos. Como por exemplo, na Carta 9 (a Simon de Vries):

Por substância, eu entendo o que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não envolve o conceito de uma outra coisa. Por atributo, *eu entendo exatamente a mesma coisa*, com esta só diferença, que o atributo é assim dito por relação ao entendimento que atribui à substância tal natureza definida [grifo nosso]⁵.

A demonstração de Spinoza acerca da significação dos atributos é devido a sua significação substantiva e não qualificativa (distinguindo-se portanto dos próprios ou propriedades), eles constituem a substância ou a essência pela qual a substância é efetivamente uma substância e é reconhecida como tal pelo entendimento. Ora, para Spinoza, a realidade e a inteligibilidade se fundem na substância (IIp7); logo, entre a substância e os atributos não pode haver nenhuma distinção real, mas tão somente uma distinção de razão⁶. Por conseguinte, os atributos constituem a essência da substância no sentido em que eles são a própria substância.

Spinoza afirma expressamente na proposição 9 do Livro I da *Ética* que *quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe são próprios*. A demonstração desta proposição remete à definição 4 também do Livro I ou a definição dos atributos como *o que o intelecto percebe da substância [ou Deus] como constituindo à sua essência*. Ora, um axioma racionalista muito citado por Descartes e certamente co-

⁴ Ver também SPINOZA, B. de. *Lettres*. In: *Œuvres*. Tradução, notícias e notas por Charles Appuhn. Paris: GF Flammarion, 1964. 4 v. v. 4, *Lettre* II, p. 123 e *Lettre* IV, p. 129 e SPINOZA, B. de. *Éthique*. Texto introdutório e tradução por Charles Appuhn. Paris: J. Vrin, 1983. 2 v. em 1. (*Bibliothèque des Textes Philosophiques*). Tradução de: *Ethica*. v. 1, Parte I (*De Dieu*), Proposição IV, Demonstração, p. 23 a 25 e Proposição XX, Demonstração e Corolário II, p. 67.

⁵ SPINOZA, B. de. *Lettres*. In: *Œuvres*, v. 4, *Lettre* IX, p. 151.

⁶ DELBOS, V. *op. cit.*, p. 43.

nhecido por Spinoza é o *de que o nada não pode ter atributos*; logo, uma substância absolutamente infinita como Deus deve ter infinitos atributos⁷.

Ainda que nossa análise anterior tenha concluído que a distinção entre os atributos e a substância seja uma distinção de razão, cabe aqui explicitarmos a condição ontológica dos atributos considerados em relação uns com os outros, visto todos os infinitos atributos constituírem a essência da substância única ou Deus. Spinoza afirma os atributos como eternos (Ip19), infinitos em seu gênero (Ip16d e Ip21), *causa sui*, ou concebidos por si (Ip10d). Ora, o critério da distinção real reside na *causa sui*; logo, os atributos são realmente distintos entre si. Mas, cada atributo exprime a essência infinita da substância única como sua razão formal ou sua quiddidade, isto é, os atributos são razões formais ou quiddidade; segue-se que eles também são distintos entre si quidditativamente ou formalmente. Portanto, a distinção dos atributos entre si é uma distinção real-formal. Entretanto, por serem distintos realmente e formalmente entre si e possuírem todas as características substanciais (concebidos por si, infinitos, etc.) não devemos considerá-los como ontologicamente separados da substância; ou seja, como substâncias distintas. Sobre isto nos adverte o próprio Spinoza:

(...) embora dois atributos sejam concebidos como realmente distintos, isto é, um sem o contributo do outro, *nem por isso se pode concluir que constituam dois entes, isto é, duas substâncias diferentes*, por ser da natureza da substância que cada um dos seus atributos seja concebido por si; (...) [grifo nosso] (Ip10s).

Dos infinitos atributos que constituem a essência de Deus, nós só podemos conhecer dois: o atributo pensamento e o atributo extensão. A alma humana, sendo idéia do corpo, só pode ter conhecimento do que envolve a idéia do corpo existente em ato ou do que se pode concluir desta idéia; e como todo atributo é por si concebido, um não pode ser deduzido do

⁷ Idem, p. 38-39.

⁸ DELEUZE, G. Spinoza et le problème de l'expression, p. 56.

outro, donde, dos dois únicos atributos conhecidos, nós não podemos deduzir nenhum outro. No dizer de Deleuze:

Apenas conhecemos dois porque só podemos conceber como infinitas as qualidades que envolvem à nossa essência, o pensamento enquanto somos espírito e a extensão enquanto somos corpo (IIp1 e IIp2)⁹.

Vimos que a distinção entre a substância e os atributos é de razão e que a distinção dos atributos entre si é real-formal; resta-nos analisar a relação dos atributos considerados em sua infinidade com a substância única e absolutamente infinita; ou seja, a multiplicidade realmente e formalmente distinta entre si dos atributos, ainda que não separada ontologicamente da substância absoluta, com a unidade absoluta de Deus; bem como a situação de cada atributo isoladamente nesta “unidade absoluta”.

Em Spinoza, a distinção entre o entendimento humano e o entendimento infinito ocorre apenas no aspecto quantitativo, não havendo distinções no aspecto qualitativo; como ocorre, por exemplo, no sistema cartesianismo. Esta semelhança qualitativa entre os entendimentos é devida às diferentes considerações acerca da natureza da causa: Deus é transcendente na Filosofia de Descartes e imanente na Filosofia de Spinoza. Por ser a causa imanente, no spinozismo o entendimento humano é uma parte do entendimento divino, ainda que se mantenha a distinção quantitativa entre os entendimentos: o entendimento divino (que tudo entende) tudo conhece e o entendimento humano (que recai apenas sobre as coisas e os eventos que lhe são dados) não pode e nunca poderá conhecer tudo o que Deus conhece; ou seja, a distinção no aspecto quantitativo é apenas na capacidade de possuir idéias adequadas, que é limitada no homem e infinita em Deus. Se consideramos o entendimento infinito *enquanto se explica [explicatur] pela natureza da alma humana* (IIp11c e IIp43dem), o entendimento humano (enquanto percebe as coisas verdadeiramente) é uma parte do entendimento infinito de Deus, sendo idêntico a ele e conhecendo as coisas como Deus as conhece, ou seja, o

⁹ DELEUZE, G. *Espinosa e os Signos*, p. 55 e DELBOS, V. *op. cit.*, p. 45 e 46.

entendimento finito é uma parte do entendimento infinito que seria o todo¹⁰.

Esta relação entre o todo e as partes, permite que o entendimento finito conheça as coisas como Deus as conhece, tendo como única distinção entre eles a extensão: o entendimento finito não conhece todas as coisas que Deus, enquanto entendimento infinito conhece. Esta relação entre os entendimentos pode nos sugerir um modelo para a relação entre a substância e seus atributos; e de fato, alguns intérpretes caminharam nesta linha.

Porém, ao compararmos os elementos que compõem as duas relações, notamos que as características dos elementos envolvidos são distintas: por um lado, o entendimento finito não tem uma identidade própria, no sentido de uma distinção real, isto é, ele não se distingue realmente em nada do entendimento infinito a não ser na extensão. Além disto, o entendimento finito, considerado em sua natureza, é um só e não infinitos. Por outro lado, os atributos são por natureza infinitos e são realmente distintos entre si; são também formalmente distintos entre si; não se contradizem e nem se limitam; podemos mesmo afirmar que os atributos mantêm sua heterogeneidade na unidade absoluta. Ademais, Spinoza afirma a impossibilidade de se conceber qualquer atributo que possa ocasionar a divisão da substância absolutamente infinita. A demonstração spinozista intenta mostrar que caso fosse concebido tal atributo, ou ele conservaria a natureza da substância ou não a conservaria. No primeiro caso, de uma única substância poderiam constituir-se várias substâncias; no segundo caso, quando toda a substância estivesse dividida em partes, ela perderia sua natureza substancial e deixaria de existir (Ip12d). Portanto, a relação todo-parte não é o que tem em mente Spinoza ao conceber a relação substância-atributos.

A identidade desta relação tampouco pode ser buscada numa mescla dos elementos que a compõem, pois neste caso os atributos perderiam suas condições substanciais (*causa sui*, infinitude, etc.), deixando de serem atributos no sentido spinozista; e a substância se tornaria uma fusão de alguma coisa,

¹⁰ GUEROULT, M. *op. cit.*, p. 32.

seja do que for, mas muito certamente não seria de atributos no sentido spinozista do termo.

A identidade da relação substância-atributo também não pode ser buscada num mero agregamento de atributos; pois neste caso, da mesma maneira que eles se agregaram, realizando a operação inversa eles podem se desagregar, donde a substância seria divisível; isto Spinoza interditou ao afirmar a total indivisibilidade da substância absolutamente infinita, com uma demonstração similar à da proposição 12 do Livro I da *Ética* (Ip13).

Deleuze intenta uma solução a partir da consideração dos atributos como razão formal e distintos entre si formalmente: segundo conceituou Duns Scot e Spinoza restaurou (dando-lhe um aspecto que ela não teve em Scot), a distinção formal é uma distinção real não numérica, isto é, não implica em divisão alguma na substância. O estatuto dos atributos, considerados como razão formal é: ontologicamente um, formalmente diversos. Ou no dizer mesmo de Deleuze:

É a distinção formal que fornece um conceito absolutamente coerente da unidade da substância e da pluralidade dos atributos, é ela que fornece à distinção real uma nova lógica¹¹.

Nosso estudo não estaria completo se não considerássemos a Natureza Naturada ou Deus como Efeito. Esta é definida no escólio da proposição 24 do Livro I da *Ética*, como (...) *tudo aquilo que resulta da necessidade da natureza de Deus, ou dito de outra forma, de qualquer dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto são considerados como coisas que existem em Deus e não podem existir nem ser concebidas sem Deus.*

A transição da Natureza Naturante para a Natureza Naturada é afirmada por Spinoza a partir do necessário poder causal da primeira, isto é, Deus necessariamente produz. Donde, a Natureza Naturada se constitui dos efeitos necessários que se seguem do poder causal de Deus.

¹¹ DELEUZE, G. Spinoza et le problème de l'expression, p. 56 a 58.

Podemos destacar dois tipos de relação entre a substância absoluta e os modos: uma relação lógica de inerência e uma relação causal. Quanto à primeira, a relação lógica de inerência vai do todo à parte regendo por um lado, as conexões entre o atributo e o modo, não sob a forma causal, mas de partilha de uma propriedade comum não divisível. Como exemplo podemos citar a extensão enquanto indivisível, que é comum tanto ao atributo quanto aos modos deste atributo, sendo a propriedade comum dos corpos que se encontra tanto no todo quanto nas partes, visto haver sempre extensão, quer de um modo determinado, quer de um modo indeterminado. Por outro lado, regendo as conexões entre os modos infinitos e os modos finitos, sendo aqueles o todo e estes as partes. Como exemplo: Deus é causa das idéias e do entendimento infinito; de Deus às idéias e ao seu entendimento, há uma conexão de causa e efeito; entre as idéias produzidas e o entendimento também produzido existe uma conexão do todo às partes de tal modo que o entendimento infinito está indivisível em cada idéia, tal como o todo está nas partes e reciprocamente. Quanto à segunda, a relação causal ou de causa e efeito é concebida segundo o modelo matemático essência-propriedades: da essência (ou de uma definição) derivam necessariamente propriedades que são como conseqüências da definição; por exemplo, da própria natureza do círculo segue-se que não existe um círculo quadrado, por envolver expressa contradição (Ip1 Idem2). Esta relação causal introduz no ser uma diferença real de grau de poder ou grau de perfeição, sendo mais perfeito ou com um grau maior de perfeição tudo aquilo que está mais próximo da causa, e menos perfeito ou com um grau menor de perfeição o que está mais afastado¹².

¹² SCHAUB, M. Espinosa ou uma Filosofia Política Galilaica. In: *História da Filosofia*. (org. por François Châtelet - tradução por Alexandre Gaspar et al). Lisboa: Dom Quixote, 1981. 4 v. Tradução de: *La Philosophie: De Galilée à J.J. Rousseau*. v. 2. p. 123 a 154. v.2, p. 152.

A FÉ, O TESTEMUNHO E AS PROVAS
O Evento Jesus Filosoficamente Considerado

Miguel Spinelli
Universidade Federal de Santa Maria

Se estudamos Filosofia da Religião, Jesus é um fenômeno religioso a ser considerado. Ele não é tão-somente uma questão que diz respeito à fé, mas também ao discurso; tanto que São João o denominava de *Logos*. Concebido inicialmente como sendo o *messias* dos judeus, como o que cumpre as profecias da *Torah* hebraica, mas rejeitado por esse ponto de vista, ele se transformou posteriormente num fenômeno religioso universal. A par dos Evangelhos, foram sobretudo as cartas de São Paulo, endereçadas a vários povos, que contribuíram para essa universalização.

A existência de Jesus foi verbalmente concebida, levando-se em conta não só a cultura hebraica (da qual o Cristianismo é conseqüência), mas exigências de outras culturas. Aliás, olhando-se para a História do Cristianismo, por um lado, as culturas egípcia e hebraica estão intimamente relacionadas. Moisés (o fundador da nação hebraica, seu legislador, e escritor da *Torah*) era egípcio. Jesus também lá esteve por um longo tempo... Por outro lado, as culturas grega e latina, uma ofereceu o arcabouço teórico, e, a outra, a estrutura funcional para a consolidação e institucionalização do Cristianismo. Coube a São Paulo (o Moisés do Novo Testamento) os maiores feitos nessa tarefa. Foi ele quem dogmatizou e deu autoridade à doutrina do Cristianismo. E ao se dirigir a vários povos, além de usar técnicas de convencimento, valeu-se de várias fontes de inspiração: "Eu sou devedor aos gregos e aos bárbaros, aos sábios e aos ignorantes"¹.

¹ *Epístola aos Romanos*, 1, 14; Fontes das quais nos serviremos para esse estudo: MERK, A. *Novum Testamentum Graece et Latine*. Romae: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1964; *La Bible de Jérusalem*. Traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris: Les Éditions du Cerf, 1974; Apoio: ZERWICK, M. *Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci*. Romae: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1953.

Ele diz que se preocupava, em primeiro lugar, com os judeus (com as comunidades judaicas dispersas em vários pontos do Império Romano), e, em segundo lugar, com os gregos, mas atingiu, em última instância, sobretudo os romanos: "Eu não me envergonho do evangelho, porque ele é a força <dýnamis> de Deus para dar a salvação a todo o que crê, primeiro ao judeu e, depois, ao grego"². Aliás, ele próprio era judeu, descendente de uma família judia, nascido em Tarso, na Cilícia, mas um cidadão romano³. Ao contrário de São Pedro e de São João, tidos como "homens sem letras e do povo"⁴, ele era reconhecido e louvado pelo seu extenso saber⁵. Ele fora educado em Jerusalém. Ora, *ser educado*, segundo os padrões daquela época, significava apropriar-se da cultura grega. Quem se envolvia com a tradição helenística, e dominava a língua grega, era tido como um "homem culto"; já a nação que praticava o direito e a jurisprudência romana era tida como "civilizada".

São Paulo foi o grande mestre da divulgação e aculturação⁶ das doutrinas do Cristianismo. As suas cartas são personalizadas. Elas não só se endereçavam a uma comunidade precisa, como também refletiam um modo próprio de viver e de conceber o Cristianismo. Os Evangelhos (mesmo levando-se em conta que o de São Mateus fora escrito para uma comunidade específica, que o de São Marcos esteja vinculado ao magistério religioso de São Pedro, e que o de São Lucas e de São João estejam vinculados a São Paulo) tendem a ser universais: sem se restringir aos interesses e necessidades de uma comunidade em particular. Afora o Evangelho de São Mateus (endereçado aos cristãos palestinos convertidos do judaísmo), escrito em aramaico, mas logo traduzido para o grego, todos os outros foram escritos originalmente em grego. Esse fato, por si

² *Epístola aos Romanos*, 1, 16

³ *Atos dos Apóstolos*, 22, 3; 22, 25-29

⁴ *Atos dos Apóstolos*, 4, 13

⁵ "Estás louco, Paulo; o muito saber desorienta o teu espírito" (*Atos dos Apóstolos*, 26, 24); "Ainda que eu seja grosseiro nas palavras, não o sou todavia na ciência" (*II Epístola aos Coríntios*, 11, 6).

⁶ Pensamos, nesse sentido, em certos aspectos da doutrina, tais como, sobre a lei e a justiça, sobre o matrimônio, especialmente o seu conceito sobre a mulher, sobre o escravo e a escravidão, etc.

só, permite duas observações: primeira, os evangelhos foram endereçados a *leitores*, ou seja, aos eruditos que sabiam ler, e que, em vários pontos do Império Romano, dominavam a língua grega - a maioria expressiva das populações não sabia ler, era de *auditores*; segunda, os que dominavam a língua grega estavam, de um modo ou de outro, envolvidos com a Filosofia. Ora, a questão fundamental da Filosofia, desde os seus primórdios, era a questão do conhecimento, cujo pressuposto básico era a *experiência* (a *empeiria*) como fonte de conhecimento. Parmênides foi o primeiro a formular de modo claro essa suposição, arrolando-a como uma exigência preliminar do processo cognoscitivo.

Ele dizia que o conhecimento parte da afirmação da *existência*, do seguinte modo: posto que, do que não existe, nada se pode falar, é necessário, primeiro, como condição *sine qua non* de ciência, a constatação da existência antes de qualquer outra investigação. Ora, *existir*, pelo ponto de vista empírico da filosofia grega, e por princípio, é mostrar-se. Por isso, o que existe, além de apresentar-se empiricamente, de ter um corpo organicamente constituído, de ocupar um espaço ou lugar, deveria estar submetido ao processo de nascimento, crescimento, deterioração e morte. É pressupondo esse princípio que Empédocles, um discípulo de Parmênides, dizia: "Não nos é possível colocar (a divindade) ao alcance de nossos olhos ou apanhá-la com as mãos, principais caminhos pelos quais a persuasão penetra o coração do homem"⁸. Em outras palavras:

⁷ "Vem, eu falarei, e tu guarda bem as palavras que vais ouvir, pois vou te indicar quais são os únicos e concebíveis caminhos que se oferecem à investigação. O primeiro, como <o ser> é (*hópôs éstin*), e que ele não pode não ser, esse é o caminho da Persuasão, (pois segue a verdade); o segundo, que não é, e que deve não ser, mas esse, eu te asseguro, é um atalho totalmente desconhecido, pois nem poderias conhecer o não-ente (que não leva a nada) e nem expressá-lo em palavras" (DK 28 B 2 - Fonte: DIELS, H & KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 18^a ed. <Unveränderter Nachdruck der 6. Auflage 1951>, Zürich-Hildesheim: Weidmann, 1989).

⁸ DK 31 B 133. Cf. *Filósofos Pré-Socráticos*, p. 191. Parmênides também dizia que só há um único caminho de investigação: o da *existência*, sob dois aspectos, ao mesmo tempo interrogativo e afirmativo: o *que é* (*hôs éstin*) e *como é* (*hópôs éstin*). Veja, nesse sentido, o artigo O Exame de Aristóteles da Proposição Ontológica de Parmênides. In *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 53 (2) 1997: 323-349.

ele afirmava que o divino "é apenas um espírito (*phrên*)"⁹, e que por isso, ou seja, pelo fato de ele não se apresentar à nossa percepção sensível (ponto de partida do processo cognoscitivo), não se deixa conhecer.... Outros Pré-Socráticos diziam a mesma coisa, assim como Melisso (outro discípulo de Parmênides): "Ele dizia que, dos deuses, não se deve dar explicação definitiva, porque não podemos conhecê-los"¹⁰. Antes dele, eis o que dissera o pitagórico Alcmeão: "Tanto no domínio do invisível quanto no das coisas mortais, os deuses detêm um conhecimento imediato; quanto a nós, em razão de nossa humana condição, só conjecturar é permitido"¹¹... Também o Epicurismo propunha que o conhecimento tinha que ser reduzido, de alguma maneira, à sensação, e essa, por sua vez, ao tato. Para um epicurista, o corpo é que é o real, e não a *idéia*, como propunha Platão. Ele é real porque é tangível... É um mito, entretanto, dizer que Platão não atribua nenhum valor à percepção sensível.

Visto que os gregos não acreditavam na possibilidade de se conhecer Deus porque ele não é corpo, porque não se mostra ou é tangível... o nascimento de Jesus é narrado como uma ruptura dessa condição. Duas descrições de São João, uma contida no preâmbulo do Evangelho e, a outra, no da primeira Epístola, são muito expressivas nesse sentido. Elas foram elaboradas com termos filosóficos, e a sua linguagem remonta a Heráclito. O curioso é que foi na mesma cidade de Heráclito, em Éfeso, que São João escreveu tanto o Evangelho quanto as epístolas. Isso se deu por volta do ano 98, durante um período em que ali cuidava de uma comunidade cristã, fundada por São Paulo. Eis, pois, como ele inicia o Evangelho:

"No princípio (*en archê*) era o Logos (*ên ho Lógos*), e o Logos estava perante Deus (*pròs tôn Theón*), e Deus era o Logos"¹². Assim é o prólogo da primeira Epístola: "O que era desde o princípio (*hò ên ap' archês*), o que ouvimos, o que

⁹ "Pois, tal como o homem, não é provido de cabeça e nem de membros, tampouco tem dois braços. Não tem nem pés e nem joelhos ágeis, nem genitálias peludas, mas é apenas um espírito, sagrado e inefável, cujo pensamento percorre instantaneamente todo o cosmos" (DK 31 B 134).

¹⁰ DK 29 A 1

¹¹ DK 24 B 1

¹² João, 1, 1

vimos com os nossos olhos, o que observamos, e o que tocamos com as nossas mãos, ou seja, o Logos da vida (*toû lógou tês zôês*)... nós vos anunciamos..."¹³. Como, aliás, está dito no Evangelho: "nós dizemos o que sabemos e damos testemunho do que vimos"¹⁴.

A linguagem da qual se serve São João é francamente filosófica e heraclitiana. Entretanto, ela também assinala uma ruptura com a Filosofia e com Heráclito. São João não tem nenhuma preocupação filosófica no sentido de formular teoricamente a *archê* e o *logos*. Os seus interesses são estritamente religiosos: Deus é a *archê*, o *princípio* de tudo, e o *logos*. Ele é "o Logos que se fez carne e que veio habitar entre nós"¹⁵. Posto diante de nós, frente ao nosso campo de observação, *nós* (São João se apresenta como testemunha *universal* desse evento) *experienciamos* de fato a sua existência e *constatamos* a sua verdade. Enquanto *archê*, Deus é o *Logos vivo*, não mais um sujeito lógico-teórico, mas uma *presença* de fato, empiricamente considerada e, portanto, passível de ser conhecida. "Quem és tu (perguntou alguém a Jesus)? E ele respondeu: o princípio (*tên archên*)"¹⁶. Por um ponto de vista, Deus (denominado por São João de *a luz e a verdade*), manifesto em Jesus Cristo, é tudo aquilo a que um homem possa existencial e intelectualmente aspirar. Sendo Jesus a expressão absoluta da sabedoria divina, a sua doutrina precede qualquer outra sabedoria... Por um outro ponto de vista, referendado ao Antigo Testamento, Deus deixa de ser tão-somente um *logos* (a *palavra* ou o *discurso*) contido nas antigas Escrituras, a fim de submeter-se à existência, ao processo de nascimento, crescimento, deterioração e morte. Ele deixa de ser uma *linguagem* ou *escritura*, e também uma substância incorpórea (um *pneûma*), a fim de se colocar ao alcance de nossos olhos a ponto de podermos tocá-lo com as mãos. Ele deixa, enfim, de ser tão-somente um *discurso* da fé ancestral, para se transformar em

¹³ *I Epístola de São João*, 1, 1-2. Tradução latina: "Quod fuit ab initio, quod audivimus, quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus et manus nostrae contrectaverunt... adnuntiamus vobis..." (MERK, A. *Novum Testamentum Graece et Latine*. Romae: Scripta Pontificii Instituti Biblici, 1964, p. 771).

¹⁴ *João*, 3, 11

¹⁵ *João*, 1, 1-2

¹⁶ *João*, 8, 26; o parêntesis foi acrescentado.

carne: "No princípio... Deus era o Logos (no sentido de a Escritura)... mas o Logos se fez carne e veio habitar entre nós, e nós vimos a sua glória, glória como de Filho único do Pai, cheio de benevolência e de verdade <*charitos kai alêtheías*>"¹⁷.

A divindade de Jesus é a questão fundamental não só do Evangelho de São João, como de todos os Evangelhos. Ela é um dogma inquestionável para o cristão, e se constitui no princípio essencial de sua fé, que, por sua vez, é a garantia de seu testemunho. A convicção qualifica o testemunho, mas ele sozinho, e por mais confiável que seja, não basta. A ciência exige provas. Tanto o testemunho, em geral, quanto *um* testemunho, em particular, são sempre carentes de crédito: são provas fracas. Por isso, a jurisprudência dos latinos, e dela os cristãos se apropriaram, invalidava a veracidade de um único testemunho. "Não recebas (aconselhava São Paulo a Timóteo) acusação contra um presbítero, senão com duas ou três testemunhas"¹⁸. "Se alguém violar a lei de Moisés (escreveu São Paulo aos Hebreus), sob a deposição de duas ou três testemunhas, morre sem remissão alguma"¹⁹. Visto que ele era um cidadão romano, e que, inclusive, "apelou a César"²⁰ a fim de não ser julgado pela jurisprudência dos judeus, sabia do que estava falando. Mas eis o que escreveu São Lucas, nos *Atos dos Apóstolos*, sobre a jurisprudência romana: "... não era costume dos romanos condenar homem algum antes do acusado poder confrontar-se com os seus acusadores e ter tido a oportunidade de defender-se de seus crimes"²¹...

Todos os Evangelhos estão fundados nesta relação entre *fé* e *testemunho*. De modo semelhante ao que os gregos concebiam sob o conceito de *razão*, o Cristianismo passa a conceber sob o conceito da *fé*. A "verdadeira luz", na Filosofia, alcança-se mediante irrefutáveis argumentos lógicos; no Cristianismo, mediante argumentos da fé. "A fé (dizia São Paulo) é o fundamento <*ypóstasis*> das coisas que esperamos e o ar-

¹⁷ "En archêi... Theòs en ho Lógos... Kai ho Lógos sàrx eguéneto..."; tradução latina: "In principio erat Verbum... et Deus erat Verbum... Et Verbum caro factum est..." (João. 1, 1-2; o parêntesis foi acrescentado).

¹⁸ São Paulo. *I Epístola a Timóteo*. 5, 19

¹⁹ São Paulo. *Epístola aos Ebreus*. 10, 28

²⁰ *Atos dos Apóstolos*. 25, 12; 26, 32

²¹ *Atos dos Apóstolos*. 25, 16

gumento <élenchos> das coisas que não vemos. Pela fé, os antigos obtiveram um bom testemunho; enquanto que, nós, através dela, sabemos <noûmen> que os mundos foram feitos da palavra de Deus, de tal modo que, das coisas invisíveis deu origem ao que se vê²².

Do que vemos, por um ponto de vista filosófico, inferimos o que não vemos, e, pelo que não vemos, damos como conhecido o que vemos. Nós não vemos, por exemplo, o capim crescer, mas observamos a mudança, e, por ela, damos como conhecido o crescimento. Heráclito, aliás, dizia que "os homens se enganam no conhecimento das coisas visíveis"²³, e que "a vista é enganadora"²⁴. Visto que a percepção sensível não nos serve como critério de conhecimento, o que vemos serve tão-somente como motivação para inferirmos o que não vemos. O visível estimula em nós a busca pelo invisível, porque é ele que finalmente nos satisfaz, ou seja, nos assossega, na medida em que nos dá como conhecido o que vemos. Para os cristãos, o processo tem-se mostrado inverso. Porque, para eles, "o que se pode conhecer de Deus, Ihes é manifesto. Foi Deus mesmo (como diz São Paulo) quem Ihes manifestou. Pois o que de Deus havia de invisível, depois da criação do mundo, pode ser observado pelo intelecto em suas obras <poiêmasin nooûmena kathorâtai>, tal como a sua eterna potência <dýnamis> e a sua divindade"²⁵. Nas obras visíveis, feitas pelo Criador, vê-se também o que nele há de invisível e, desse modo, dá-se como compreendido, pelas coisas que vemos, o que não vemos.

A fé, para o cristão, é a sua fonte de sabedoria. Enquanto que o filósofo "vê" com os "olhos" da razão, o cristão vê com os olhos da fé. Por isso, o cristão não carece de pressupostos teóricos e nem de argumentação conceitual. É apoiado em sua fé que ele dá *testemunho* do que sabe. Por essa relação, entre fé e *testemunho*, os Evangelhos foram elaborados, quer no intuito de expressar a fé de seus autores (especialmente a dos apóstolos, que conviveram com Jesus, mas também a da-

²² *Epístola aos Hebreus*. 11, 1-3

²³ DK 22 B 56 e B 46

²⁴ *Epístola aos Hebreus*. 11, 1-3

²⁵ *Epístola aos Romanos*. 1, 19-20

queles que creram), quer para servir de instrumento persuasivo (apoiado na fé dos que crêem) para os que não crêem.

A fé, para o cristão, é também o seu *argumento*, e é ele que qualifica o seu *testemunho*. Mas a fé de um só (a exemplo do testemunho na jurisprudência romana) não tem valor extensamente persuasivo. E só a fé também não basta, pois ela exige obras, tal como escreveu em sua Epístola, São Tiago: "Que resultará de proveitoso, meus irmãos, se alguém diz que tem fé, e não tem obras? (...). Poderá mesmo alguém dizer: Tu tens fé, e eu tenho as obras e eu te mostrarei a minha fé pelas minhas obras. (...). Porque assim como o corpo sem espírito é morto, também a fé sem obras é morta"²⁶. Ou seja, de um certo modo as obras antecedem e precedem a fé. As obras da criação, para o que crê, são motivações para sua fé; mais do que elas, o nascimento e a ressurreição de Jesus: "Se Cristo não ressuscitou (dizia São Paulo), é vã a nossa pregação, e também é vã a nossa fé; e somos assim considerados falsos testemunhos..."²⁷.

O nascimento de Jesus, por si só, não despertaria nada, fé alguma, se não fosse o *modo* como ele nasceu. É sobre esse *modo* que os Evangelhos, na descrição do nascimento de Jesus, põem acento. Mas o que finalmente se acentua, não é o fato de Jesus ter nascido simplesmente, e, sim, o fato de que ele nasceu na condição de filho de Deus que veio ao mundo. Não se trata de um nascimento comum. Somente Mateus e Lucas relatam o nascimento de Jesus: a) Esta a descrição de São Mateus: "Ora, o nascimento de Jesus Cristo foi deste modo: estando Maria, sua mãe, prometida como esposa de José, antes de coabitarem, ela descobriu que estava grávida por obra do Espírito Santo. José, seu futuro esposo, sendo justo, e não querendo castigá-la <*deigmatísai*>, de bom grado se propôs liberá-la secretamente do prometido. Enquanto essa idéia persistia no seu pensamento, eis que um anjo do Senhor lhe apareceu em sonhos dizendo: José, filho de Davi, não temas receber Maria como tua esposa, porque o que dela vai nascer é por obra do Espírito Santo"²⁸. (Causa espécie o fato de São José ter sido avi-

²⁶ *Epístola de São Tiago*. 2, 14-26

²⁷ *I Cor.*. 13, 14

²⁸ *Mateus*. 1, 18-20

sado, por um mensageiro divino, do ocorrido, somente depois do fato consumado, e não antes); b) Segundo a descrição de São Lucas: Deus enviou o anjo Gabriel "a uma virgem dada em casamento a um varão... E o anjo disse-lhe: ... eis que conceberás no teu ventre (*en gastrî*), e darás à luz um filho, e por-lhe-ás o nome de Jesus. (...). E Maria disse ao anjo: Como se fará isso se eu não conheço homem?". (*Não conheço <oyk guinôs-kô>* expressa a negação de um envolvimento empírico, de uma *copulam maritalem*). "E, respondendo, o anjo disse-lhe: O Espírito Santo <o *pneûma háguion*> virá sobre ti e a potência <*dýnamis*> do altíssimo te cobrirá com sua sombra"²⁹...

Os textos são "suficientemente claros" (pelo ponto de vista de sua literalidade), com uma intenção precisa: assegurar que o nascimento de Jesus era de todo extraordinário. O nascimento do filho de Deus não poderia restringir-se a um intercuro reprodutivo tipicamente humano. A sua filiação divina necessariamente requeria uma participação *seminal* de outra ordem, cuja *semente* deveria ter uma origem divina. Entretanto, só há um meio (previsto naquela época) de nascer: o ter sido gerado no corpo de uma mulher. Se no caso de Jesus houvesse a participação de um homem, o seu nascimento seria comum. A negação dessa participação vem afirmada através da prova material (ginecológica) da virgindade. Mas, além dessa prova material (semelhante à do *tímulo vazio*, no caso da ressurreição), o relato do nascimento elenca outras razões, como o da *anunciação* feita pelo anjo (pelo *mensageiro da divindade*), o da participação do *espírito divino* (que se sobre põe à participação de um homem)... que são descritas como *provas* da divindade de Jesus.

Quanto à ressurreição, ela é relatada pelos quatro Evangelhos. Tomemos por base o Evangelho de São Mateus, e vejamos como, em certos passos³⁰, ele ressalva várias precauções de ordem empírica associadas a argumentos de autoridade: a) O corpo de Jesus foi entregue a José de Arimatéia, a quem o relato do Evangelho faz questão de dizer que era "um homem rico", e que "se fizera discípulo de Jesus" <*autòs emathêteusen tòi Iêsoû*>. Ora, o fato de ser rico lhe proporcionava

²⁹ Lucas. 1, 26-35

³⁰ Mateus. 27, 57-66; 28, 1-20

autoridade e influência, e fazia com que o seu testemunho fosse mais valioso do que o dos outros; assim, por exemplo, como advertia São Tiago: "não são os ricos que vos oprimem com prepotência, e não são eles que vos arrastam aos tribunais?"³¹. Ou seja, o testemunho dos ricos, de um modo geral, e já naquela época, gozava de maior autoridade e de credibilidade, principalmente nos tribunais. No caso de José de Arimatéia, a sua autoridade era tanta, que lhe permitia falar pessoalmente com o Governador: "Ele foi ter com Pilatos e pediu-lhe o corpo de Jesus. Pilatos mandou então que lhe fosse dado o corpo"³². Se não fosse por ele, o corpo de Jesus, como era de costume, teria permanecido por longo tempo na cruz, fincada no morro do calvário, onde eram crucificados os ladrões e os bandidos. Por isso era chamado de Gólgota, o lugar do crânio. Ali, os crucificados ficavam expostos à vista de todos, a fim de servirem de exemplo, e de dissuasão; b) O fato de ser rico, isso também possibilitava a José de Arimatéia ter um túmulo da melhor qualidade, e inviolável: "um sepulcro novo, que ele mandara cravar na rocha"³³. Com efeito, assim que Pilatos mandou que lhe fosse entregue o corpo de Jesus, ele "envolveu-o num lençol branco, e depositou-o no seu sepulcro... E rolou uma grande pedra para diante da boca do sepulcro, e retirou-se"³⁴. Maria Madalena e uma outra Maria *presenciaram* tudo (*kathêmenai*, sendo que *ohi kathêmenoi* diz respeito a uma atividade dos juízes³⁵). Segundo Marcos, "elas estavam *observando* <*e-theôroun*, de *theoréō*> onde estava sendo depositado" o corpo de Jesus³⁶;

c) No dia seguinte, foi a vez dos sumos Sacerdotes e dos fariseus terem com Pilatos, "e lhe disseram: Senhor, estamos cientes de que aquele vagabundo <*ho plános*>, quando ainda vivia, disse: Depois de três dias ressuscitarei. Ordena, pois, que seja vigiado o sepulcro até o terceiro dia, a fim de que não venham os seus discípulos e o roubem, e depois digam ao povo: Ele ressuscitou dos mortos; esse último equívoco

³¹ *Epístola de São Tiago*. 2, 6

³² *Mateus*. 27, 58

³³ *Mateus*. 27, 60

³⁴ *Mateus*. 27, 59- 60

³⁵ ZERWICK, M, *op. cit.*, p. 75

³⁶ *Marcos*. 15, 47

<plânê> seria pior do que o primeiro"³⁷. Ora, dessa descrição de São Mateus é possível dizer duas coisas: uma, que as autoridades *estavam cientes* da possibilidade da ressurreição de Jesus; outra, que, na ocasião em que Mateus se pôs a escrever o Evangelho (entre os anos de 42 a 45), estava muito difundida a crença de que os discípulos roubaram e esconderam o corpo de Jesus, e andavam pregando que ele tinha ressuscitado, e que estava junto de Deus pai. Fica evidente, aliás, que o propósito de São Mateus era dissuadir os judeus dessa crença, contestá-la e, sobretudo, descartar a acusação pública que pesava sobre eles. Nesse sentido, o seu relato culpa os sumos Sacerdotes e os fariseus de serem os mentores da divulgação dessa crença. Ele os acusa, inclusive, de suborno; diz que, quando os guardas foram relatar o acontecido, os Sacerdotes lhes "deram uma grande soma de dinheiro, dizendo: Declarai: os seus discípulos vieram de noite, e enquanto nós estávamos dormindo, o roubaram. (...) recebido o dinheiro, fizeram como lhes tinha sido ensinado, e essa voz <ho lógos> divulgou-se entre os judeus até o dia de hoje"³⁸;

d) Quanto à preocupação dos sumos Sacerdotes de ir a Pilatos e ao fato de serem os mentores da crença no roubo, São Mateus não nos oferece nenhuma explicação. O que lhe importava, certamente, era dar ênfase à guarda do túmulo, descrita como um compromisso oficial assumido pelo Estado, e que, por isso, a acusação de roubo não fazia sentido. Afinal, quando os sumos Sacerdotes foram ter com Pilatos, ele assegurou-lhes: "Tendes a vossa guarda, ide, e guardai-o como entendeis. E eles foram, e guarneceram o sepulcro com guardas, e selaram a pedra"³⁹. A sepultura, portanto, e isso é apresentado como uma *prova* forte, estava protegida e guarnecida por ordem do poder imperial;

e) Mas o que efetivamente ocorreu? Esta é a descrição de São Mateus: no domingo de manhã, Maria Madalena e a outra Maria foram "visitar o sepulcro". São Marcos diz que elas iam "embalsamar o corpo de Jesus", e que, pelo caminho, "diziam entre si: Quem nos há de revolver a pedra da boca do

³⁷ *Mateus*. 27, 62-64

³⁸ *Mateus*. 28, 11-15

³⁹ *Mateus*. 27, 65-66

sepulcro?"⁴⁰. Mas assim que elas chegaram (diz São Mateus), "eis que se deu um grande terremoto, e um anjo do Senhor desceu do céu, aproximou-se e revolveu a pedra, e sentou-se sobre ela^(*). (...). Pelo medo que tiveram dele, os guardas ficaram paralisados, como mortos. Então o anjo disse às mulheres: Vós não temais! Sei que procuram o Jesus crucificado, mas ele não está aqui; ele ressuscitou como tinha dito. Vinde e vede o lugar onde ele estava depositado, e ide logo contar aos discípulos que ele ressuscitou..."⁴¹. Ora, a descrição de São Mateus não se preocupa em fazer dos guardas testemunhas, e sim das duas mulheres, as mesmas, aliás, que *presenciaram* o sepultamento e que, agora, *certificavam visualmente* o túmulo vazio. Já o relato de São João fala, entretanto, somente de uma mulher, de Maria Madalena, e lhe atribui uma condição secundária enquanto testemunha. Ele atribui a Simão Pedro e a um outro discípulo essa tarefa, relegando à mulher uma condição de segundo plano: alguém que sai correndo para avisar, retorna depois deles e, enquanto eles entram no sepulcro, "se conserva da parte de fora, chorando"⁴²...

f) A ressurreição de Jesus não é narrada como um fato isolado. São Mateus assegura, por exemplo, que no momento da morte de Jesus, muitos outros mortos também ressuscitaram: "muitos corpos de santos, como que adormecidos, ressuscitaram, e, saindo dos sepulcros, entraram na cidade

⁴⁰ *Marcos*. 16, 1-3

^(*) Eis as outras *versões* dos Evangelhos, concordantes quanto ao fato, mas contraditórias entre si: a *de Marcos*: quando elas chegaram "viram a pedra revolvida... E, entrando no sepulcro, viram um jovem sentado do lado direito... e ficaram assustadas" (*Marcos*. 16, 4-5); a *versão de Lucas*: elas "encontraram a pedra do sepulcro revolvida. Ao entrarem... estando consternadas, eis que apareceram junto delas dois homens com vestes resplandecentes" (*Lucas*. 24, 2-4); confira a *versão de João* na segunda nota a seguir.

⁴¹ *Mateus*. 28, 1-7; o itálico foi acrescentado

⁴² Esta é a *versão de São João*: "No primeiro dia da semana, Maria Madalena foi ao sepulcro... e viu que a pedra estava retirada. Correu, pois, e foi ter com Simão Pedro e com um outro discípulo... Partiu então Pedro e aquele outro discípulo... que chegou primeiro ao sepulcro. (...). Chegou depois Simão Pedro, e entrou no Sepulcro... Então entrou também aquele discípulo que tinha chegado primeiro, e viu e creu... e voltaram para casa. Entretanto, Maria conservava-se da parte de fora, chorando. E, enquanto chorava, inclinou-se e olhou para dentro do sepulcro, e viu dois anjos vestidos de branco, sentados... um à cabeceira e outro aos pés, onde Jesus tinha sido depositado" (*João*. 20, 1-12).

santa e *mostraram-se* a muitos..."⁴³. Antes desse evento, porém, a propósito de João Batista, Herodes também dissera: "Este é João Batista, que, por si mesmo, ressuscitou dos mortos, e eis porque tantos milagres se operam por meio dele"⁴⁴;

g) Depois de ressuscitado, Jesus aparece aos seus discípulos, sendo que esta é a prova empírica mais contundente: "Por que estão assustados (pergunta-Ihes Jesus)? *Olhem* minhas mãos e pés, e *verão* que sou eu mesmo; *apalpem-me e olhem*, pois um espírito (*pneûma*) não tem carne e osso..."; e acrescenta: "Disso vós sois *testemunhas* <*martyres*>⁴⁵", cujo termo designa a *presença* de alguém que *observou* o acontecer, e que, por consequência, *experimentou*, de certo modo, o evento.... Está dito nos *Atos dos Apóstolos* que, depois de sua ressurreição, Jesus "se *mostrou* vivo, com muitas *provas, aparecendo* aos discípulos por quarenta dias..."⁴⁶. Numa dessas aparições (o relato é de São Lucas), Jesus, chegando, perguntou-Ihes: "Tendes aqui alguma coisa que se coma? Então Ihes deram uma posta de peixe assado e um favo de mel, e ele comeu diante deles..."⁴⁷. Numa outra ocasião (o relato é de São João), quando os discípulos retornavam de uma pescaria frustrada, Jesus Ihes apareceu, e perguntou-Ihes: "Ó moços, tendes alguma coisa de comer? Responderam-Ihes: Nada. Disse-Ihes Jesus: Lançai as redes... E eles lançaram, e já não a podiam tirar, tanta era a quantidade de peixes... Disse-Ihes Jesus: Vinde e jantai... Ele se aproximou, pegou o pão e Ihes deu, e assim também o peixe. Essa era a terceira vez que Jesus se manifestava aos discípulos depois de ressuscitar dos mortos"⁴⁸. Ora, tanto o relato de São Lucas, quanto o de São João asseguram que Jesus comeu depois de sua ressurreição, e isso quer dizer que a sua ressurreição foi completa: do corpo e da alma. Ela se deu de modo semelhante ao que acreditavam os antigos egípcios que, por isso, embalsamavam os corpos a fim de preservá-los, e sobretudo dotavam o túmulo de bens, de riquezas e de alimentos;

⁴³ *Mateus*. 27, 51-53; o itálico foi acrescentado.

⁴⁴ *Mateus*. 14, 2

⁴⁵ *Lucas*. 24, 38-39 e 24, 48; o itálico foi acrescentado.

⁴⁶ *Atos dos Apóstolos*. 1, 3

⁴⁷ *Lucas*. 24, 42-43

⁴⁸ *João*. 21, 13-14

h) "Aquele que o verdadeiro Deus ressuscitou dos mortos não experimentou a deterioração <*ouk eiden diaphthorán*>"⁴⁹. A morte de Jesus se deu no pleno vigor da sua forma física. "Todos envelhecerão como um vestido", dizia São Paulo⁵⁰. Mas Jesus não envelheceu. O divino é permanência e não mudança; ele é o que "é sempre o mesmo" <*ho autós eĩ*>⁵¹. Afinal, como teria sido o filho de Deus morrer depois de velho, ou seja, deteriorado pelos desgastes da vida e do tempo? Quando não, desiludido com muitas coisas e desgostoso! Por certo a idade e o modo como ele morreu, e todo o relato de sua tragédia, contribuíram decisivamente para o sucesso da propagação do evento...

Em conclusão, o *evento* Jesus é apresentado, nos Evangelhos, como uma contradição ao que os gregos diziam sobre o conhecimento de Deus, mas também como uma confirmação ao que se admitia como passível de conhecimento a partir de Parmênides, nos seguintes termos: Deus (em Jesus) não era mais o *lógos* ou o *mythos* carente de *existência*, um não-ser do qual nada se poderia conhecer e nem sequer "expressá-lo em palavras"⁵². Visto que Jesus é o Deus que se mostra ou, como dizia São Paulo, "é a imagem do Deus invisível"⁵³, sobre Deus, agora, não se careceria mais de suspender o juízo e, nem tampouco, de restringi-lo à conjectura. Sobre ele não era mais possível dizer (tal como afirmava Empédocles) que a divindade não se põe "ao alcance de nossos olhos" ou não se deixa tocar com as mãos. Ele se pôs à vista dos mortais e é tangível: "Em Cristo (dizia também São Paulo) habita corporalmente a plenitude da divindade"⁵⁴. Sendo assim, além de não haver mais motivo para negar-lhe a existência, também seria desnecessário (mediante argumentos filosóficos) querer demonstrá-la.

⁴⁹ *Atos dos Apóstolos*. 13, 37

⁵⁰ *Epístola aos Hebreus*. 1, 11

⁵¹ "Eles perecerão, mas tu permanecerás... e tu os mudarás como se muda uma capa, e eles serão mudados; tu, porém, és sempre o mesmo" (*Epístola aos Hebreus*. 1, 11-12).

⁵² DK 28 B 2 e B 8

⁵³ *Col.* 1, 15

⁵⁴ *Colossenses*. 2, 9

Entretanto, a questão do nosso conhecimento a respeito de Deus, não é tão pacífica quanto parece. O próprio São Paulo tem dificuldades ("filosóficas") em justificar, na forma humana de Jesus, o conhecimento pleno da divindade. A dificuldade é a seguinte: os filósofos gregos ensinavam que a percepção sensível não era garantia de conhecimento, e São Paulo parece que também sabia disso. Na sua carta aos Coríntios, está escrito: "... a ninguém conhecemos segundo a carne. E se houve tempo em que conhecemos <egnôkamen> a Cristo segundo a carne, agora já não o conhecemos <gnôskomen> desse modo"⁵⁵. Mas, além de São Paulo, também São João demonstra dificuldade semelhante. Ele diz no Evangelho: "E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos <theáomai> a sua glória <dóxa>..."; mas acrescenta: "Deus (porém) ninguém jamais viu <horáo>"⁵⁶, dando a entender que "ver" Jesus e "ver" Deus são duas coisas distintas. Como de fato o são. Pois quando ele diz que "o Verbo se fez carne, e nós vimos a sua glória", é como se dissesse: "nós constatamos os seus grandes feitos" e que isso lhe dava certeza de que Jesus era o filho de Deus. Ou seja, quando ele diz "nós vimos" (*theáomai*), ele estava querendo dizer "nós constatamos". Porque *theáomai* (ver, considerar, contemplar) não comporta um sentido propriamente empírico, e sim, inteligível; não diz respeito a um "ver" físico (com os olhos da face), mas com o espírito ou com a inteligência. Por isso é distinto do "ver" (*horáo*) referente a Deus. *Horáo* tem um sentido estritamente empírico, e é sinônimo de *eídô* (ver, olhar, entender). Quer dizer, *horáo* se aplica a Jesus e não a Deus, mas a Jesus *humana* e *empiricamente* considerado. Porque o *ver* Deus (*theáomai*), em Jesus, é um *ver* não empírico. Ou seja, São João viu Jesus, conviveu com ele, certificou-se de sua presença e de seus grandes feitos, e, sobretudo, ouviu as suas palavras (reveladoras). Ocorreu-lhe, porém, que Jesus, enquanto presença (de Deus) expressa em um corpo sensível, não lhe revelou, por esse meio, a sua origem divina, ou seja, não foi vendo ou tocando Jesus que ele, em particular, ou o crente, em geral, *conheceram* a origem de sua existência. A divindade de Jesus não foi revelada pela percep-

⁵⁵ II Cor., 5,16

⁵⁶ "Theòv, oudeis heòraken pòpote..." (João, 1, 18).

Miguel Spinelli

ção sensível; ao contrário, clamava, a par do sensível, pelo inteligível, por um tipo de envolvimento que só o espírito seria capaz de concretizar.

Enfim, no Jesus visível, a divindade se mantinha invisível. Ela permanecia oculta, e em segredo. Afinal, pergunta São Paulo: "Quem conhece os segredos do homem senão o espírito do homem que está nele? Já os segredos de Deus, ninguém os pode conhecer, a não ser o espírito de Deus"⁵⁷. Porque o "homem psíquico <*psychikòs de ánthrōpos*> não acolhe o espírito <*pneûma*> de Deus, pois é loucura para ele e não o pode conhecer"⁵⁸. Ou seja, ao fato de sermos dotados do "espírito que vem de Deus, com o qual podemos conhecer <*eidô*> as coisas que nos foram dadas"⁵⁹ (cujo verbo *eidô*=*ver, observar, experimentar*, expressa a um *saber* empírico), não se segue que possamos igualmente conhecer as coisas (divinas) que dizem respeito a Deus. Quer dizer, não é pelo fato de o homem ter sido criado à imagem e semelhança de Deus, de ser dotado do *pneûma* divino, que ele seja *naturalmente* capaz de conhecer Deus ou de penetrar nos seus mistérios. Na relação do crente com Deus, pressupõe-se a graça e a iluminação divina, além de uma subjetividade pessoal nessa relação.

⁵⁷ *I Cor.* 2, 11

⁵⁸ *I Cor.* 2, 14

⁵⁹ *I Cor.* 2, 12

