

FILOSOFIA. REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS
SEGUNDA SÉRIE
33 (2016)

FILOSOFIA
REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS
DA UNIVERSIDADE DO PORTO



Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Revista fundada em 1970, publicada até 2013 (vol. 30) com o título *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia* (1.ª série 1970-1973; 2.ª série, desde 1985).

Volume 33 (2016) – DOI: <http://dx.doi.org/10.21747/21836892/fil33>

DIRETOR: José Meirinhos
(Departamento de Filosofia e Instituto de Filosofia)

CONSELHO EDITORIAL: António Braz Teixeira (Lisboa)
António Manuel Martins (Coimbra)
Charles Travis (Londres/Porto)
Hans Thijssen (Nijmegen)
Isabel Matos Dias (Lisboa)
João Rosas (Braga)
Octavi Fullat (Barcelona)
Juan Vasquez (Santiago de Compostela)
Maria de Sousa (Porto)
Maria Luisa Portocarrero (Coimbra)
Rafael Ramón Guerrero (Madrid)
Walter Osswald (Porto)

CONSELHO DE REDAÇÃO
(Departamento de Filosofia
e Instituto de Filosofia,
UI&D 502)

João Alberto Pinto
José Meirinhos
Luís Araújo
Maria Celeste Natário
Maria Eugénia Vilela
Maria João Couto
Paula Cristina Pereira
Paula Oliveira e Silva
Paulo Tunhas
Rui Bertrand Baldaque Romão
Sofia Miguens

EDITOR E PROPRIEDADE: Faculdade de Letras da Universidade do Porto

DISTRIBUIÇÃO / PERMUTAS Serviço de Publicações – Biblioteca Central
Faculdade de Letras da Universidade do Porto
Via Panorâmica s/n
4150-564 Porto

ENDEREÇO: Filosofia, Revista da FLUP
Departamento de Filosofia Faculdade de Letras
Via Panorâmica s/n 4150-564 Porto (Portugal)

E-MAIL: filosofia.revista@letras.up.pt

EXECUÇÃO GRÁFICA: Edições Afrontamento

TIRAGEM: 150 exemplares

ISSN: 0871-1658

ISSN-e: 2183-6892

DEPÓSITO LEGAL: 175913/02

As opiniões defendidas nos artigos são da exclusiva responsabilidade dos seus autores e não representam posições assumidas pela própria revista.

Todos os artigos são submetidos a dupla revisão anónima por pares (*double blind peer review process*).

A revista tem edição impressa e edição online: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/filosofia>

Volume publicado com o apoio de:



Publicação co-financiada pela Faculdade de Letras, por Fundos Nacionais através da Fundação para a Ciência e a Tecnologia / Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior (FCT / MCTES), no âmbito do Projeto do Instituto de Filosofia (ref. FIL / 00502) e pelo programa Santander Universidade – Universidade do Porto.

Índice

ESTUDOS / STUDIES

Introdução <i>João Cardoso Rosas e António Lopes</i>	11
Que valent les idées face aux croyances ? <i>Claudine Tiercelin</i>	13
Sobre las condiciones de posibilidad de la crítica filosófica <i>Daniel Innerarity</i>	41
El reconocimiento político en la obra de Rousseau y puesta en relación con la concepción hegeliana <i>Darío Adolfo Barboza Martínez</i>	53
<i>Philosophie première</i> (1954): considerações liminares sobre a metafísica de Vladimir Jankélévitch <i>José Manuel Beato</i>	65
La conciencia moral y el problema de la norma desde la perspectiva rosminiana <i>Jacob Buganza</i>	83
O objecto e o âmbito da justiça social <i>Diogo Carneiro</i>	99
Conhecimento como manifestação da competência do agente epistémico <i>Kátia M. Etcheverry</i>	109

L'intériorité de l'être dans le monde : le jeune Heidegger, lecteur d'Augustin et de Luther <i>Mathieu Eychené</i>	121
Fenomenología del ser-en: ciencia originaria de la vida y hábitat del <i>Dasein</i> . En búsqueda de la vivencia inmediata de la vida <i>Juan José Garrido Perián</i>	139
Modal Paradox <i>Fernando Furtado</i>	161
Autonomía moral, de la propuesta kantiana a la autonomía en la bioética <i>Laura Herrero Olivera</i>	179
O Federalismo americano: um modelo para a Europa? <i>Geraldo Alves Teixeira Júnior</i>	191
A arte da representação cívica no <i>Emílio</i> de Rousseau <i>Wilson Alves de Paiva</i>	211
Kant – uma educação para a humanidade <i>Cláudia Maria Fidalgo da Silva</i>	225
Absolutismo, Soberania Popular e Revolução: Robert Filmer contra John Milton <i>Saulo Henrique Souza Silva</i>	247
A metáfora hobbesiana do corpo e o biopoder <i>Nádia Souki</i>	261
Between Power and Rebellion: Rethinking Authority <i>Edgar Straehle</i>	273
Esclarecimento e absolutismo. As aporias do direito natural de Christian Thomasius <i>Diego Kosbiau Trevisan</i>	287
Será a análise condicional uma resposta satisfatória ao incompatibilismo? <i>Luís Veríssimo e Domingos Faria</i>	305
O papel das emoções altruístas na escolha e na moralidade das ações beneficentes <i>Flavio Williges</i>	321
RECENSÕES / REVIEWS	
LISSKA, Anthony J., <i>Aquinas's Theory of Perception: an Analytic Reconstruction</i> , Oxford University Press, Nova Iorque 2016 (por José Avelino da Costa)	339
RUBIO, José Higuera (ed.), <i>Knowledge, Contemplation and Lullism. Contributions to the Lullian Session at the SIEPM Congress – Freising, August 20-25, 2012</i> (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 67. Subsidia Lulliana 5) Brepols, Turnhout 2015 (por Mário Correia)	346

DAHLSTROM, Daniel; ELPIDOROU, Andreas; HOOP, Walter (eds.), <i>Philosophy of Mind and Phenomenology: Conceptual and Empirical Approaches</i> , Routledge, New York & London 2016 (por Diana Couto)	354
SÁNCHEZ MADRID, Nuria, <i>A civilização como destino. Kant e as formas da reflexão</i> , Nefiponline, Florianópolis 2016 (por Cláudia Fidalgo da Silva)	365
Índice onomástico	377
Normas editoriais	385
Publications Guidelines	387
Estatuto Editorial	389
Editorial Statute	392

ESTUDOS / STUDIES

JOÃO CARDOSO ROSAS
ANTÓNIO LOPES

INTRODUÇÃO

O dossiê que se segue resulta do 2.º Congresso Português de Filosofia, organizado pela Sociedade Portuguesa de Filosofia (SPFil), em parceria com o Instituto de Filosofia da Universidade do Porto e o Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, e em colaboração com a Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica, a Associação Portuguesa de Teoria do Direito, Filosofia do Direito e Filosofia Social, o Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, a Sociedade de Ética Ambiental e a Sociedade Portuguesa de Filosofia Analítica. O Congresso decorreu na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, nos dias 8 e 9 de Setembro de 2016. Tratou-se de um evento aglutinador de toda a comunidade filosófica portuguesa, mas aberto a investigadores estrangeiros, e que contou com a representação ao mais alto nível das instituições homólogas da SPFil no Brasil e em Espanha: ANPOF (Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia) e REF (Red Española de Filosofia).

O Congresso recebeu quase quatrocentas propostas de comunicação, das quais foram seleccionadas cerca de duzentas num processo anónimo de revisão por pares entregue a um prestigiado Conselho Científico. Para além dos painéis das diversas secções temáticas, dos painéis especiais e de uma mesa-

-redonda sobre o futuro em Portugal da investigação em Filosofia, o Congresso contou com duas sessões plenárias realizadas a convite da organização. A primeira foi da responsabilidade de Claudine Tiercelin (Collège de France, Chaire Métaphysique et Philosophie de la Connaissance), com uma comunicação sobre *Que valent les idées face aux croyances?*, comentada por Marcelo Carvalho, presidente da Associação Brasileira de Pós-Graduação em Filosofia do Brasil (ANPOF). Daniel Innerarity, catedrático de Filosofia Política e Social, investigador Ikerbasque na Universidade do País Basco e director do Instituto de Gobernanza Democrática, teve a seu cargo a segunda sessão plenária, com a comunicação *Las condiciones de posibilidad de un pensamiento crítico*, moderada por Antonio Campillo, presidente da Red Española de Filosofía (REF).

No rescaldo do Congresso, a Revista da Faculdade de Letras, por intermédio do seu director, Prof. José Meirinhos, lançou à SPFil e, em particular, aos signatários desta introdução, o desafio de organizar para publicação um conjunto de textos que ficassem como testemunho do que se passou no Porto durante um evento marcante para todos os envolvidos. Em conformidade, pareceu-nos que deveriam constar da publicação as contribuições dos Professores Tiercelin e Innerarity, a quem gostaríamos de agradecer publicamente a cedência dos respectivos textos. Os restantes textos constantes deste dossiê foram seleccionados mediante um *call for papers* endereçado aos participantes no Congresso cujas contribuições permaneciam inéditas em termos de publicação. As propostas recebidas, de textos com a dimensão equivalente à das próprias comunicações apresentadas, foram então seleccionadas pelos organizadores deste dossiê. Na sua grande diversidade de temas, de abordagens e até de línguas, os textos escolhidos constituem uma pequena amostragem daquilo que se passou neste Congresso e esperamos que eles possam ser também intelectualmente estimulantes para todos aqueles que não tiveram o privilégio de nele participar.

CLAUDINE TIERCELIN*

QUE VALENT LES IDÉES FACE AUX CROYANCES ?

What is the value of ideas in front of beliefs ?

Résumé

On oppose souvent l'impuissance des idées à la force des croyances, conçues comme le moteur de nos pratiques, de nos actions et de la vie. En s'inspirant d'analyses très proches dues à Fouillée, Lovejoy et Peirce, on montre qu'il y a là une grave méprise *et* sur la nature des idées *et* sur celle des croyances, et plus généralement, sur le fonctionnement de l'esprit. On en diagnostique les causes, liées à la polysémie ancienne, attestée par l'histoire de la philosophie, du concept d'idée. En dégagant certaines caractéristiques des idées et des croyances, on montre pourquoi les idées comptent plus qu'on ne le pense, de même que l'histoire que propose la philosophie de certaines d'entre elles ; mais aussi pourquoi les croyances et la compréhension de leurs mécanismes sont, au moins autant, voire plus que les idées, au cœur de la stratégie à mettre en œuvre aujourd'hui, si nous voulons pouvoir non seulement penser, mais connaître et agir.

Mots clés : idée ; croyance ; idée-force ; esprit ; connaissance ; action.

Auteurs : A. Fouillée ; C. S. Peirce ; A. Lovejoy.

* Professora do Collège de France. Conferência inaugural do 2.º Congresso Português de Filosofia, da Sociedade Portuguesa de Filosofia, proferida a 8 setembro de 2016.

Abstract

The weakness of ideas is often opposed to the strength of beliefs, viewed as the motor of our practices, actions and lives. Following some close insights from Fouillée, Lovejoy and Peirce, one shows this betrays a deep misunderstanding about the very nature of ideas, of beliefs, and, more, generally, of the mind's processes. The causes of it are diagnosed, and can be traced back to the old polysemy of the concept of idea, as is made clear by the history of philosophy. In stressing some features of both ideas and beliefs, one shows why ideas count more than one thinks, just as the history suggested by philosophy of some of them ; and also why both beliefs and the understanding of their mechanisms are as much as, and even more than ideas, at the heart of the strategy called for today in order, not only to think, but also to know and to act.

Keywords: idea; belief; «idée-force»; mind; knowledge; action.

Authors: A. Fouillée; C. S. Peirce; A. Lovejoy.

Introduction : une famille d'esprits

On dit souvent que les idées font pâle figure et ont peu de force, confrontées aux croyances. Dans un joli texte, traduit en français sous le titre « Idées et croyances », José Ortega y Gasset voyait entre elles une « énorme différence », voire une franche opposition¹. On *a* des idées, écrivait-il, mais l'on *est* dans des croyances. Des idées, y compris des vérités les plus rigoureuses de la science, nous « pouvons dire que nous les produisons, que nous les soutenons, que nous les discutons, que nous les propageons, que nous les combattons et que nous sommes capables de mourir pour elles. Mais ce qui nous est impossible, c'est...de vivre d'elles. Elles sont notre ouvrage, et par là-même elles supposent déjà notre vie, notre vie dont les assises sont des *idées-croyances*, que nous ne produisons pas nous mêmes, qu'en général nous ne formulons même pas, et que, bien entendu, nous ne discutons ni ne propageons ni ne défendons. Des croyances, à proprement parler, nous ne *faisons* rien, simplement nous *sommes* en elles. »². Les croyances, ce sont donc « ces idées fondamentales » et non pas 'occurentes', sur lesquelles nous *pouvons compter*. Elles constituent le fond solide de notre vie et n'ont pas le caractère d'un contenu particulier qui serait situé à l'intérieur de celle-ci. Ce ne sont pas des idées que *nous avons*, mais des idées que *nous sommes*. Bien plus, et précisément parce que ce sont des croyances radi-

¹ ORTEGA Y GASSET, José, *Idées et croyances*, trad. J. BABELON, Stock, Paris 1945.

² ORTEGA Y GASSET, *Idées et croyances*, op. cit., p. 11.

cales, elles sont notre monde et notre être, elles perdent par là l'aspect d'idées, de pensées qui sont nôtres mais qui auraient fort bien pu ne pas nous venir à l'esprit »³. Pour Ortega y Gasset, il y a donc « des idées avec lesquelles nous nous rencontrons », et donc « occurrentes », et « des idées *dans* lesquelles nous nous rencontrons, qui semblent déjà là avant que nous ne nous occupions de penser. »⁴.

Mais avait-il raison de voir les choses ainsi ? Va-t-il à ce point de soi, après tout, que les idées soient si différentes des croyances, et – à supposer que tel soit le cas – en quel sens, le seraient-elles au juste ? En particulier, ne faut-il pas singulièrement reconsidérer le dédain que nous sommes souvent tentés d'éprouver pour elles, et leur supposée impuissance, face à nos croyances, au motif qu'à la différence de celles-ci, les idées manqueraient au fond de vitalité et de rapport avec nos pratiques, nos actions et notre vie ? Car ne parle-t-on pas aussi de « la force des idées ? » Mais alors en quel sens ? Se pourrait-il qu'il y ait en tout ceci une grave méprise *et* sur la nature des idées *et* sur celle des croyances, *et* peut-être, plus généralement, sur le fonctionnement de l'esprit ?

Voilà quelques-unes des questions que je souhaiterais soumettre aujourd'hui à votre examen, et pour mieux faire comprendre à quel point ces questions sont délicates, je m'inspirerai, pour commencer, de quelques réflexions empruntées à trois auteurs qui ont particulièrement enrichi, à mon sens, l'analyse, tant des idées que des croyances dans leurs relations aux idées, à la fin du dix-neuvième siècle et au début du vingtième siècle : celui, tout d'abord, qui fut un grand défenseur de ce que l'on devait appeler *la théorie des idées forces*, Alfred Fouillée, ensuite, le grand promoteur de la discipline de l'histoire des idées, Arthur Lovejoy, et en troisième lieu, le fondateur du pragmatisme, Charles Sanders Peirce.

Qu'ont donc en commun ces trois auteurs, et en quoi leurs analyses sont-elles éclairantes pour la question qui nous occupe de la valeur exacte à accorder aux idées face aux croyances ? Commençons par un petit rappel historique. En 1879, dans le même numéro de la *Revue Philosophique*, paraissent deux textes, apparemment sans rapport. Le premier contient une réponse de J. Boussinesq à J. Bertrand à propos de la preuve mathématique de la liberté⁵, au cœur du

³ *Ibidem*.

⁴ ORTEGA Y GASSET, *Idées et croyances*, op. cit., p. 12.

⁵ BOUSSINESQ, Joseph, « Le déterminisme et la liberté », *Revue Philosophique* (janvier 1879), 58-66. J. Boussinesq avait défendu sa position (dans le sillage d'auteurs comme L. du Buat et M. de Saint Venant, mais aussi, avant eux, de Th. Reid et de A.-L. Cauchy), dans un opuscule intitulé « Conciliation du véritable déterminisme mécanique avec l'existence de la vie et de la liberté morale » (Gauthier-Villars Paris 1878). Sur tous les détails concernant cette période et les pro-

débat entre celle-ci et le déterminisme, qui fait alors rage, en France notamment, sous la plume subtile d'Alfred Fouillée, mais aussi aux Etats Unis, grâce, en particulier, aux arguments déployés en faveur du hasard ou « tychisme », par le logicien, chimiste et fondateur de la sémiotique, mais aussi métaphysicien, Charles Sanders Peirce (1839-1914)⁶, qui croit reconnaître – mais sans doute à tort – la proximité de ses thèses avec le philosophe français. Or c'est bien Peirce qui est l'auteur de ce deuxième texte de la livraison de la *Revue Philosophique*⁷, intitulé : « Comment rendre nos idées claires », et il intervient, non pas pour discuter de la question de la liberté et du déterminisme, mais pour exposer des thèses qui, ici encore, sont de nature à résonner aux oreilles d'un Fouillée.

Car si ce dernier est bien l'auteur de plusieurs livres sur *La liberté et le déterminisme* (1872), on lui doit aussi un écrit sur « La néo sophistique pragmatiste » (1911), en laquelle il distingue près d'une vingtaine de variantes, mais d'autres également, sur *L'évolutionnisme* (1890), *La psychologie* (1893), et *La morale des idées-forces* (1907), terme que reprend le beau père de son regretté gendre et disciple Jean-Marie Guyau – l'auteur de *Éducation et hérédité* – pour insister sur le pouvoir moteur (mais en ce sens, profondément éducateur et politique, comme le verront bien John Dewey et Jaurès) de la pensée même :

« Tout état de conscience est 'idée', écrit Fouillée, en tant qu'enveloppant un discernement quelconque, si bien que toute force psychique est en dernière analyse un vouloir »⁸.

Or c'est bien sur ce plan, et en dépit des critiques farouches à l'encontre de ces « créateurs de vérité » que sont les pragmatistes, que Fouillée est tout prêt à voir la proximité de sa pensée avec celle des pragmatistes (avec celle de James,

blèmes philosophiques qui sont au centre des discussions, voir l'étude érudite de CHEVALIER, Jean-Marc, « Pragmatisme et idées-forces. Alfred Fouillée fut-il une source du pragmatisme américain ? », *Dialogue*, 50 (2011) 633-668.

⁶ A deux reprises, Peirce avance le nom de Fouillée parmi les rares pensées annonciatrices de son tychisme. Voir par exemple, PEIRCE, Charles Sanders, CP. 5.508, 1905, et CP 6.511, 1905, in *Collected Papers of C. S. Peirce*, 8 vols., C. HARTSHORNE & P. WEISS ed. (vols. 1-6, 1931-35), A. BURKS (vols. 7-8, 1958), Harvard University Press Cambridge, Mass. 1931-1958 (cité CP suivi du numéro de volume et de paragraphe). Pour tous les détails, voir CHEVALIER « Pragmatisme et idées-forces », art. cit., pp. 633-634.

⁷ PEIRCE, Charles Sanders, « La logique de la science : deuxième partie : Comment rendre nos idées claires », *Revue Philosophique* (janvier 1879), 39-57.

⁸ FOUILLÉE, Alfred, *Psychologie des idées-forces* (2 tomes), Alcan, Paris 1893, t. 1, p. xvi, cité par CHEVALIER, « Pragmatisme et idées-forces » art. cit., p. 638. Voir aussi STEBBING, Lizzie Susan, *Pragmatism and French Voluntarism*, in *Girton College Studies*, n.º 6, Cambridge University Press, Cambridge 1914, en particulier, pp. 113-129.

mais aussi avec celle de Peirce, avec qui, à l'époque, il correspond). S'il revendique bien la paternité de la doctrine des idées forces, il considère en effet que cette doctrine était « non ignorée en Amérique, qui montrait par de nombreux exemples que toute idée a une force pratique de réalisation »⁹.

Mais de quoi s'agit-il, précisément, pour Peirce, dans ce texte de 1879, publié directement en français, et couplé à un second texte, paru dans la livraison précédente de la *Revue Philosophique*, composant le diptyque, et intitulé, notons-le bien : « *Comment se fixe la croyance* » ? Ni plus ni moins que de présenter ce que l'on va bientôt tenir pour la profession de foi historique du pragmatisme, avec cet intitulé qui a bien l'allure d'un programme : « *Comment rendre nos idées claires* ». En toute rigueur, donc, lorsque celui qui va fonder le *Journal of History of Ideas*, Arthur Lovejoy, fait remonter, dans ce beau texte qu'est « *The Thirteen Pragmatisms* »¹⁰, le dixième anniversaire de la naissance du pragmatisme à l'année 1908, rendant ainsi hommage – tout en le critiquant, comme le faisait aussi Fouillée – à l'ouvrage déjà fameux en France de William James, *Le pragmatisme*, texte paru en effet à cette date, dans *The Journal of Philosophy*¹¹, non seulement il est en retard d'une bonne vingtaine d'années, mais surtout, il ne semble pas voir (en quoi, peut-on dire à sa décharge, il n'est pas le seul, tant l'œuvre de Peirce est et restera pour longtemps encore, confidentielle), à quel point nombre des thèses qu'il avance et des positions qu'il va défendre sur la nature des idées et pour promouvoir l'histoire des idées, sont proches, non seulement de celles que défend en France ce « volontariste intellectualiste » qu'est Fouillée, mais plus encore, Outre Atlantique, de celles, moins de William James (surtout associé alors en France à Bergson, et prisé, notamment par Boutroux qui célèbre l'auteur des *Variétés de l'expérience religieuse*, pour son anti-intellectualisme mystique) ou de John Dewey, que de Charles Sanders Peirce, ce dont, de toute évidence, Lovejoy, tout historien des idées qu'il soit, et aussi attentif qu'il devrait être, en conséquence, à des auteurs en apparence « mineurs », n'a à l'époque, il faut bien le dire, pas plus qu'un autre, la moindre conscience.

Mais en quel sens plus précis, peut-on voir dans ces trois auteurs, une famille d'esprit, et pourquoi leurs analyses sont-elles particulièrement éclairantes si nous voulons mieux comprendre ce que sont les idées, ce qui les distingue

⁹ FOUILLÉE, Alfred, « La Néo-sophistique pragmatiste », *Revue Philosophique*, 71 (janvier-juin 1911) 337-366, p. 338.

¹⁰ LOVEJOY, Arthur Onken, « *The Thirteen Pragmatisms* », *The Journal of Philosophy*, 5 (1908) 5-12, 29-39, repris ensuite dans *The Thirteen Pragmatisms and Other Essays*, Johns Hopkins Press, Baltimore 1963, pp. 1-29.

¹¹ LOVEJOY, « *The Thirteen Pragmatisms* », *The Journal of Philosophy* (1908), art. cit.

ou non des croyances, et le cas échéant, ce qu'elles valent, les unes par rapport aux autres?

Ici encore, pour mieux le comprendre, nous prendrons les choses un peu de biais et partirons des remarques que fait Lovejoy sur les ambiguïtés auxquelles se trouve, selon lui, confrontée l'histoire des idées. Nous verrons alors que les causes qu'il identifie de cette situation, comme les solutions qu'il préconise pour lever ces ambiguïtés, sont très proches de la thérapeutique également prônée par le fondateur du pragmatisme pour parvenir à ce qui doit être notre objectif majeur : rendre nos idées claires. Nous verrons ensuite que ces difficultés tiennent aussi, et sans doute plus généralement, non seulement à une approche erronée des mécanismes de la croyance et de la pensée, mais aussi à la polysémie qui affecte, depuis toujours, le terme même d'*idée*, comme en atteste du reste la pluralité du traitement qu'a proposé l'histoire de la philosophie de son concept. En dégagant alors, dans un troisième moment, certaines caractéristiques des idées et des croyances, nous essaierons de mieux comprendre pourquoi les idées comptent plus qu'on ne le pense, et pourquoi, notamment, si l'on est philosophe, l'histoire que l'on effectue de certaines d'entre elles est importante ; mais aussi pourquoi les croyances et la compréhension des mécanismes qui les régissent sont au moins autant que les idées, et vraisemblablement plus qu'elles, au cœur de la stratégie qu'il nous faut mettre en œuvre aujourd'hui, si nous voulons pouvoir non seulement penser, mais connaître et agir.

1) Les ambiguïtés entourant les idées et l'histoire des idées

Commençons donc par Lovejoy et ce qu'il nous enseigne sur la nature même des idées autant que sur leur histoire. Dès l'introduction de *The Great Chain of Being* (1936)¹², mais aussi à de nombreuses reprises, comme dans *Reflections on the History of Ideas* (de 1940)¹³, Lovejoy souligne à quel point il est intrigué par le fait que certaines idées dans l'histoire doivent leur efficacité ou leur force, plutôt qu'à leur cohérence ou à leur logique interne, aux ambiguïtés voire aux confusions qui les entourent¹⁴ et, bien souvent, à plusieurs formes de

¹² LOVEJOY, Arthur Oncken, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (The William James Lectures on Philosophy and Psychology, Harvard, 1933), Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1936 (rep. 1964).

¹³ LOVEJOY, Arthur Oncken, « *Reflections on the History of Ideas* », *Journal of the History of Ideas*, 1/1 (Janvier 1940) 3-23.

¹⁴ BREDSORFF, Thomas, « Lovejoy's Idea of 'idea' », *New Literary History*, 8/2 (Explorations in Literary History) (1977), 195-211, p. 195.

« pathos » métaphysique qui accompagnent leur formulation. Dès lors, c'est à un véritable travail de « chimie analytique »¹⁵, ou encore de « bactériologie » que nous convie Lovejoy, dont l'objectif est de retrouver les éléments qui composent ce qu'il appelle certaines « idées-unités » (*unit-deas*) dynamiques de l'histoire de la pensée, comme, non pas l'idée de Dieu qui n'a pas cette caractéristique¹⁶, ni encore celles que l'on peut trouver sous la forme de ces doctrines désignées par tel ou tel nom familier en « ismes » (« idéalisme, romantisme, rationalisme, transcendantalisme, pragmatisme »¹⁷) mais, par exemple, l'idée de « nature », ce complexe hétérogène, dont on doit pouvoir en faisant craquer la coquille qui fait tenir la masse, voir « les unités réelles, les idées réellement opérantes qui, dans chacune de ses occurrences s'y trouvent bien présentes »¹⁸.

Or ce qui nous empêche le plus souvent de le voir, ce sont d'abord, des pré-supposés implicites ou incomplètement explicites, les « habitudes mentales plus ou moins inconscientes à l'œuvre dans la pensée d'un individu ou d'une génération »¹⁹ ; puis des « motifs dialectiques »²⁰, ou encore, des « susceptibilités à toutes sortes de pathos métaphysique »²¹, ces « volumineuses réverbérations émotionnelles », dont il est plusieurs espèces : *la pure et simple obscurité*, le charme de l'incompréhensible, mais qui permet à nombre de philosophes de maintenir une sorte d'assise avec leur public, même si tel n'était pas au départ, leur intention ; le pathos *ésotérique* (où excellent Hegel, Schelling ou Bergson), qui satisfait cette aspiration humaine à l'expérience de mystères cachés, « en représentant la philosophie comme cette chose à atteindre, non par un progrès consécutif de la pensée guidé par la logique ordinaire de tout un chacun, mais par un brusque saut au terme duquel on parvient à un plan de perspicuité (*insight*) totalement différent dans ses principes du niveau de la pure et simple compréhension ». Enfin, le pathos *moniste* ou *panthéiste*²² qui permet à tant de gens d'éprouver cette satisfaction particulière à dire que « Tout est Un », chose qui ne cessait de rendre William James lui-même un peu perplexe. Sans doute cela n'a-t-il « rien à voir avec la philosophie comme science, mais cela a beaucoup à voir avec la philosophie comme *facteur* dans l'histoire, en ceci que

¹⁵ LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, op. cit., p. 4.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, op. cit., p. 5.

¹⁸ LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, op. cit., p. 6.

¹⁹ LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, op. cit., p. 7.

²⁰ LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, op. cit., p. 10.

²¹ LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, op. cit., p. 11.

²² LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, op. cit., p. 13.

ce n'est pas principalement comme science que la philosophie a été, dans l'histoire, un facteur ». Ainsi, « la susceptibilité à toutes sortes de pathos métaphysique » intervient pour une très large part dans la formation des systèmes philosophiques, en guidant subtilement la logique de maints philosophes, et en causant partiellement la vogue et l'influence de différentes philosophies parmi des groupes ou des générations qu'elles ont affectés. »²³.

Il importe donc à l'historien des idées de « se donner la tâche délicate de découvrir ces diverses susceptibilités et de montrer comment elles contribuent à former un système ou à montrer en quoi une idée a pu devenir plausible et commune »²⁴. Sa tâche sera dès lors de mener « une enquête que l'on peut appeler sémantique philosophique », qui va consister en l'étude des mots et expressions sacrés d'une période ou d'un mouvement, et « se donner pour objectif de clarifier leurs ambiguïtés, de faire la liste de leurs diverses nuances de signification, et d'examiner la manière dont des associations confuses d'idées provenant de ces ambiguïtés ont influencé le développement des doctrines, ou accéléré la transformation insensible d'une mode de pensée en une autre, voire peut-être en son opposé. » En effet, pense Lovejoy, « c'est en grande partie en raison de leurs ambiguïtés que des mots sont capables de cette action indépendante qui les fait agir comme des forces dans l'histoire », et le mot « nature » en constitue un exemple paradigmatique²⁵.

Je ne m'attarderai pas davantage, aujourd'hui, sur ces analyses passionnantes²⁶, mais je voulais surtout souligner, à ce stade, la grande similarité, à cet égard, du type de tâche que se donne aussi, dès les années 1860, le fondateur du pragmatisme, Charles Sanders Peirce.

C'est en effet à un travail thérapeutique de déblayage du même genre, et notamment d'un certain *pathos* entourant en particulier les métaphysiques du fondement, que nous convient les deux articles mentionnés plus haut, dans la suite logique des confusions que le logicien de Milford avait déjà pris soin de décortiquer, dix ans plus tôt, en 1868, dans trois importants textes parus dans le *Journal of Speculative Philosophy*. D'où viennent en effet ces erreurs ? En règle générale, nous nous trompons, estime Peirce, lorsque, pour comprendre les

²³ LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, op. cit., pp. 14-15.

²⁴ LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, op. cit., p. 14.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Pour plus de détail, je me permets de renvoyer à ma communication : TIERCELIN, Claudine, « A quoi tient la force d'une idée ? », Colloque Histoire et historiens des idées, Collège de France, 18 et 19 mai 2016, URL : <http://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/symposium-2016-05-18-14h30.htm> (vidéo en ligne). Actes à paraître en 2017.

mécanismes de la pensée, nous nous fondons sur une faculté telle que l'intuition, lorsque nous nous fions à l'introspection, ou encore, lorsque nous nous imaginons que nous pouvons, comme le prétend Descartes, frapper de doute radical, l'ensemble de nos croyances. En lecteur assidu de Locke, de Berkeley, de Descartes, mais aussi de Guillaume d'Ockham, de Duns Scot et de Thomas Reid, Peirce montre dès cette époque deux choses : *négativement*, et Reid est passé par là, que la « voie des idées » (*the way of ideas*) n'est pas la bonne, de quelque manière (cartésienne, lockéenne, berkeleyenne, humienne) qu'on se figure l'idée et la pensée : *l'idée*, d'une part, comme se présentant à nous, non pas tant sous la forme générale d'une *représentation* que sous celle d'une *image-tableau* dont les contours seraient déterminés ; *la pensée*, d'autre part, comme ce mécanisme qui se réduirait à une pure succession d'associations d'idées, dont nous pourrions établir les ressemblances ou dissemblances sur la base, pour parler comme Hume, de leur plus ou moins grande force ou vivacité. Or la pensée ne procède tout bonnement pas ainsi, martèle Peirce : elle suit un cheminement inférentiel, au fil d'étapes dont on peut repérer les enchainements, parce que ce ne sont pas des idées statiques qui caractérisent la pensée, pas plus que des suites d'accès intuitif, ni davantage quelque élan vital : c'est un processus, lequel conduit l'esprit, au gré des chocs dont il se nourrit par l'expérience de ses rencontres avec le réel, d'une croyance à un doute, puis derechef, à d'autres croyances qu'il s'emploie, plus souvent du reste de force que de gré, à fixer. *Positivement*, et sa lecture aussi bien de Boole que d'Ockham et de Duns Scot cette fois l'y avait conduit, Peirce voit aussi l'avantage qu'il y a à ne pas limiter la pensée au registre des intuitions, des images, des idées, ou des concepts véhiculés par des signes, mais à prendre appui, à l'inverse, sur les richesses contenues dans les signes eux-mêmes, ce qu'avaient compris aussi bien le *Venerabilis inceptor* que les grammairiens modistes, mieux que les Messieurs de Port Royal encore englués, comme on sait, dans le modèle inverse de signes conçus comme des véhicules d'abord de nos idées et d'un art de juger. Peirce, lui, saura élaborer un modèle sémiotique radicalement nouveau, désormais à l'abri de tout psychologisme, celui de la pensée-signe. Tant il est vrai que la pensée, ne cesse-t-il de répéter, n'est pas d'abord en nous, mais hors de nous, non pas dans les idées, représentations, impressions subjectives de tel ou tel individu, mais dans les écrits que le quidam va laisser à la postérité.

Nous nous demandions ce que valent les idées ? Nous y sommes. Car, ainsi que le dira plus tard Frege, ce ne sont pas les représentations subjectives qui comptent : c'est la pensée. Il aura certes fallu à l'individu Pythagore toute la force de son esprit pour nous livrer son théorème. Ortega y Gasset avait raison

de dire que nous *produisons* nos idées et qu'elles sont toutes (y compris les idées mathématiques) le fruit de notre imagination et, si l'on veut, de la poésie. Mais voilà : une fois produit, le théorème de Pythagore n'appartient plus à l'individu nommé Pythagore : son idée appartient à l'humanité. Et c'est du reste ce qui en constitue l'irréductible *réalité*.

On comprend dès lors pourquoi il est impératif de se lancer dans cette opération consistant à « rendre nos idées claires ». Car deux risques majeurs nous guettent en permanence : prendre à tort une différence entre des mots pour une différence entre des idées, et prendre une différence entre des mots ou des idées pour une différence réelle dans les choses. L'éternel triangle : mots, concepts ou idées, choses. Or, les critères de clarté et de distinction que nous proposons notamment les cartésiens sont impuissants à nous protéger de ce double péril.

A cela, la maxime pragmatiste est censée apporter le remède : face à tel ou tel énoncé, il suffira de rechercher sa signification, non pas dans quelque idée ou image mentale qui se présenterait à nous, mais dans ses effets pratiques ou sensibles à tout le moins concevables. La signification des idées, et dès lors la valeur qu'elles pourront avoir, n'est pas dans quelque intériorité : il n'y a pas de fantôme dans la machine. Elle est dans ce que nous disons, dans nos énoncés, et dans les incidences pratiques de nos dire. Même si elle ne s'y réduit pas, et là est toute la subtilité de l'anti réductionnisme peircien, il n'est donc pas d'idée, de pensée signifiante que l'on ne puisse rattacher à la conduite, à l'action, à la pratique qu'elle met en œuvre. Avant d'être une théorie de la vérité, le pragmatisme est donc d'abord une théorie de la signification, et Lovejoy le voit bien, sans mesurer toutefois que l'idée n'est pas de James mais de Peirce, que sur ce point déjà, il rejoint donc tout à fait. Toute entreprise de déblayage du pathos métaphysique suppose bien un travail préalable de clarification, une véritable « philosophie sémantique ».

On comprend mieux aussi pourquoi les deux livraisons de la *Revue Philosophique*, de décembre 1878 et de janvier 1879 associaient, à une semaine d'intervalle, les deux textes : « Comment se fixe la croyance » et « Comment rendre nos idées claires ». Ne soyons pas dupes, semble nous dire Peirce : conservons, si on veut, le mot d' « idée », sans quoi nous ne pourrions pas même montrer en quoi les critères invoqués par nos prédécesseurs sont insuffisants ; mais expliquons pourquoi nos idées sont liées aux mécanismes par lesquels nous ne faisons en réalité rien d'autre que fixer des *croyances*, en d'autres termes, ainsi que l'entend Peirce à partir de la définition qu'a donnée de celles-ci Alexander Bain, non pas des états mentaux internes, mais des *dispositions à agir*.

Le volontariste intellectualiste Alfred Fouillée, à la même époque, ne se trompait donc pas, en soulignant la proximité de ses idées forces avec le pragmatisme, à tout le moins lorsqu'il insistait, fort justement – n'en déplaise à son correspondant James qui raillait ses idées « farces » – au dynamisme fondamental de l'activité mentale. Toute idée, dit en effet Fouillée, est un commencement d'action, l'intention virtuelle d'une mise en acte; et telle est bien la logique du pragmatisme, dans laquelle une idée tire sa signification et sa seule signification, de l'action à tout le moins possible ou concevable, qui la teste dans le réel²⁷.

2. De quelques confusions sur l'idée, la croyance et le fonctionnement général de l'esprit

Mais en quoi ces analyses nous éclairent-elles sur les ambiguïtés qui entourent le concept même d'idée et sur les mécanismes de son engendrement ? C'est là qu'un rapide survol de l'histoire de la philosophie s'impose, qui vient nous rappeler d'abord combien le concept d'idée est polysémique, qu'on peut l'entendre, comme c'est le cas plutôt chez Platon, comme la *forme* ou l'*essence*, ce fameux ciel des Idées immuables, nécessaires, éternelles, dont on n'a cessé de nous dire – et Aristote le premier – qu'il était incapable d'expliquer la participation des particuliers, ou, à partir des Modernes, selon un modèle foncièrement *représentatif*, que ce soit pour un Descartes, un Arnaud ou encore un

²⁷ Aussi Fouillée considère-t-il, comme l'a rappelé Chevalier, « La néo-sophistique pragmatiste », art. cit., p. 338, qu'il a peut-être bien eu une influence en Amérique, puisque, lui aussi, a protesté contre la conception statique et mécanique de l'esprit « dans des termes analogues à ceux que d'autres ont employés depuis » (FOUILLÉE, Alfred, *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, Librairie Felix Alcan, Paris 1911, p. 190). Et de citer du reste à l'appui, non pas Peirce, ni James, mais Dewey, qui « montre expressément que les idées deviennent des forces pratiques en tant qu'elles ont la fonction et le pouvoir de produire des changements dans les existences antérieures » (FOUILLÉE, *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, op. cit., pp. 286-287). Les pragmatistes, ajoute Fouillée, ont raison d'insister sur les « idées pratiques et praticables : nous sentons pour agir, nous pensons pour réaliser, nous nous représentons le monde actuel pour en créer un nouveau ». Simplement, ces vérités, le pragmatisme les « a gonflées jusqu'à en faire des erreurs » (FOUILLÉE, Alfred, *Morale des idées-forces*, Librairie Felix Alcan, Paris 1907, pp. xxii-xxxviii) ; « Que nos idées produisent toujours des effets, qui peuvent ensuite devenir pour nous des fins, que nous soyons toujours actifs dans la connaissance, c'est ce que nous avons soutenu nous-même bien avant les pragmatistes; mais il n'en résulte nullement que toute la valeur de nos idées et de nos connaissances, surtout en philosophie, consiste dans les résultats qu'elles produisent, et non dans leur concordance intrinsèque avec les choses elles-mêmes, révélées à nous par l'expérience. » (FOUILLÉE, Alfred, *Esquisse d'une interprétation du monde*, É. BOIRAC (rev. et org), Librairie Felix Alcan, Paris 1913, p. xxxviii ; textes cités par CHEVALIER, « La néo-sophistique pragmatiste », art. cit., p. 643).

Malebranche, en dépit de subtiles différences entre eux, comme des *modalités de la pensée*, ou, pour les empiristes (Locke, Berkeley, Hume), comme *le simple prolongement de nos impressions sensibles*, ou encore, comme ce qui, ainsi que le veut Kant, à la différence du concept, produit de l'entendement, intervient au niveau de la *raison*, au moment où nous perdons pied avec le sol de l'expérience, idée dont il serait néanmoins vain et malvenu d'ignorer l'intérêt à tout le moins *pratique* ; ou encore, cette fois, chez Hegel, où elle fait corps avec l'accomplissement et le parachèvement rationnel de l'esprit, avant de se voir reconduite, chez Marx, à l'épaisseur de l'*idéologie*, simple reflet d'un monde dont elle épouse mais aussi travestit la lecture et, qu'en tout état de cause, elle se révèle peut-être capable d'interpréter mais sûrement pas de transformer.

Mais la polysémie du concept d'idée n'est pas seule en cause : en évoquant Reid et Peirce, j'ai déjà mentionné l'une des raisons pour lesquelles, de façon générale, des critiques se sont très tôt élevées contre les partisans des idées. Quelles que soient les exagérations et inexacitudes du philosophe d'Aberdeen qui met dans le même sac des théories ô combien sophistiquées et diverses, comme le sont celles des Modernes que j'ai évoqués, et indépendamment du jugement que l'on peut porter par ailleurs sur le bien fondé des principes d'une philosophie du Sens Commun que Reid propose de substituer à ce courant de « la voie des idées », ce qui est au cœur de ses reproches, et aussi pour une part, de ceux de Peirce, c'est une manière erronée, selon eux, de se représenter le fonctionnement même de l'esprit. Si l'idée est cet intermédiaire nécessaire entre l'esprit et la chose, on ne peut vraiment plus rien y comprendre : il faut donc substituer à ce représentationnisme indirect intégral, une forme ou une autre de réalisme direct. Comment comprendre, demande Reid, que pour ressentir une émotion, j'aie besoin d'avoir « l'idée d'émotion », ou que pour réfléchir, il me faille avoir « l'idée de réflexion » ?

Au demeurant, les supposés coupables ont tous mesuré l'ampleur de la difficulté. Qui pourrait oublier les âpres discussions entre Descartes, Arnaud, et Malebranche sur la nature des idées ? Certes, pour tous les trois, les idées sont foncièrement « *comme des images des choses* », « *comme lorsque je me représente un homme, ou une chimère, ou le ciel, ou un ange, ou Dieu même* » ; ce sont aussi des *modalités* de la pensée. D'étoffe mentale, elles sont toutes semblables, *en ce qu'elles sont* mes idées, et « ne peuvent, à proprement parler, être fausses, car soit que j'imagine une chèvre ou une chimère, il n'est pas moins vrai que j'imagine l'une que l'autre »²⁸. Il n'y a pas non plus de différence décisive entre

²⁸ DESCARTES, René, *Meditationes de prima philosophia*, in *Ceuvres philosophiques de Descartes*

elles selon qu'elles seraient, innées, adventices ou factices, du moins au seuil de la *Méditation* III, où Descartes n'a d'autre voie pour sortir de la solitude du *cogito* que d'examiner ses idées. Car ce sont bien elles qui le permettront, ou plutôt, une idée bien précise, mais qui n'en reste pas moins une idée. A savoir l'idée de Dieu, car, à la différence de toutes mes autres idées, je ne puis être *la cause* de l'idée de Dieu en moi, ce pourquoi « j'ai premièrement en moi l'idée de l'infini que du fini, c'est-à-dire de Dieu que de moi-même, et partant, Dieu existe. » Le coup de génie consistant pour Descartes, sans cesser de s'entretenir avec lui-même, sans sortir donc de ses idées, et par un pied de nez incroyable aux idéalistes, à retrouver, nonobstant, la Terre, les astres, le ciel et toutes les autres choses qu'il avait mises en doute parce qu'elles n'étaient aperçues que par l'entremise des sens²⁹.

Et Descartes y parvient, du moins à première vue, sans avoir à donner à l'idée de Dieu, comme ce sera le cas chez Malebranche, et vaudra à ce dernier les foudres du grand Arnaud dans le *Traité des Vraies et des Fausses idées*, l'épaisseur quasi platonicienne d'un « être représentatif », lequel exige en outre, que pour y accéder, nous admettions du même coup la problématique thèse de la vision des idées en Dieu. Mais, comme l'avait fort bien vu Ferdinand Alquié³⁰, sans doute Malebranche rompt-il moins avec Descartes que ne le soutient le cartésien Arnaud, car c'est bien aussi parce que l'idée de Dieu a le statut plutôt mystérieux d'une *présence-absence*, d'une idée dont la réalité objective est d'autant plus représentative qu'elle est, paradoxalement, infiniment pauvre, en *contenu* représentatif, que Descartes parvient vraiment à établir sa preuve. Comme s'il fallait, à un moment donné, rappeler que certaines idées (l'idée de Dieu ici, mais bien sûr, plus tard, ce sera aussi le cas des idées mathématiques), en raison de leur forme même, et sans qu'il faille pour autant les hypostasier, ne peuvent décidément pas se ramener à de pures et simples modalités de la pensée et encore moins se réduire à de pures impressions sensibles. On aura noté au passage, un détail d'importance. A quoi, en effet, tient, souvent, la « force » d'une idée », ce qu'elle peut bien valoir ? Peut-être à peu de chose, comme si la valeur de l'idée était inversement proportionnelle à la maigreur de son « contenu » représentatif.

(3 vol), textes établis, présentés et annotés par F. ALQUIÉ, Classiques Garnier, Paris 1963-1973, t. 2, pp. 453-454.

²⁹ DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, ed. cit., p. 431.

³⁰ ALQUIÉ, Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Presses universitaires de France, Paris 1950.

3. Pourquoi les idées comptent et pourquoi il faut veiller à mieux comprendre la nature des croyances

A la lumière de certaines caractéristiques des idées et des croyances ainsi dégagées, peut-être pouvons-nous mieux comprendre plusieurs points sur lesquels je voudrais donc à présent conclure.

1. Et, en premier lieu, pourquoi les idées comptent souvent plus qu'on ne dit, et pourquoi, notamment, si l'on est philosophe, l'histoire que l'on effectue de certaines d'entre elles est importante, quoi que puissent penser certains du peu d'utilité de l'histoire des idées : assurément, penser, c'est d'abord, plutôt qu'associer des idées, associer des concepts et des intuitions pour se donner les moyens minimaux de « juger » ; penser, c'est bien juger et donc s'astreindre du même coup à rendre des comptes – mais ces observations ne justifient en rien, me semble-t-il, et ce, quelle que soit la discipline dans laquelle, par profession, on se sent le plus à l'aise, de jeter complètement aux orties l'histoire des idées, ni davantage, l'histoire intellectuelle ou telle ou telle histoire des mentalités.

Parmi les mérites que l'on reconnaît aux historiens des idées, et en particulier à Lovejoy, il y a, outre d'avoir fait preuve d'originalité et démontré la fécondité de sa conception des idées-unités, celui d'avoir souligné l'importance de l'interdisciplinarité. Les idées sont un concept foncièrement riche et intéressant parce qu'il s'agit au fond, essentiellement, comme il le note, d'un concept « migratoire » ; son irréductible polysémie est aussi ce qui fait sa richesse, ce qui permet, loin des « ismes » doctrinaux dont le défaut est moins de recouvrir des penseurs contradictoires que d'être vides à force de schématismes (ceux qui doivent affronter le terme de « pragmatisme », lequel ne recouvre pas seulement treize acceptions, en savent quelque chose !), de faire « converser » entre eux, autour de certaines idées-unités, nos « glorieux prédécesseurs », pour reprendre un terme cher à Richard Rorty³¹ : philosophes, littéraires, poètes, linguistes, philologues et historiens. Mais prendre au sérieux cette « conversation » suppose

³¹ Et en concevant donc cette histoire sur le modèle que suggérerait Rorty, avec lequel je serais, une fois n'est pas coutume, assez d'accord, dans RORTY, R., « Quatre manières d'écrire l'histoire de la philosophie », trad. française E. PACHERIE et B. PUCCINELLI, in G. VATTIMO (éd), *Que peut faire la philosophie de son histoire ?*, Le Seuil, Paris 1989, pp. 58-94; à savoir sur le modèle de cette conversation si nécessaire avec les grands auteurs du passé. Sans doute, « si nous cherchons à ressaisir les propos qu'auraient pu échanger des hommes primitifs non acculturés ou les philosophes savants du passé, c'est principalement parce que cela nous aide à reconnaître qu'il a existé des formes de vie intellectuelle différentes de la nôtre », RORTY, « Quatre manières d'écrire l'histoire de la philosophie », op. cit., p. 61.

alors, minimalement, comme l'avait du reste parfaitement compris Lovejoy, lorsqu'il réfléchissait à la question du progrès en philosophie, que l'on distingue, pour cette raison même, une forme de « logique » différente, et pour la philosophie, dont il soulignait le nécessaire caractère fortement disciplinaire, et pour l'histoire des idées. Et notamment que l'on admette quelque chose comme un « progrès » possible en philosophie, exactement comme en science et qu'il y est bien question aussi – ce que ne sont pas toujours prêts à concéder les scientifiques aux philosophes – d'erreur, de vérité, de connaissance et donc bien de croyances, de jugements, d'explications, auxquels nous sommes sommés d'apporter des justifications, et non pas simplement d'associations, d'interprétations et de compréhension, aussi riches et fortes, parfois géniales, soient-elles, comme le sont celles que nous permettent de faire bon nombre de nos idées. Mais c'est un point sur lequel, faute de temps, je ne m'attarderai pas davantage aujourd'hui.

2. Peut-être comprenons-nous mieux aussi, et en deuxième lieu, pourquoi c'est parce qu'il nous arrive parfois de voir, pour l'essentiel, les croyances, comme des idées « fondamentales », selon l'expression d'Ortega y Gasset, sur lesquelles nous pouvons « compter », en ce qu'elles font partie de notre vie inconsciente et non questionnée, et, à l'inverse, de réduire les idées à des images que nous associons, ou à des représentations subjectives de la pensée à partir desquelles nous jugeons et critiquons, que nous croyons pouvoir donner sens, jusqu'au bout, à une franche opposition entre les croyances et les idées, et en tirer parfois aussi une suspicion illégitime quant à la force supposée des secondes relativement aux premières. Nous avons tort de voir les choses ainsi et, à tout le moins, d'en conclure à une impuissance radicale de *toutes* les idées. Ce sont bien certaines *idées* de justice, de liberté, d'égalité, parce qu'elles transcendent les bornes de la subjectivité individuelle, qui ont permis de vaincre, et sont, en un sens, vouées à vaincre, tôt ou tard, celles parmi les croyances qui n'ont été fixées que par la seule force du préjugé ou de l'autorité.

3. Mais en troisième lieu et enfin, peut-être mesurons-nous mieux pourquoi les croyances et la compréhension des mécanismes qui les régissent sont au moins autant que les idées et, vraisemblablement, plus qu'elles, au cœur de la stratégie qu'il nous faut mettre prioritairement en œuvre aujourd'hui si nous voulons pouvoir répondre aux immenses défis qui se posent à nous, et préserver certaines de nos idées et certains idéaux si chèrement acquis. Car nous le savons bien: l'histoire est pleine de ces préjugés et autres croyances *a priori*, de ces erreurs communes entretenues à force de crédulité, de ténacité mais plus encore d'autorité, ces mauvaises méthodes de fixation de la croyance que recensait déjà

Peirce³². Parvenir à une authentique « démocratie d'opinion », par exemple, ne se fera pas dans l'angélisme. Croire le contraire serait commettre une double erreur d'appréciation dont j'espère avoir montré quelques-uns des ressorts :

Sur la nature de la croyance, d'abord, d'où l'urgence³³ qu'il y a à s'atteler à son explicitation en faisant appel à des travaux qui exigent une expertise de plus en plus fine en de multiples domaines : philosophie de l'esprit, philosophie de la connaissance, bien sûr (pour analyser les relations entre croyance et connaissance, les modes de justification, d'évaluation des croyances, la variété des théories contemporaines de la vérité, l'épistémologie du désaccord, des phénomènes comme celui de la « faiblesse de la volonté », etc.), mais en menant aussi des enquêtes (conjointement avec les philosophes) sur la métacognition, l'épidémiologie des croyances, en collaboration étroite avec les sciences cognitives, les neurosciences, ainsi que l'anthropologie sociale et cognitive. Mieux comprendre la nature de la croyance, c'est, comme on l'a vu, ne pas sous-estimer le fait que celle-ci est beaucoup moins un *état* où notre esprit se trouve qu'une *disposition* solidement ancrée en nous à *agir* de telle ou telle sorte et sur laquelle, pour cette raison même, nous n'avons la plupart du temps qu'un contrôle *partiel*. Car on ne peut « douter » ou « croire » à volonté. N'en déplaise à Descartes qui faisait de la possibilité (et de la nécessité) du « doute » le point de départ radical (et le fondement) de la connaissance, douter n'est pas aussi facile que « mentir ». Nous ne saurions nous défaire de *toutes* nos croyances, car nous ne pensons jamais à partir d'un point de vue « de nulle part », en apesanteur. C'est la fragilité même de ce « volontarisme doxastique » qui doit nous rendre plus sensibles au fait que l'exhortation évidemment *nécessaire* à l'esprit critique (l'un des principes de l'esprit des Lumières) n'est sans doute pas *suffisante*. C'est un point capital que doivent davantage prendre en compte les éducateurs. De même, il nous faut aussi apprendre à distinguer, parmi nos croyances, celles qui

³² Sur ces quatre méthodes tyranniques de « fixation de la croyance », voir notamment les analyses classiques du fondateur du pragmatisme, l'immense savant, logicien, chimiste, mathématicien et métaphysicien américain qu'était Charles Sanders Peirce (1839-1914). TIERCELIN, Claudine, *Peirce et le pragmatisme*, Presses universitaires de France, Paris 1993, chap. 3 ; (ouvrage épuisé, en ligne sur le site « Philosophie de la connaissance » du Collège de France, <http://books.openedition.org/cdf/1985>).

³³ Cela fait longtemps que j'insiste dans mes travaux sur le fait qu'en matière de « croyance » (qu'on entende celle-ci au sens non seulement religieux mais théorique ou « propositionnel » du terme, naturellement), on a bien plus affaire à des dispositions à agir qu'à des états mentaux internes ou privés. Voir par exemple TIERCELIN, Cl., « Croyances, raison et normes » in *La Pensée-Signe*, éditions J. Chambon, Nîmes 1993, pp. 335-384 (ouvrage épuisé mais en ligne sur le site « Philosophie de la connaissance » du Collège de France, <http://books.openedition.org/cdf/2209>).

relèvent de purs préjugés ou de préférences subjectives de celles qui peuvent être justifiées, vraies, et donc à même de constituer des *connaissances* objectives. Car, ainsi que le rappelait Jules Vuillemin dans cette belle conférence sur la tolérance qu'il avait donnée en 1970 : « A une croyance vivante, il faut plus que la présence intellectuelle de l'idée. » Et « c'est ce surplus qu'il convient d'examiner, car c'est en lui qu'on trouvera l'origine du fanatisme et de l'intolérance. »³⁴. Abandonner sa croyance, se défaire d'un préjugé, c'est toujours perdre une partie de soi. Et c'est bien pourquoi, poursuivait Vuillemin, « il est difficile de penser par soi-même [...] De là provient le ton passionné des discussions touchant la politique et la religion. On croit critiquer une opinion ; on blesse une âme. Ceci explique la difficulté de pratiquer la philosophie critique, telle que Descartes la conseille. Car que nous reste-t-il lorsque nous nous dépouillons de toutes les idées auxquelles ne nous attachent que la prévention et la précipitation ? Il nous reste la solitude [...] »³⁵. S'il est en effet facile de mentir, il est bien plus difficile de douter, de se remettre en cause, d'accepter des croyances différentes des siennes, ou même simplement de « vouloir » croire, sauf quand on cherche délibérément à s'aveugler, comme c'est précisément le cas lorsque par un irénisme coupable, on s'illusionne sur les pouvoirs magiques d'une simple « éthique de la communication »³⁶ vantant les vertus du seul « dialogue », là où il vaudrait mieux apprendre à maîtriser les techniques, désormais bien connues, de résolution des conflits ou de prise de décision *rationnelle* en situation d'*incertitude*³⁷.

Une deuxième méprise tout aussi grave sur les croyances serait de sous-estimer la difficulté d'interprétation du consensus que nous avons tendance,

³⁴ VUILLEMIN, Jules, « Sur la tolérance », *Revue Internationale de Philosophie*, 25e année, 95-96/1-2 (1971) 198-212.

³⁵ VUILLEMIN, « Sur la tolérance », art. cit.

³⁶ Ce pourquoi, et pour des raisons qui tiennent aussi à la nature du langage et de l'engagement lié à n'importe quelle assertion (qui nous place presque immédiatement en situation de « conflit » plus que de « dialogue »), je n'ai jamais vraiment cru aux préconisations iréniques d'Habermas (TIERCELIN, « La sémiotique du vague » in *La Pensée-Signe*, op. cit., pp. 258-334. C'est aussi un point sur lequel je rejoins Hilary Putnam (TIERCELIN, Claudine, « Pragmatisme et réalisme à visage humain » in *Hilary Putnam, l'héritage pragmatiste*, Presses Universitaires de France, Paris 2002 (ouvrage épuisé en ligne sur le site « La philosophie de la connaissance » au Collège de France, URL : <http://books.openedition.org/cdf/2010>). Voir aussi ma mise au point dans TIERCELIN, Claudine, *Le Doute en question. Parades pragmatistes au défi sceptique*, Éditions de l'éclat, Paris-Tel-Aviv 2005 (rééd. 2016), p. 294, note 203.

³⁷ Ici encore, les recherches sont intenses et complexes, impliquant des échanges entre logiciens, mathématiciens, théoriciens des probabilités, du choix rationnel, etc. Voir, par exemple, les travaux de Jon Elster.

aujourd'hui, à vouloir à toute force obtenir entre elles. Combien en effet de consensus extorqués ou plus subtilement acquis par manipulation? La « tyrannie de la majorité » qu'évoquait Tocqueville n'est pas toujours non plus un vain mot. Personne ne veut se réclamer de l'intolérance. Mais si prôner la tolérance et le politiquement correct permet d'éviter l'accusation inconfortable de dogmatisme voire de sectarisme, cela ne met pas systématiquement à l'abri, nous ne le voyons que trop, du relativisme, pire encore, du cynisme qui souvent en découle. Souvenons-nous de Protagoras : si *toutes* les croyances se valent, on a tôt fait de considérer que *rien* du tout n'est vrai. Et la fameuse « démocratie d'opinion » n'est plus qu'un simulacre, voire une vaste opération de pure démagogie. Rendre nos idées claires, c'est interroger cette idée de consensus que l'on nous enjoint souvent plus que tout de viser, parce qu'elle semble être un gage de pluralisme et de tolérance. Par quoi il s'agit moins de se demander s'il s'agit d'une bonne ou d'une mauvaise idée, que de s'interroger, en bon pragmatiste, sur ce qu'elle signifie au juste, et donc, à quels effets pratiques concevables elle renvoie. Or il n'est pas certain que l'on puisse aisément réduire l'un des idéaux majeurs des Lumières, celui de la poursuite inlassable de la vérité *par la connaissance*, à l'idée de « consensus ». Car autant on doit tenir pour des biens *inaliénables* la capacité à raisonner en pleine autonomie, la liberté de pensée et d'expression, que soulignait Kant³⁸, autant il serait absurde d'en conclure trop vite à l'égale vérité des opinions et des croyances, et de radicalement substituer le consensus à la vérité. On juge souvent le premier plus démocratique, et l'on prône un pluralisme raisonnable. Mais on peut simultanément refuser l'idée que la vérité *correspondrait* au réel ou reflèterait une *parfaite adéquation* de notre esprit avec les choses, et ne pas tenir la *seule* cohérence des croyances et l'accord des hommes entre eux pour des critères satisfaisants de la vérité³⁹, et moins encore, pour des gages suffisants d'une société vraiment démocratique. Trop souvent en effet, le pluralisme « raisonnable » n'est qu'écran de fumée ou ne saurait, à tout le moins, suffire, si nous voulons rester fidèles à l'esprit des

³⁸ Dont on lira et relira notamment le classique de 1784, « Qu'est-ce que les Lumières ? ».

³⁹ Pour un aperçu des principales approches et théories contemporaines de la vérité, et sur certaines de leurs conséquences éthiques, voir TIERCELIN, Claudine, *The Pragmatists and the Human Logic of Truth*, ouvrage en ligne sur le site « La philosophie de la connaissance » du Collège de France, octobre 2014, URL : <http://books.openedition.org/cdf/3652>. Voir également, de ENGEL, Pascal, *Truth*, Bucks Acumen, Chesham 2002, et ENGEL, Pascal, et RORTY, Richard, *A quoi bon la vérité ?*, Grasset, Paris 2005. Enfin, je recommande sur ces questions les textes issus du colloque *Rationalité, vérité et démocratie*, organisé par J. BOUVERESSE (Chaire de philosophie du langage et de la connaissance) au Collège de France, le 28 mai 2010 (URL : <http://www.college-de-france.fr/site/jacques-bouveresse/symposium-2009-2010.htm> (vidéos en ligne)).

Lumières, lequel a peu à voir, incidemment, avec certaines caricatures, comme celle, au premier chef, de la raison, souvent vilipendée en France et en Europe, dans cet âge de « l'éclipse » ou du « déclin » de la raison qu'aura été pour une bonne part, le XXe siècle, à partir des années 1920, mais parce que l'on s'appuie davantage sur le concept (Hegélien) d'une raison omnisciente et omnipotente que sur celui, moins triomphant, de l'*Aufklärung*. La raison, c'est alors le savoir absolu et dogmatique, puis par extension, l'arrogance et la prétention du rationalisme moderne, la répression froide des puissances du sentiment, de la création, de la vie, et pour finir, par le genre de raccourcis affectionnés par certains postmodernes, l'image même de la tyrannie du logos, du conservatisme, du bolchevisme, et du Goulag : bref, une raison qui serait à l'origine de tous les malheurs dont nous aurions souffert au XXe siècle⁴⁰. Une deuxième caricature consiste à présenter la sensibilité comme étant totalement réfractaire à la raison, et à la réduire à telle ou telle forme « mythique » de l'intériorité, de la sensiblerie ou « *Schwärmerei* ». Mais la *reconstruction de la raison* dans laquelle nous devons résolument nous engager suppose naturellement, comme je l'ai souvent dit, que penser ne s'oppose pas plus à sentir que sentir ne s'oppose à penser. Ce n'est même qu'à condition de lier étroitement les deux que l'on parviendra à réconcilier les deux soeurs d'Austen, le cœur ou le sentiment, d'une part, la raison, d'autre part, – les deux seules « manières d'aimer », pour reprendre l'autre titre, initialement donné par le traducteur, de *Sense and Sensibility* –, que l'on pourra prétendre parvenir à juger sans haïr⁴¹. Il faut être aveugle ou obsédé par les dualismes et les schématismes pour ne pas voir que se mêle *toujours* à la raison bien comprise une forme ou une autre de sentimentalisme⁴².

⁴⁰ Point sur lequel depuis des années, Jacques Bouveresse n'a cessé d'insister. TIERCELIN, Claudine, « Bouveresse dans le rationalisme français », *Agone*, 48 (*La philosophie malgré eux*) (2012), 11-34 (texte en ligne sur le site de la revue *Agone* : URL : <http://revueagone.revues.org/1072>).

TIERCELIN, Claudine (dir.), *La reconstruction de la raison. Dialogues avec Jacques Bouveresse*, URL : <http://books.openedition.org/cdf/3435>. Ce livre numérique réunit les contributions au colloque organisé par la chaire de Métaphysique et philosophie de la connaissance les 27-29 mai 2013 au Collège de France (Vidéos en ligne).

⁴¹ C'est un point qu'avait souvent rappelé Ernest Renan. Voir TIERCELIN, Cl., « Ernest Renan, taupier et torpilleur de la raison », in H. LAURENS (dir.), *Ernest Renan. La science, la religion, la République*, Actes du colloque de rentrée 2012 du Collège de France, Odile Jacob, Paris 2013, pp. 179-201 (URL : <http://www.college-de-france.fr/site/colloque-2012/Publication.htm> (vidéos en ligne)). J'ajouterai qu'une plus grande sensibilité à ces nuances devrait aussi nous guider en matière de tolérance religieuse, le « vivre ensemble » exigeant de la part des croyants, qu'ils soient peut-être moins « convaincus », et de la part des incroyants, qu'ils soient plus « compréhensifs, si l'on veut parvenir à les faire « coopérer ».

⁴² TIERCELIN, Claudine, « Raison et sensibilité », in *La Reconstruction de la Raison : Dialogues avec Jacques Bouveresse*, Nouvelle édition [en ligne], Collège de France, Paris 2014, URL : <http://books>.

Une analyse poussée des mécanismes de la croyance impliquera aussi de ne pas s'imaginer que seuls les *goûts* et préférences et non pas les *raisons* diffèrent et opposent; car les *raisons* de l'un ne sont pas forcément, ni même le plus souvent, les *raisons* de l'autre. Si la tolérance exige d'être attentif aux différences dans les raisons autant que dans les goûts, qui oserait nier que les « raisons » sont toutes légitimes, qu'il y a certes d'excellentes raisons de préférer le juste au bien, mais de tout aussi excellentes raisons de préférer le bien au juste, que nos raisons de croire peuvent aussi différer de nos raisons d'agir : à quelles « raisons » devons-nous alors accorder la prééminence ? N'est-il pas éthiquement légitime parfois de « vouloir croire », c'est ce que pensait William James, *en dépit de ce que nous disent les faits, voire contre toute évidence* ? Nos raisons *épistémiques* doivent-elles toujours l'emporter sur nos raisons *pratiques* ? N'y a-t-il pas, dans certains cas, de « pieux mensonges »⁴³ ?

Définir la vérité dans les termes de ce qu'il est non pas tant *raisonnable* que *rationnellement acceptable* de croire est sûrement un progrès qui devrait permettre de favoriser l'idéal, toujours à reprendre, des Lumières d'un consensus « éclairé ». Mais on sait que la tâche est ardue, et va bien au delà de la simple recherche du consensus : souvent, en effet, il faut commencer par clarifier les situations dans lesquelles chacun est, relativement à son voisin, un « pair épistémique » et où subsistent pourtant, entre les protagonistes, des désaccords apparemment insurmontables. Les données dont chacun dispose sont les mêmes; chacun semble à égalité en termes de ses capacités à raisonner, à faire preuve aussi d'honnêteté et de bonne foi. Et pourtant le désaccord sur les croyances persiste⁴⁴. Telles sont nombre de situations éthiques (et politiques) de la vie courante, qui imposent pourtant réponses et décisions. Quelle attitude préconiser alors ? Faut-il chercher à déterminer, sur la base de la seule vérité objective, qui a finalement tort ou raison dans ce qu'il croit, mais au risque de remettre aux calendes grecques toute décision suffisamment instruite ? Car les amis

openedition.org/cdf/3435. Voir aussi URL : http://www.college-de-france.fr/site/claudine-tiercelin/p1362741907492_content.htm (vidéos en ligne).

⁴³ Sur tous ces points infiniment délicats et sur les questions qui touchent à ce que l'on appelle généralement « l'éthique de la croyance », voir TIERCELIN, « L'éthique face au défi sceptique » in *Le Doute en question*, op. cit., pp. 146-206.

⁴⁴ Ici encore, le domaine de ce que l'on appelle en philosophie de la connaissance « l'épistémologie du désaccord » continue de donner lieu à des travaux et discussions très riches. On pourra se référer aux vidéos en ligne du colloque que j'avais organisé au Collège de France en 2011 sur ces questions parfois un peu techniques, mais dont l'importance non seulement théorique mais sociale et politique ne devrait échapper à personne (URL : http://www.college-de-france.fr/site/claudine-tiercelin/p1353080305790_content.htm).

de la vérité objective le savent bien : la convergence (à distinguer du consensus) est un idéal qu'il faut certes viser sans relâche, en se dotant, pour ce faire, des méthodes et outils que met à notre disposition la connaissance, et au premier chef, la connaissance *scientifique*. Mais ils savent aussi que l'esprit vraiment scientifique s'accommode mal, précisément, du scientisme positiviste⁴⁵ et de l'idée qu'il y aurait des croyances absolument certaines et pour toujours acquises, là où la connaissance va plutôt de pair avec le doute sceptique, le provisoire, le probable, le faillible et le toujours-en-droit révisable. C'est pourquoi, du reste, contrairement à une imagerie répandue, les savants ou « sachants » sont souvent les premiers à émettre des réserves sur la valeur de leurs jugements ou de leurs expertises, au risque de faire les frais de leurs trop grands scrupules. Tant l'opinion est prompte aujourd'hui à confondre raisons nécessaires de douter (scepticisme *critique*) et aveu d'ignorance (scepticisme *dogmatique* : je ne sais rien), et à en tirer prétexte pour ériger l'indispensable principe de précaution et d'abstinence *épistémique* en principe absolu d'abstinence *pratique*.

Car s'il y a des risques à trop croire, il y a aussi des risques à trop douter. C'est un point sur lequel j'ai beaucoup insisté dans *Le Doute en question*⁴⁶. Je rappelais ces mots de James qui, dans *La Signification de la Vérité* stigmatisait « le scepticisme général », cette « attitude mentale vivante qui consiste à refuser de conclure. C'est une torpeur permanente de la volonté, qui se renouvelle de façon détaillée en présence de chaque thèse qu'on lui présente tour à tour, et vous ne pouvez pas plus le tuer par la logique que vous ne pouvez tuer l'obstination ou les blagues. C'est pourquoi il est si irritant. Votre sceptique conséquent ne transcrit jamais son scepticisme dans une proposition formelle – il le choisit simplement comme une habitude. Il nous agace en restant en retrait, quand il pourrait si aisément se joindre à nous pour dire oui, mais il n'est ni illogique ni stupide – au contraire, il nous impressionne souvent par sa supériorité intellectuelle. Tel est le scepticisme *réel* que doivent affronter les rationalistes, et leur logique ne le touche même pas. »⁴⁷. Mais, poursuivait aussi James, en meilleur défenseur finalement du pragmatisme pluraliste mou que l'on tend

⁴⁵ Sur la nécessité de distinguer soigneusement les deux concepts et sur ma critique du scientisme, voir en particulier, TIERCELIN, Claudine, « Les pièges du scientisme » in *Le Ciment des Choses, petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, Ithaque, Paris 2011, pp. 97-186.

⁴⁶ TIERCELIN, *Le doute en question*, op. cit., pp. 272-274. Sur les différentes variantes antiques, modernes et contemporaines du doute et du scepticisme, je me permets de renvoyer notamment à l'avant-propos : « Le renouveau sceptique en philosophie : vrai ou faux défi ? ».

⁴⁷ JAMES, William, *The Meaning of Truth* (1909), in *The Works of William James* (17 vols.), Harvard University Press, Cambridge 1975, vol. 2, p. 108.

aujourd'hui bien plus à célébrer que l'on n'est prêt à défendre coût que coûte, comme on le devrait plutôt, les idées qui comptent, ces idéaux rationalistes et finalement anti-sceptiques des Lumières⁴⁸ : « La logique ne peut davantage tuer le pragmatiste ».

Souvenons-nous, en effet, du sens et de la portée pratique des critiques des sceptiques Pyrrhoniens à l'encontre du « scepticisme académique » d'Arcésilas et de ses successeurs⁴⁹. Un véritable sceptique n'est pas quelqu'un qui prétendrait savoir que l'on ne peut rien savoir. C'est quelqu'un, renchérissait Sextus Empiricus, qui sait « mettre face à face les choses qui apparaissent aussi bien que celles qui sont pensées, de quelque manière que ce soit », ce qui, « du fait de la force égale qu'il y a dans les objets et les raisonnements opposés », lui permet d'arriver « d'abord à la suspension de l'assentiment, et après cela, à la tranquillité »⁵⁰. Aussi le livre I des *Esquisses Pyrrhoniennes* est-il pour une bonne part un manuel des techniques à utiliser pour s'opposer aux apparences, en juxtaposant des considérations telles que nous devons admettre qu'elles sont « équipollentes », « également balancées de chaque côté de la question ». On évite ainsi le dogmatique négatif pour qui la question est sans réponse, voire la vérité à jamais cachée. L'élégant pyrrhonien continue lui à chercher : il admet que la question est toujours ouverte mais qu'il ne sait pas comment y répondre. Aussi peut-il éviter de « croire » et d'avoir des opinions. Il acquiesce aux apparences, et se laisse guider par ses besoins et désirs naturels : il se conforme aux mœurs et coutumes de sa société et il apprend, comme le médecin Sextus que prisait tant Montaigne, à exercer un art ou un métier.

⁴⁸ C'est cette deuxième attitude (« pragmaticiste », d'inspiration peircienne mais non « pragmatiste ») que j'ai préconisée dans *Le Doute en question*, pour (sinon vaincre), à tout le moins contourner le risque permanent de scepticisme qui va de pair avec l'exercice de la réflexion critique et donc de toute pensée. Si je ne partage donc pas la position pragmatiste de James, c'est parce que ce dernier tend à confondre justification *pratique* et justification *épistémique*, à privilégier la première au détriment de la seconde, au point de soutenir dans *La volonté de croire* (*The Will to Believe* (WB vol. 6 des *Writings*, 1979, trad. française. *La volonté de Croire*, Flammarion, Paris 1916), qu'il peut être bon (voire rationnel) de croire des choses qu'on n'a pas de raisons bien assurées de croire et même dans certains cas, de croire à l'encontre des données dont on dispose. Le refus du scepticisme moral va en effet de pair, chez lui, avec une attitude anti-théorique et une critique de « l'évidence objective » et de « l'absolutisme » qui ne le sépare que d'un fil du scepticisme *dogmatique*.

⁴⁹ Pour y voir un peu plus clair sur les diverses écoles sceptiques de l'Antiquité, on pourra se référer au toujours inégalé BROCHARD, VICTOR, *Les Sceptiques Grecs*, Imprimerie Nationale, Paris 1887 (réédit, Vrin, Paris 1986).

⁵⁰ PELLEGRIN, Pierre, *Introduction aux Esquisses Pyrrhoniennes* (édition bilingue), Seuil, Paris 1997, p. 57.

Comment ne pas être séduit par un tel scepticisme, qui n'est, du moins dans sa version antique, ni optimiste, ni pessimiste, et qui permet, comme le disait joliment Pierre Pellegrin, « dans la cacophonie des certitudes dogmatiques, de laisser espérer sans promettre », en « témoignant d'une connexion entre la suspension de l'assentiment et le tranquille bonheur du sage, tout en se refusant les moyens de l'établir, en se laissant simplement guider par la modération des affects qui s'imposent à nous »⁵¹. Car est-ce là autre chose que le bonheur même ? Assurément. Mais la médaille a un revers : en présentant la vie de celui qui n'a aucune croyance comme une vie tranquille et épanouissante, à l'inverse d'autres philosophes de l'Antiquité qui voyaient la poursuite de la vérité comme le moyen par excellence de parvenir à une vie heureuse, et la connaissance comme la meilleure voie d'accès au bonheur et à la vie bonne, le pyrrhonien ne pose pas seulement la question de la possibilité de la connaissance. Il pose aussi celle de sa *désirabilité*. C'est plus que « suggérer » que l'absence de trouble (*ataraxia*) est plus sûrement assurée si on renonce à cette poursuite. Comme le peintre Apelle évoqué par Sextus qui, désespérant de jamais réussir à peindre l'écume de l'animal, jette son éponge sur sa toile, produisant ainsi l'effet escompté, on réaliserait plus sûrement le bonheur en abandonnant la poursuite de la connaissance (en jetant l'éponge)⁵². Après tout, chacun a le droit de jeter au feu tous ses livres et tous ses papiers, de « se résoudre à ne plus jamais renoncer aux plaisirs de la vie pour l'amour du raisonnement et de la philosophie », et de « préférer jouer au tric trac et dîner en bonne compagnie »⁵³.

Le problème, comme l'avait fort bien vu Jules Vuillemin, est que « tous les préceptes sceptiques sont des formes et des degrés de l'abstention » : « Ne préfère rien » dit le précepte pyrrhonien. Le « souverain bien » échoit donc à celui qui s'abstient de consentir à quoi que ce soit, de distinguer des biens et des maux, d'accorder une préférence. Nulle résolution n'est plus simple et n'engage moins

⁵¹ *Ibid.*, p. 42 et 45.

⁵² PELLEGRIN, 1997, op. cit., p. 71 ; voir Sextus L1, 12 [27]. C'est bien quelque chose de ce genre que préconise aujourd'hui Stanley Cavell (qui séduit beaucoup en France) en rappelant que la leçon à tirer de la réaction de Wittgenstein au scepticisme, comme celle qu'il essaie lui-même d'élaborer, est que « notre relation au monde pris dans son ensemble » n'est pas « une relation de connaissance, dans la mesure où la connaissance se conçoit elle-même comme certitude » (CAVELL, Stanley, *The Claim of Reason*, Oxford University Press, Oxford 1979, trad. française S. LAUGIER, Seuil, Paris 1996, p. 87). N'est-ce pas au demeurant cette seule « vérité » que Cavell accorde au scepticisme, prônant à partir de là les vertus du « banal » et de « l'ordinaire » ? On aura compris que cette voie ne me semble pas la bonne.

⁵³ HUME, David, *Traité de la nature humaine*, traduction française A. LEROY, Aubier, Paris 1946, p. 362.

de lumières. Pour le fakir, toute connaissance, toute science n'est-elle pas illusion ? Nulle détermination de l'action n'est plus simple, puisqu'elle ne consiste qu'à s'abstenir ». Mais nulle non plus n'est en vérité « plus singulière et plus difficile à soutenir tant elle fait violence au bon sens, au goût, à la coutume, à la vie même. A portée de vue, la cohérence est-elle à portée de la main ? »⁵⁴.

Si l'on veut éviter ce pyrrhonisme éthiquement irresponsable, si présent aujourd'hui, il faut sans doute privilégier une forme ou une autre de « conciliation », en prônant conjointement l'exigence de vérité et les vertus, épistémiques et éthiques, d'humilité, d'écoute, et de respect des opinions et croyances d'autrui. Souvent du reste, de telles recommandations sont inutiles. Les pouvoirs de manipulation sont immenses. Mais nous savons aussi, et mieux qu'on ne le pense, rester d'instinct assez prudents, faire le tri entre les vrais et les faux témoignages, repérer les donneurs de leçons, les faux experts, en un mot, les abus d'autorité, de quelque nature qu'ils soient, et d'où qu'ils viennent. Nous savons ou « percevons naturellement » aussi que tous les jugements de valeur, que toutes les idées ne se valent pas ; qu'il est possible, sinon de les justifier, à tout le moins de les évaluer, en commençant par contester, plus qu'on ne le fait encore, les fausses dichotomies entre science et non science, la réduction positiviste de toute connaissance à la seule connaissance « scientifique », et l'étanchéité supposée entre faits et valeurs⁵⁵. C'est donc à cet instinct qu'il faut toujours commencer par se fier, et c'est du reste ce qui rend parfois un peu ridicules les « conseils » que prétendrait vouloir donner quelque « comité » d'éthique que ce soit⁵⁶.

Mais cela ne signifie pas davantage qu'on ne puisse pas faire mieux que préconiser une réconciliation qui ferait reposer le consensus des hommes sur la seule réunion ou unité des cœurs. Aussi respectable soit-elle, une telle attitude ne convaincra jamais que ceux qui sont déjà convaincus, ou qui ont décidé, par foi, par altruisme ou par simple civisme, de l'être. Au demeurant, il est vain de chercher à organiser ou à mathématiser l'âme : comme le rappelait Robert

⁵⁴ VUILLEMIN, Jules, « Une morale est-elle compatible avec le scepticisme ? » *Philosophie*, 7 (1985) 21-51, p. 49.

⁵⁵ Autant d'idées fortes qui ont été abondamment développées notamment dès les années 1970-80 par le philosophe Hilary Putnam, très critique, en particulier, de certaines idées héritées du positivisme logique.

⁵⁶ Ce n'est pas dire que de tels comités soient inutiles, bien au contraire, tant sont devenus nombreux et complexes les éléments à prendre en compte pour aider à une prise de décision rationnellement éclairée et donc pondérée. TIERCELIN, Cl., « Pourquoi la distinction entre éthique et méta-éthique importe-t-elle pour un comité d'éthique ? » in A. BENMAKHOLOUF (dir.), *La bioéthique, pour quoi faire ? 70 réponses*, Presses universitaires de France, Paris 2013, pp. 339-350.

Musil, elle sait fort bien prendre soin d'elle-même. En revanche, nous pouvons, nous devons même nous employer à « réorganiser » l'esprit. C'est à cela du reste, et uniquement à cela, que sert l'école. Parier sur la vérité objective est une entreprise de longue haleine dont on n'est jamais sûr qu'elle sera couronnée de succès. Mais c'est une exigence éthique qui donne à la connaissance sa réelle valeur *sociale*. Etre guidé par elle ne suffit assurément pas. Il faut la concrétiser par une recherche inlassable des critères les plus rationnellement acceptables mais aussi par une éducation de nos facultés tant affectives qu'intellectuelles. Ce pourquoi du reste, notre attention doit se porter sur l'éducation *scientifique*, certes, mais aussi sur l'éducation *artistique*. C'est à l'éducation de cette sensibilité au vrai qu'il faut œuvrer, qui, à défaut de donner à nos croyances le statut de certitudes totales ou définitives, saura nous mettre mieux en accord avec la réalité, avec le monde et la société tels qu'ils se donnent à *tous* et pas seulement à *nous*, ou tels que *nous voudrions* qu'ils soient. C'est le seul moyen de fixer comme il faut nos croyances, ces idées que nous ne contentons pas d'*avoir* mais que nous *sommes*, et donc de nous disposer vraiment à *agir*.

Références bibliographiques

- ALQUIÉ, Ferdinand (1950), *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Presses universitaires de France, Paris.
- BOUSSINESQ, Joseph (janvier 1879), « Le déterminisme et la liberté », *Revue Philosophique*, 58-66.
- BOUVERESSE, J. (org.), *Rationalité, vérité et démocratie* (Chaire de philosophie du langage et de la connaissance au Collège de France, vidéos en ligne : URL : <http://www.college-de-france.fr/site/jacques-bouveresse/symposium-2009-2010.htm>).
- BREDSORFF, Thomas (1977), « Lovejoy's Idea of 'idea' », *New Literary History*, 8/2 (Explorations in Literary History), 195-211.
- BROCHARD, Victor (1986), *Les Sceptiques Grecs*, Imprimerie Nationale, Paris 1887 (réédit, Vrin, Paris).
- CHEVALIER, Jean-Marie (2011), « Pragmatisme et idées-forces. Alfred Fouillée fut-il une source du pragmatisme américain ? », *Dialogue*, 50, 633-668.
- DESCARTES, René (1963-1973), *Meditationes de prima philosophia*, in *Cœuvres philosophiques de Descartes* (3 vol.), textes établis, présentés et annotés par F. ALQUIÉ, Classiques Garnier, Paris, t. 2.
- ENGEL, Pascal (2002), *Truth*, Bucks Acumen, Chesham.
- ENGEL, Pascal, RORTY, Richard (2005), *A quoi bon la vérité ?*, Grasset, Paris.
- FOUILLÉE, Alfred (1913), *Esquisse d'une interprétation du monde*, É. BOIRAC (rev. et org), Librairie Felix Alcan, Paris.
- ___ (janvier-juin 1911), « La Néo-sophistique pragmatiste », *Revue Philosophique*, 71, 337-366.
- ___ (1911), *La pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes*, Librairie Felix Alcan, Paris.
- ___ (1893), *Psychologie des idées-forces* (2 tomes), Alcan, Paris.
- HUME, David (1946), *Traité de la nature humaine*, traduction française A. LEROY, Aubier, Paris.

- JAMES, William (1908), « Le pragmatisme », *The Journal of Philosophy*, 5-12.
- (1975), *The Meaning of Truth* (1909), in *The Works of William James* (17 vols.), Harvard University Press, Cambridge, vol. 2.
- (1916), *The Will to Believe* (WB vol. 6 des *Writings*, 1979, trad. française. *La volonté de Croire*, Flammarion, Paris.
- KANT, I. (1784), « Qu'est-ce que les Lumières ? ».
- LOVEJOY, Arthur Oncken (Janvier 1940), « *Reflections on the History of Ideas* », *Journal of the History of Ideas*, 1/1, 3-23.
- (1936), *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (The William James Lectures on Philosophy and Psychology, Harvard, 1933), Harvard University Press, Cambridge, Mass. (rep. 1964).
- (1963), « The Thirteen Pragmatisms », *The Journal of Philosophy*, V (1908) 5-12, 29-39 (repris ensuite dans *The Thirteen Pragmatisms and Other Essays*, Johns Hopkins Press, Baltimore, pp. 1-29).
- ORTEGA Y GASSET, José (1945), *Idées et croyances*, trad. J. BABELON, Stock, Paris.
- PEIRCE, Charles Sanders (1931-1958), *Collected Papers of C. S. Peirce*, 8 vols., C. HARTSHORNE & P. WEISS ed. (vols. 1-6, 1931-35), A. BURKS (vols. 7-8, 1958), Harvard University Press Cambridge, Mass..
- (janvier 1879), « La logique de la science : deuxième partie : Comment rendre nos idées claires », *Revue Philosophique*, 39-57.
- PELLEGRIN, Pierre (1997), *Introduction aux Esquisses Pyrrhoniennes* (édition bilingue), Seuil, Paris.
- RORTY, Richard (1989), « Quatre manières d'écrire l'histoire de la philosophie », trad. française E. PACHERIE et B. PUCCINELLI, in G. VATTIMO (éd.), *Que peut faire la philosophie de son histoire ?*, Le Seuil, Paris, pp. 58-94.
- STEBBING, Lizzie Susan (1914), *Pragmatism and French Voluntarism*, in *Girton College Studies*, n.º 6, Cambridge University Press, Cambridge.
- TIERCELIN, Claudine, « A quoi tient la force d'une idée ? », Colloque Histoire et historiens des idées, Collège de France, 18 et 19 mai 2016, URL : <http://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/symposium-2016-05-18-14h30.htm> (vidéo en ligne).
- (2012), « Bouveresse dans le rationalisme français », *Agone*, 48 (*La philosophie malgré eux*), 11-34 (en ligne: URL : <http://revueagone.revues.org/1072>).
- (1993), « Croyances, raison et normes » in *La Pensée-Signe*, éditions J. Chambon, Nîmes, pp. 335-384 (en ligne sur le site « Philosophie de la connaissance » du Collège de France, <http://books.openedition.org/cdf/2209>).
- (2013), « Ernest Renan, taupier et torpilleur de la raison », in H. LAURENS (dir.), *Ernest Renan. La science, la religion, la République*, Actes du colloque de rentrée 2012 du Collège de France, Odile Jacob, Paris, pp. 179-201 (URL : <http://www.college-de-france.fr/site/colloque-2012/Publication.htm> (vidéos en ligne)).
- TIERCELIN, Claudine (dir.), *La reconstruction de la raison. Dialogues avec Jacques Bouveresse*, URL : <http://books.openedition.org/cdf/3435>.
- (2005), *Le Doute en question. Parades pragmatistes au défi sceptique*, Éditions de l'éclat, Paris-Tel-Aviv (rééd. 2016).
- , « L'éthique face au défi sceptique » in *Le Doute en question*, op. cit., pp. 146-206.
- (1993), « La sémiotique du vague » in *La Pensée-Signe*, éditions J. Chambon, Nîmes, pp. 258-334.

- ___ (2011), « Les pièges du scientisme » in *Le Ciment des Choses, petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, Ithaque, Paris, pp. 97-186.
- ___ (1993), *Peirce et le pragmatisme*, Presses universitaires de France, Paris (en ligne sur le site « Philosophie de la connaissance » du Collège de France, <http://books.openedition.org/cdf/1985>).
- ___ (2013), « Pourquoi la distinction entre éthique et méta-éthique importe-t-elle pour un comité d'éthique ? », in A. BENMAKHOLOUF (dir.), *La bioéthique, pour quoi faire ? 70 réponses*, Presses universitaires de France, Paris, pp. 339-350.
- ___ (2002), « Pragmatisme et réalisme à visage humain », in *Hilary Putnam, l'héritage pragmatiste*, Presses Universitaires de France, Paris (en ligne sur le site « La philosophie de la connaissance » au Collège de France, URL : <http://books.openedition.org/cdf/2010>).
- ___ (2014), « Raison et sensibilité », in *La Reconstrucion de la Raison : Dialogues avec Jacques Bouveresse*, Nouvelle édition [en ligne], Collège de France, Paris, URL : <http://books.openedition.org/cdf/3435>.
- ___ (octobre 2014), *The Pragmatists and the Human Logic of Truth* (en ligne sur le site « La philosophie de la connaissance » du Collège de France, URL : <http://books.openedition.org/cdf/3652>).
- VUILLEMIN, Jules (1985), « Une morale est-elle compatible avec le scepticisme ? », *Philosophie*, 7, 21-51.
- ___ (1971), « Sur la tolérance », *Revue Internationale de Philosophie*, 25^e année, 95-96/1-2, 198-212.

DANIEL INNERARITY*

SOBRE LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE LA CRÍTICA FILOSÓFICA

On the conditions of possibility of the philosophical criticism

Abstract

We live in a cultural context where it is not easy to know what the criticism is and even more thinking so. Nevertheless, I believe that it is possible to exercise philosophy as a critical activity as long as three conditions are fulfilled: for philosophy to be truly critical, it has to take care of the complexity of reality, it must be carried out from a certain distance from immediate reality, and it has to be a theory

Keywords: Philosophy; criticism; critical theory.

Resumen

Vivimos en un contexto cultural en el que no es nada fácil saber en qué consiste la crítica y todavía más serlo. Pese a todo, considero que es posible ejercer la filosofía como una actividad crítica siempre y cuando se cumplan tres condiciones: para que la filosofía sea verdaderamente crítica, tiene que hacerse cargo de la complejidad de la

* Catedrático de Filosofía e investigador Ikerbasque en la Universidad del País Vasco; director de Gobernance, Instituto de Gobernanza Democrática, San Sebastián, País Vasco – Euskadi; <https://www.danielinnerarity.es/>. Este artículo es retomado del libro *La sociedad invisible*, Espasa libros, Madrid 2004.

realidad, debe llevarse a cabo desde una cierta distancia respecto de la realidad inmediata, y tiene que ser una teoría.

Palavras-clave: Filosofía; crítica; teoría crítica.

A nadie se le oculta que la conciencia crítica pasa actualmente por un mal momento. Son malos tiempos para la crítica porque se prohíbe y reprime, pero también porque muchas veces no se ha hecho bien, con escasa observación y demasiada seguridad. El peor enemigo de la crítica es la crítica misma mal realizada y concebida con poco sentido crítico. El descrédito de la tradicional figura de los intelectuales ha contribuido decisivamente a que disminuya el ejercicio de la crítica razonada. El agotamiento del marxismo como teoría y como praxis ha dejado abierta la cuestión de si disponemos actualmente de un punto de vista adecuado para cuestionar críticamente el marco de las sociedades democráticas, si existen posibilidades alternativas fuera de la lógica dominante en las sociedades desarrolladas. Pero también corren malos tiempos para la crítica, como para toda forma de negatividad teórica o práctica –transgresión, revolución, desenmascaramiento, revelación, protesta, alternativa, utopía–, por un motivo “contextual”: lo negativo ha sido culturalmente despotenciado. Puede que la crisis de la crítica no se deba a su escasez sino a su presencia irrelevante, que la crítica no pueda ser sino escasa si quiere ser eficaz, y que su generalización cultural termine por neutralizarla.

Me propongo analizar ahora brevemente ese contexto cultural que ha despotenciado lo negativo. Tener en cuenta esto que podríamos llamar sus iniciales condiciones sociales de imposibilidad, nos obliga a pensar el modo de concebir y ejercer la crítica para que sea culturalmente efectiva, para que no se reduzca a una agitación sin consecuencias ni termine devorada por los debates establecidos. El objetivo último de esta reflexión es examinar si resulta posible todavía decir que no, indagar qué técnica subversiva puede ocupar hoy el lugar de la clásica crítica cultural, si es posible y deseable la crítica, y el modo como debe llevarse a cabo. ¿Sigue teniendo sentido que la filosofía aspire a configurar un punto de vista desde el que describir y criticar la sociedad y sus instituciones? En el fondo se trata siempre de la vieja cuestión, planteada en el horizonte de las actuales circunstancias, acerca de cómo salir de la cueva, escapar de los prejuicios de la tribu, resistir el encanto de las apariencias o combatir la falsa conciencia.

1. Los inconvenientes culturales de la crítica

Muchas de las cosas que suceden en la sociedad contemporánea pueden entenderse por la existencia de una especie de nostalgia de la crítica (en el ámbito teórico) y de la transgresión (en el ámbito práctico). Otras épocas han tenido la gran suerte de contar con la posibilidad de participar en la lucha por sacar a la luz lo escondido (como se entendió a sí misma la Ilustración) o por combatir la doble moral o la hipocresía (desde la lógica revolucionaria a la transmutación de los valores). Era posible criticar o desenmascarar; desde esta atalaya se escribieron, con mayor o menor fortuna, críticas y genealogías, construcciones de la razón y posiciones de la autonomía moral. Hoy, en cambio, las opiniones críticas y las conductas asociadas con la transgresión resultan algo normal, que ni revelan algo oculto, ni provocan o alteran. Donde todo el mundo quiere ser crítico y diferente, la crítica se convierte en la evidencia y la diferencia se convierte en normalidad. Es tremendamente difícil ser crítico y heterodoxo cuando lo que todo el mundo quiere es, precisamente, ser crítico y heterodoxo, o sea, creativo, distinto y original. La crítica obligatoria y ubicuitaria se arruina a sí misma como dispositivo de denuncia y transformación social.

El sociólogo Norbert Bolz ha sostenido que existe un peculiar «conformismo de la diferencia» y la sociedad se hace inmune a la crítica desde el momento en que la crítica cultural misma es un artículo de moda que se puede comprar en el mercado¹. Y Martin Walser hablaba de una “banalidad del bien” a propósito de determinados “discursos críticos dominicales” que no son más que el reflejo condicionado frente al hecho de que la opinión pública espere de ellos un discurso crítico. Los discursos de los reyes y los obispos son cualquier cosa menos estremecedores. Nada parece en nuestra sociedad más natural que la crítica a la sociedad. Que la crítica no va más allá del ornamento es algo que puede formularse de diversas maneras, por ejemplo: el compromiso crítico como forma de consumo (Hirschman), con las provocaciones ya no se puede provocar (Luhmann).

El comportamiento disidente ha sido tradicionalmente un valor de negatividad; la disconformidad es ahora un valor positivo. La anomalía es la conformidad. La distinción entre ortodoxia y heterodoxia hace tiempo que se ha quebrado y cualquiera desea hoy ser anticonvencional, heterodoxo. El discurso acerca del valor de la innovación es ya desde hace tiempo cosa de burócratas. La crítica contra lo existente es una preparación para el conformismo. En una

¹ BOLZ, Norbert, *Die Konformisten des Andersseins*, Fink, München 1999.

irrelevancia así se termina cuando se impone el imperativo de que lo existente es algo que no cabe sino criticar. Como observaba con agudeza Lichtenberg, «hacer exactamente lo contrario equivale también a imitar, a imitar lo contrario»². Oponerse por principio a la opinión dominante, actuar siempre y sin excepción contra lo establecido, supone dar demasiado valor a la opinión dominante y establecido, rendirles un involuntario homenaje que probablemente no merecen. Equivale a claudicar ante su imperio, establecer un automatismo. En el origen de muchos estereotipos contestatarios no hay otra cosa que una falta de reflexión y diferenciación. Esto empobrece la crítica en la medida en que disminuye la capacidad de aprender. Quizás sea ésta una de las explicaciones de la tremenda penuria con que se formula la crítica en la sociedad actual y de la escasa rivalidad que tienen los poderosos. El sistema aprende mejor que sus críticos.

Los sistemas se hacen inmunes frente a la crítica asumiéndola. No hay nada mejor para neutralizar una rebelión desde el poder que ponerse de su parte. Quien se manifieste contra alguien ha de contar hoy con que los destinatarios de la protesta van a declararse solidarios con ella. Podríamos afirmar que el poder de un sistema es completo cuando consigue introducir la negación del sistema en el sistema mismo. Nuestra sociedad le debe su flexibilidad a los críticos, que ya no ponen nada en peligro. Los medios de comunicación cuidan de la desviación, alimentan la inquietud de la sociedad, o sea, su disposición al conformismo. De este modo, cuando la subversión es la corriente dominante, el *mainstream*, puede uno encontrarse con revolucionarios nadando a favor de la corriente, personas que hablan en los medios de comunicación contra los medios de comunicación, rutinas que se presentan como rupturas de la tradición, protestas que únicamente satisfacen el gozo de la indignación. Lo *underground* está introducido en el *mainstream*. La economía se escenifica éticamente; el marketing se alía con la subcultura; la crítica social está subvencionada por instituciones que deberían temblar ante la crítica. Todos estos fenómenos tienen la misma estructura: la negación del sistema es introducida en el mismo sistema que de este modo se hace inatacable. «*Something in the system jumps out and acts on the system, as if it were outside the system*»³.

Donde mejor se ve ese carácter integrado e inofensivo de la transgresión es en la moda, el escenario normalizado de la discrepancia, la disidencia y la irregularidad. En la moda se cumple el principio de que «sólo estéticamente puede

² LICHTENBERG, Georg Christof, *Schriften und Briefe I*, Hanser, München 1968, p. 321.

³ HOFSTADTER, Douglas Richard *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*, Basic Books, New York 1979, p. 691.

satisfacerse el deseo de no ser como se es»⁴. En el carácter tentativo y cambiante de la moda se populariza un gusto por personificar la propia apariencia, ahora ya patrimonio de cualquiera. La neutralización de la diferencia en el terreno de la moda responde a lo que Luhmann llamó «la reintroducción estética de lo excluido en el ámbito de la inclusión»⁵. El sentido común sabe bien que de este modo algo se hace inofensivo o falaz. Hay un uso de la palabra “estética” que la asocia a ornamento sin trascendencia, como cuando se habla de operaciones de maquillaje o reformas estéticas, de escenificaciones, corrección política y cosas por el estilo. Tal vez sea ésta una de las razones que explican la actual dificultad del arte para representar eficazmente la transgresión, la crítica, la alternativa o la disidencia. En un mundo de creciente escenificación, en el que también es escenificada la crítica y la diferencia, el arte no tiene nada fácil su tarea de representar la irregularidad.

2. Reivindicación de la crítica

Para desbrozar inicialmente este escenario en el que se hace tan costoso reconocer la buena crítica quisiera referirme a tres estereotipos de crítica intelectual que, o no lo son propiamente, o ejercen la crítica de un modo que me parece poco radical, en ocasiones incluso pese a su patetismo. Porque la eficacia de la crítica tiene poco que ver con la radicalidad de sus formulaciones y mucho menos con el convencimiento por parte de quien la formula de estar poniendo en apuros al sistema criticado. La eficacia de la crítica no está en función del convencimiento de quien la formula o de la radicalidad gestual. Cabría agrupar estas figuras en los modelos de falta de atención, falta de distancia y falta de teoría, con sus correspondientes distracción, inmediatez y activismo. Sus respectivas carencias nos irán dibujando el perfil más incisivo y radical de la crítica.

En primer lugar, no es una buena crítica la que no resulta de una atención hacia la realidad, lo que generalmente se ha venido llevando a cabo desde una actitud intelectual que se desentiende de la complejidad de lo real. Hay un tipo de crítica que surge de la simplicidad y que explica por qué al intelectual se le asocia frecuentemente con el diletantismo y la incompetencia técnica. La radicalidad crítica suele venir acompañada de radicalidad moral, tanto mayor cuanto

⁴ BLUMENBERG, HANS, *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt 1984, p. 536.

⁵ LUHMANN, Niklas, *Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1995, p. 249.

menos se ha enterado el crítico de los verdaderos términos del problema. Una crítica de este estilo no se hace cargo del dinamismo de los asuntos sociales, técnicos o científicos a los que divisa desde una distancia que la condena a ser irrelevante o a hacer el ridículo⁶. Suele tratarse a veces de malos críticos con una buena teoría o con una teoría poco receptiva hacia las sugerencias de la realidad. Como decía Simmel, el compromiso moral sin el don de la observación termina frecuentemente en el enardecimiento estéril, en la típica indignación inofensiva. A los intelectuales que ejercen este tipo de crítica parece que la sociedad se les ha vuelto extraña, que tienen dificultades para reconocerse en ella y se aferran a fórmulas de rechazo absoluto que no son más que el reverso de su incapacidad para comprender la nueva lógica social. Y atención significa también disposición a combatir el propio prejuicio, sensibilidad hacia aquellos aspectos de la realidad que no se dejan encajar en nuestras teorías. La atención comienza teniendo en cuenta que hay cegueras inducidas por las propias teorías e incluso por la disposición crítica.

La actividad crítica intelectual debería, en segundo lugar, distinguirse cuidadosamente de la agitación polémica diaria tan característica de un mundo que articula sus discusiones fundamentales en torno a los medios de comunicación y que las encauza y desarrolla de acuerdo con la lógica que éstos imponen. La discusión pública o mediática, aunque en ocasiones resulte tan virulenta, suele discurrir dentro de un marco que apenas discute. Los ejes están trazados de antemano y se aceptan de una manera tan poco crítica como los conceptos de uso corriente. Al opinador habitual le suele faltar la distancia necesaria, no sólo frente a los acontecimientos sino también y principalmente frente a los discursos dominantes. Dicha distancia –aunque sea, como dice Walzer, una cuestión de centímetros– sólo puede cultivarse mediante la reflexión y la teoría⁷. Ésta puede ser la razón de que no se haya cumplido la previsión de Schumpeter de que las contradicciones del capitalismo aumentarían el número de los intelectuales y su radicalización. Ha ocurrido más bien lo contrario: la opinión pública centra su atención en asuntos políticos que tienen poco que ver con una “contradicción”: temas banales, agitación superficial, oposición ritualizada. Escasea una forma de crítica que examine las premisas públicamente aceptadas a partir de las cuales se describen los problemas. Por eso cabe referirse a los protagonistas de estas discusiones como «intelectuales normalizados»⁸.

⁶ INNERARITY, Daniel, *La filosofía como una de las bellas artes*, Ariel, Barcelona 1995, p. 60ss.

⁷ WALZER, Michael, *Interpretation and Social Criticism* (Tanner Lectures), Harvard University Press, Cambridge 1987.

⁸ HONNETH, Axel, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt 2000.

En tercer lugar, hay un tipo de crítica social y su correspondiente compromiso que, con independencia de su oportunidad, no constituyen propiamente una *teoría* crítica. Me refiero a las críticas sin teoría de los profetas, los activistas y los militantes de las causas más diversas, cuya heterogeneidad agrupamos bajo el calificativo de lo no gubernamental. El profeta Amós pudo haber resultado muy crítico en su momento pero, como sostiene Walzer, sus denuncias no son un ejemplo de teoría crítica de la sociedad⁹. El compromiso público de los intelectuales en torno a determinadas causas sociales, valioso la mayor parte de las veces, puede incluso resultar una compensación de su pobreza crítica. La actividad crítica del intelectual no se cumple mediante su adscripción a causas de ese estilo o apoyando públicamente las campañas o protestas que se realicen en nombre de valores, especialmente cuando éstos son difícilmente contestables. La teoría crítica es, antes que nada, una teoría. El objetivo de la crítica filosófica no es propiamente la ignorancia o el abuso concretos, ni siquiera la impugnación selectiva de las cosas intolerables, sino la reflexión acerca del entramado de condiciones socioculturales en el que se constituyen los juicios y las decisiones que dan lugar a esas situaciones intolerables. La crítica filosófica no se dirige contra acciones concretas o injusticias locales, sino contra las condiciones estructurales de la esfera social. Es indudable que puede hacer lo primero (y en ocasiones será su deber hacerlo), pero su actividad intelectual específica se distingue por lo segundo, por ese momento de universalidad que se contiene en una buena interpretación.

Frente a estas posibilidades de crítica, la filosofía debe su capacidad de oposición a la fortaleza de su observación sobre la realidad y a la distancia que le permite formular sus críticas de modo que configuren una teoría. La filosofía es más que un vocabulario abstracto; es una buena observación acerca del mundo social, que permite explicar lo que pasa, qué debería pasar, cómo funcionan los procesos sociales y qué tenemos derecho a esperar.

El pensamiento que no quiere ser otra cosa que pensamiento —y que aspira a ser crítico precisamente por ser pensamiento y no a pesar de serlo— se ha visto tradicionalmente acusado de resignación desde la vieja impaciencia de que es necesario actuar. Los más fervientes partidarios de una crítica inmediata, directa y práctica han ejercido de hecho una intolerancia represiva contra el pensamiento que no proporciona indicaciones concretas para la acción. Pero en las situaciones de una praxis absolutizada se piensa mal. Por lo demás, el salto a la

⁹ WALZER, Michael, *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, Perseus Book Group, New York 1988.

praxis no cura al pensamiento de la resignación. El sistema soporta bien la crítica y es capaz de anular toda espontaneidad o canalizar esa impaciencia hacia pseudo-actividades. Adorno ponía como ejemplos de este «basta ya de hablar» la imagen publicitaria del hombre activo –ya sea un deportista o un yuppie– y el “*do it your self*” –el bricolage es la compensación que se nos ofrece en un mundo que no hacemos nosotros, que se nos da hecho– como intentos vanos de salvar enclaves de inmediatez dentro de una sociedad mediatizada. «Frente a todo esto, afirmaba, es el pensamiento crítico sin compromisos –que ni transfiere a otros su conciencia, ni se deja aterrorizar por la acción– el que verdaderamente no cede. Pensar no es la reproducción cultural de lo existente. Su carácter indomable, la voluntad de no dejarse contentar, se niega a aceptar la necia sabiduría de la resignación. El momento utópico del pensamiento es tanto más fuerte cuanto menos se cosifica en una utopía –lo cual es una forma de retroceso– y sabotea su realización. El pensamiento abierto se trasciende a sí mismo. Pensar es un modo de comportarse, una forma de praxis, más revolucionaria que aquella que detiene el pensamiento en virtud de la praxis (...) Quien piensa, no está enfurecido en la crítica: el pensamiento ha sublimado la indignación»¹⁰. Una postura análoga puede encontrarse en Bourdieu cuando advertía que en el arte del siglo XIX la posición verdaderamente crítica no procedía de quienes propugnaban una literatura moralizante sino, más bien, de quienes tuvieron una intención más “pura” y lograron así formas de expresión de mayor relevancia práctica y política¹¹.

¿De dónde surge propiamente esta insumisión crítica de la teoría? La ambición filosófica, aquella fuerza que le capacita para ejercer la crítica más radical, procede de su interés por la totalidad. La filosofía no se deja parcelar con facilidad, no tolera bien la división del trabajo, porque se refiere siempre, aunque sea de manera imprecisa o tentativa, a la totalidad. Incluso en sus modalidades menos escépticas o más técnicas, la filosofía implica un cierto cuestionamiento de la totalidad. De ahí su carácter esencialmente controvertido. Por lo general el saber científico, el juicio de los expertos e incluso las polémicas mediáticas se inscriben en un marco que no cuestionan, que habitualmente dan por bueno. La filosofía no argumenta desde un horizonte garantizado sino que interroga y somete a prueba ese mismo horizonte.

La filosofía es tan esforzada porque de alguna manera contraviene esa tendencia humana natural a dejar de cuestionar algunas cosas para centrar su atención

¹⁰ ADORNO, Theodor, *Resignation* (Schriften, 10/2), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, pp. 794-799, p. 749.

¹¹ BOURDIEU, Pierre, *Les règles de l'art*, Seuil, Paris 1998.

en otras. Blumenberg lo formulaba con la siguiente metáfora: «A la óptica frontal del hombre corresponde el hecho de que somos seres con mucha espalda»¹². La filosofía es precisamente el intento de mirar habitualmente detrás de la espalda. No se trata sólo de que, como denunciaba Marx, hay muchas cosas que se hacen sin contar con nosotros, sino de que nuestra atención crítica es limitada y no podemos estar tematizando continuamente los presupuestos inadvertidos de nuestras acciones. Para el sentido común, para las prácticas y las instituciones, hay presupuestos que parecen “naturales” a partir de unas descripciones ya establecidas y de los que es difícil liberarse, porque además se consolidan gracias a lo que Foucault denominaba “prácticas de normalización”. La filosofía aspira precisamente a desestabilizar esas evidencias. Por decirlo con Hegel: desconcertar al sentido común¹³. La tarea filosófica no puede estar obligada a moverse dentro de un marco conceptual, al que debe poner a prueba. La crítica filosófica equivale a cuestionar el sistema de la descripción, implica la posibilidad de salir del horizonte de las cosas que se han vuelto socialmente evidentes, de lo que se da por públicamente aceptable y aceptado.

«Decir lo que no se puede decir»¹⁴. Esta fórmula de Adorno alude al combate contra las dificultades que la realidad nos plantea a causa de su esquividad: lo que no se deja decir, lo difícil, lo inexpresable, lo oculto, lo misterioso, lo invisible, lo confuso. Pero existe también algo así como una dificultad social de las cosas, que las hace inaccesibles al conocimiento y a la crítica no por su misma realidad sino por el conjunto de disposiciones que las condicionan. En este caso, «lo que no se puede decir» es lo incorrecto, lo prohibido, lo inconveniente, lo que incomoda, lo reprimido. Aquí es donde la filosofía se hace valer como crítica social. Su peculiar aportación, frente a otras formas de crítica, consiste en mantener abierta la duda acerca de las definiciones y las prácticas comunes, las instituciones y prácticas hegemónicas. Esta es la razón por la que ella misma mantiene una cierta exterioridad respecto del orden social establecido, sea el marco constitucional, la rentabilidad en general, la moda o lo políticamente correcto. En su función crítica, la filosofía no forma parte de la discusión pública rutinizada en torno a una agenda más o menos establecida; su tarea consiste en poner en cuestión los dispositivos que determinan cuáles son los temas que deben o no debatirse, cuáles son las posiciones posibles, las cla-

¹² BLUMENBERG, Hans, *Arbeit am Mythos*, op. cit., p. 193.

¹³ HEGELHEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Jenaer Schriften (1801-1807)*, (Werke, 2) Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986, p. 31.

¹⁴ ADORNO, Theodor W., *Negative Dialektik (Gesammelte Schriften)*, vol. 6, Hrg. R. TIEDEMANN), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1973, p. 21.

sificaciones ideológicas o las actitudes correctas. La filosofía no puede renunciar a discutir la delimitación entre lo que se puede y lo que no se puede decir.

Una buena crítica conduce a la invención de procedimientos alternativos, interpreta de un modo más clarificador los acontecimientos, indaga los principios normativos a cuya luz cabe criticar fundadamente el orden institucional de una sociedad, muestra hasta qué punto los ideales normativos de una sociedad se transforman en prácticas de dominio. Y esto, ¿desde dónde se lleva a cabo? Hay ya una larga polémica acerca de si la crítica se ejerce desde dentro o desde fuera de la sociedad. Las posturas internalistas¹⁵ y las externalistas¹⁶ representan los extremos de un debate en el que se trata de dilucidar si la crítica se lleva a cabo como interpretación dentro del contexto social que no puede trascender o si exige la adopción de un punto de vista exterior a ese contexto, si la oposición intelectual hay que buscarla dentro o fuera de la propia cultura, en suma: si la crítica es reforma o ruptura. Sin entrar en los detalles de esa discusión, me gustaría señalar que toda crítica está siempre motivada por una visión que examina la sociedad desde una perspectiva desacostumbrada o que toma en consideración lo que suele quedar inadvertido. Todo sistema social se construye desde algún tipo de desatención o exclusión y en esos ámbitos poco visibles es donde la crítica puede encontrar sus mejores argumentos. Una crítica es, en buena medida, una alteración de la visibilidad.

La filosofía, en tanto que crítica social, está impulsada por la impresión de que son los mecanismos institucionales y la interpretación de las necesidades sociales lo que resulta cuestionable, aun cuando se presenten como condiciones cuasi naturales del orden social. Por eso tiene que esforzarse para reformular esas evidencias de modo que aparezcan en su problematicidad. Y esto no se hace tanto con modelos de mayor abstracción cuanto mediante dispositivos para producir conceptos contraintuitivos, destrivializadores y desrutinizadores. Entre las funciones de la crítica me parece que ésta de la problematización tiene una especial actualidad en unos momentos en que la solución de los problemas pasa por el convencimiento de que no hay problemas, cuando abundan las soluciones fáciles a problemas apenas formulados. La filosofía es ella misma crí-

¹⁵ WALZER, Michael, *Interpretation and Social Criticism* (Tanner Lectures), Harvard University Press, Cambridge 1987; y *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, Perseus Book Group, New York 1988; RORTY, Richard, *Achieving our Country*, Harvard University Press, Cambridge 1999; WILLIAMS, Bernard, *Making Sense of Humanity and Other Philosophical Papers (1982-1993)*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

¹⁶ HONNETH, Axel, *Das Andere der Gerechtigkeit*, op. cit.; O'NEILL, Onora, «Starke und schwache Gesellschaftskritik in einer globalisierten Welt», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48/5 (2000) 719-728.

tica en la medida en que ejerce algo que es una conquista de toda cultura: la inconveniencia de reprimir los problemas elementales declarándolos superados.

La filosofía social no tiene otra justificación que la de incrementar la complejidad de los problemas a los que se enfrenta la sociedad actual. La mejor prestación de la filosofía es —a diferencia de la reducción de complejidad típica de los sistemas sociales— la producción de la complejidad. Se trata de proporcionar alternativas potenciales y modelos contrarios a las interpretaciones institucionalizadas del mundo y a las praxis dominantes o, simplemente, inerciales. La filosofía invita siempre a resistir frente a las convicciones obligatorias y a formular el porqué de esa resistencia, aunque no siempre esté en condiciones de ofrecer razones totalmente convincentes¹⁷. Siguiendo la propuesta de Luhmann (un filósofo social, por cierto, escasamente dado a la crítica y que parece preferir en su lugar una buena observación, que tiene tan poco aprecio por los críticos como por los terapeutas), la crítica debería entenderse y practicarse por analogía con el procedimiento retórico de la paradojización¹⁸. No se trata de apelar a razones últimas indiscutibles sino de generar teorías que tomen una distancia respecto de las evidencias comunes, de formular los problemas de otra manera y con la intención de posibilitar soluciones novedosas.

Dice Merleau-Ponty que «lo que define al hombre no es la capacidad de crear una segunda naturaleza —económica, social, cultural— sino más bien la capacidad de pasar por encima de la estructuras creadas para crear otras a partir de ellas»¹⁹. Más allá de la grandeza del construir estaría la fuerza humanizadora de revocar. Tal vez por eso sea una buena crítica algo tan escaso como deseable aunque, como construcción humana, también está sujeta a la finitud y abierta a la revocación. No habrá nada menos razonable que una crítica incriticable.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. (1973), *Negative Dialektik* (Gesammelte Schriften 6) Suhrkamp, Frankfurt.
 ____ (1977), *Resignation* (Schriften, 10/2), Suhrkamp, Frankfurt, pp. 794-799.
 BLUMENBERG, Hans (1984), *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp Frankfurt.
 BOLZ, Norbert (1999), *Die Konformisten des Andersseins*, Fink, München.
 BOURDIEU, Pierre (1998), *Las reglas de l'art*, Seuil, Paris.
 BOUVERESSE, Jacques (1998), *Le philosophe et le réel*, Hachette, Paris.
 HEGEL, Georg W. F. (1986), *Jeaner Schriften 1801-1807*, Suhrkamp Frankfurt.

¹⁷ BOUVERESSE, Jacques, *Le philosophe et le réel*, Hachette, Paris 1998, p. 21.

¹⁸ LUHMANN, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, vol. 1, Suhrkamp, Frankfurt 1997, p. 1132.

¹⁹ MERLEAU-PONTY, Maurice, *La structure du comportement*, PUF Paris 1949, p. 189.

- HOFSTADTER, Douglas R. (1979), *Goedel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, Basic Books, New York.
- HONNETH, Axel (2000), *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt.
- INNERARITY, Daniel (1995), *La filosofía como una de las bellas artes*, Ariel, Barcelona.
- LICHTENBERG, Georg Christoph (1968), *Schriften und Briefe I*, Hanser, München.
- LUHMANN, Niklas, *Soziologische Aufklärung 6*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- ___ (1995), *Die Gesellschaft der Gesellschaft 1*, Suhrkamp, Frankfurt.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1949), *La structure du comportement*, PUF, Paris.
- O'NEILL, Onora ((2000)), «Starke und schwache Gesellschaftskritik in einer globalisierten Welt», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48/5, 719-728.
- RORTY, Richard (1999), *Achieving our Country*, Harvard University Press Cambridge.
- WALZER, Michael (1987), *Interpretation and Social Criticism (Tanner Lectures)*, Harvard University Press, Cambridge.
- ___ (1988), *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, Perseus Book Group, New York.
- WILLIAMS, Bernard (1995), *Making Sense of Humanity: And Other Philosophical Papers, 1982-1993*, Cambridge University Press Cambridge.

DARÍO ADOLFO BARBOZA MARTÍNEZ*

EL RECONOCIMIENTO POLÍTICO EN LA OBRA DE ROUSSEAU Y PUESTA EN RELACIÓN CON LA CONCEPCIÓN HEGELIANA

The Political Recognition in Rousseau in relation to the Hegelian conception of recognition

Summary

The paper addresses the background of the recognition theory that is clearly raised by Hegel in order to the development outlined by Rousseau. First, I present an analysis of the concepts related to recognition in their works and then I make a comparison between Hegel and Rousseau. Finally, I note the similarities and differences on the theory of recognition in both authors.

Keywords: recognition; contempt; subject; society; identity.

Resumen

El presente trabajo aborda algunos antecedentes de la teoría del reconocimiento que vemos planteada con claridad en la obra de Hegel trayendo a colación el desarrollo que esbozó Rousseau de la misma. En primer lugar, presento un análisis de los conceptos

* Doctorando de la Facultad de Filosofía y Letras y Master en Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, Diploma de Estudios Avanzados en Estudios Iberoamericanos (UNED/UCM) y Licenciado en Ciencias Políticas por la UNED. Desde 2014 es Colaborador Honorífico del Dpto. de Ciencia Política y Administración III, de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. Email: dbarboza@ucm.es.

vinculados al reconocimiento en sus obras para luego realizar una comparación entre su concepción y la de Hegel, señalando, finalmente, sus coincidencias y diferencias.

Palabras clave: reconocimiento; menosprecio; sujeto; sociedad; identidad.

Introducción

En el presente trabajo voy a realizar una comparación entre la concepción del reconocimiento presente en la obra de Rousseau y la que encontramos en la obra de Hegel, siendo el interés de la comparación de sus lecturas la trascendencia del concepto de “reconocimiento” a la hora de entender la construcción de los sujetos políticos.

He establecido el marco de una relación que considero existente en la consideración filosófica del reconocimiento por parte Rousseau y Hegel para dar una contestación a una tesis de índole política a la que se enfrentan ambos: la tesis hobbesiana de la política, por la cual el hombre para evitar la guerra continua entre los hombres, acuerda abandonar su derecho al uso de la violencia individual para dotar a un ente artificial del monopolio de la misma. Tal concepción presupone que: por un lado, en las relaciones entre los hombres en estado de naturaleza rige el conflicto; y, por el otro, que las sociedades humanas están edificadas sobre el ejercicio de la violencia o sobre la amenaza de ejercerla. A su vez, está implícito que con la evolución de las sociedades humanas primarán los beneficios que se derivan para el general de los hombres la delegación del uso de la violencia en el Estado, que se convierte en el único ente legitimado para el uso de la coerción.

El artículo se organiza en cuatro apartados. El primero de ellos está dedicado a las obras de Rousseau y el desarrollo del reconocimiento en las mismas, prestando especial atención al acercamiento al hombre en estado de naturaleza y las consecuencias del proceso civilizador. El epígrafe segundo que presenta la evolución de la teoría del reconocimiento en Hegel, a través de una revisión somera de los textos fundamentales.

La comparación entre el reconocimiento en su concepción roussoniana y hegeliana es tratada en el tercer epígrafe y se centra en el análisis de la construcción de los sujetos sociales y las sociedades políticas. Así, me acerco a las diferencias y similitudes respecto al reconocimiento en relación al goce y el deseo, el menosprecio, los instintos y la razón, y su relación constitutiva con los otros. El capítulo se cierra con unas breves conclusiones en las que confirma la hipótesis de una recepción de ciertos planteamientos de Rousseau en la sistematización teórica de Hegel.

1. El planteamiento del reconocimiento en Rousseau

En esta parte del trabajo expondré a través de una serie de obras de Jean Jaques Rousseau el tratamiento que realiza del reconocimiento al abordar la constitución de los sujetos, buscando iluminar los conceptos que utiliza, cómo los utiliza y que tipo de relación establece entre los mismos. Comenzamos por identificar dichos conceptos.

Una de las principales construcciones de concepto relativas al problema del reconocimiento por parte de Rousseau es la diferencia existente entre el “amor propio” y el “amor de sí”. Este par de conceptos se encuentran definidos como un par de términos antagónicos, donde el amor propio viene concebido como sinónimo de orgullo, siempre necesitado de la confirmación de los otros. Por el contrario, el amor de sí es libre y no es una propiedad dado que uno no se posee a sí mismo. La propiedad exigiría que el bien pueda ser intercambiable. Sin embargo, el amor propio sí que entraría en el ámbito de la propiedad al ser un bien social.

Dos esferas, la social y la natural, diferentes, pero que se encuentran articuladas, es decir, con unas líneas de conexión tanto históricas como en el presente. Para este autor la naturaleza no es un mero residuo histórico, del que sólo quedaría el soporte ya modificado de un cuerpo humano, con sus instintos más básicos y los sentidos, todo ello mediado por una razón omnipotente. Por el contrario, es una consideración de la razón como una herramienta más, como un sentido más, un sentido relacional. La razón no sería más que otra unilateralidad que no haría más que establecer las relaciones que hicieran posible atribuir a una misma cosa una variedad de sensaciones.

En el *Discurso sobre las ciencias y las artes* Rousseau contesta a la pregunta propuesta por la Academia de Dijon: ¿Ha contribuido el restablecimiento de las ciencias y las artes a purificar o a corromper las costumbres? Rousseau afirma que la civilización, con su conocimiento y artes no son más que oropeles para ocultar la servidumbre a la que el hombre se ve sometido. Aquello que produce de bueno es infinitamente menor a lo que trae como error y penuria, con el agravante de perseverar en el error al sentirse orgullosos de ser civilizados, en ese loco afán por distinguirse.

También encontramos referencias al reconocimiento en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. De la realidad del hombre en su estado de naturaleza nos dice que nada sabemos y solo podemos conjeturar. La naturaleza del hombre actual es la artificiosidad¹. No nos habla

¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los*

de una evolución histórica que haría al hombre algo mejorado por el conocimiento de su mundo y de sí mismo. Por el contrario, lo que él ve es, en general, una involución, ya que el hombre se encuentra aún más perdido.

Es el hombre un animal dotado de inteligencia, pero esto no le distingue de los otros animales más que en grado, lo que constituye su verdadera especificidad es su capacidad de elección. Todo animal poseería ideas, pero sólo el hombre sería el animal capacitado para asentir o disentir respecto a las mismas. De ahí también se derivaría su capacidad de perfeccionamiento pues como animal percibe y siente, y como hombre pasa a asentir y disentir, y a partir de ahí, a desear y temer². Se separa del animal al pasar del goce de lo inmediato (en donde la muerte “pasa” sin precaverla) a la previsión; con el deseo se percibe lo que no se tiene y se ansía su posesión, mientras que con el miedo se percibe lo que no se tiene y se intenta esquivar³.

Para la elaboración de la concepción del hombre natural señala que para estudiarlo hay que eliminar todo aquello que es producto de su vida en sociedad. De las pocas cosas que señala que debían existir es su sentimiento de piedad, su animadversión a ver sufrir a un semejante o su capacidad de ponerse en el lugar del otro⁴. La ley que hace que los hombres no se maten unos a los otros no debe su existencia a una ley social sino a una ley natural, que comparte con el animal, que le dicta que no hará mal a un semejante a no ser que en ello vaya su propia integridad. La sensibilidad es lo que nos hace ser capaces de ponernos en la piel del otro y de ahí surge la piedad⁵.

Con la desigualdad social las diferencias se acentúan y vienen a obedecer a una estructura en la que unas son reforzadas por otras y se reproducen con las generaciones. Su pregunta no va dirigida tanto a legitimar una realidad de hecho -la desigualdad actual entre los hombres-, sino a mostrar cómo es lo que produce su legitimación, haciendo que el pueblo comprase «su tranquilidad con el precio de una felicidad real»⁶. A la vez, señala que los males no vienen derivados de su ser natural sino de su ser artificialidad⁷.

hombres y otros escritos, Editorial Tecnos, Madrid 2002, p. 9. Utilizar la abreviación Disc. para referirme a esta obra en las notas a pie.

² ROUSSEAU, J. J., *Discurso*, op. cit., pp. 132-134.

³ ROUSSEAU, J. J., *Discurso*, op. cit., p. 133.

⁴ ROUSSEAU, J. J., *Discurso*, op. cit., pp. 149-152.

⁵ ROUSSEAU, J. J., *Discurso*, op. cit., pp. 115-116.

⁶ ROUSSEAU, J. J., *Discurso*, op. cit., p. 119.

⁷ ROUSSEAU, J. J., *Discurso*, op. cit., p. 127.

En cuanto a la justificación de la esclavitud considera que en el hombre natural es algo imposible que se produzca, al estar alejado de todo afán de posesión. Es imposible que, a aquel hombre, que se encuentra en la “indiferencia” se le pueda obligar a obedecer, dado que es imposible propugnar la dependencia de quienes no poseen nada. No puede el señor obligar a otro a proveerle la subsistencia permaneciendo él ocioso, pues si consigue dominar a alguien, dicho dominio sólo puede ser circunstancial. Es por esto que afirmará que los lazos de la servidumbre y de la dependencia sólo podrán surgir allí donde se hayan constituido unos lazos de dependencia mutua y de necesidades recíprocas, en los que uno «no pueda pasarse sin el otro»⁸.

Por lo tanto, no se podría decir de los hombres que vivían en el estado de naturaleza que fuesen miserables o viviesen en condiciones de miseria, porque sólo pueden ser miserables aquellos hombres que carecieran de algo con respecto a otros, y dado que ninguno poseía, ninguno tampoco carecía. Y no se podría decir de aquellos hombres que se viesen privados de algo. Únicamente se podría decir tal argumento si estuviésemos juzgándolos desde la óptica de nuestra época en la que los hombres si se ven privados de bienes o arrojados a la miseria.

En referencia a esto último debemos remitirnos a la necesidad de que si se habla de miseria se hable de riqueza, y de estos dos términos terminemos por remitirnos a la propiedad como forma genuina de acumulación. Sin dicha institución la sociedad civil no existiría y no podríamos referirnos a que alguien es rico, o se encuentra en la opulencia, o que alguien se encuentra desposeído. Es imposible en la naturaleza, donde la posesión no se encuentra avalada por ninguna institución.

El reconocimiento se aborda en *El contrato social*, entendida como un proyecto de una república de hombres construida para su vida en la virtud. En este libro eminentemente político plasma su concepción de la organización civil, teniendo como parámetros la realidad de los hombres en su estado civil y las posibilidades reales de las leyes. Por lo tanto, dos elementos marcan éste discurso: la naturaleza civil de los hombres, y no un hipotético estado de naturaleza; y, la naturaleza de las leyes, en sus posibilidades. Ahora bien, para Rousseau las leyes deben adaptarse a la realidad concreta de los hombres y no al revés.

Ante las concepciones políticas que encuentran la legitimación del poder en la ley del más fuerte, Rousseau niega tal posibilidad en el establecimiento de la ley civil, al considerar que la fuerza no constituye el derecho, porque el dere-

⁸ ROUSSEAU, J. J., *Discurso*, op. cit., p. 159.

cho obedece a un acto de voluntad y no de necesidad, con lo que la fuerza no puede ser su fundamento, ni engendrar moralidad. El hombre no puede enajenar su libertad, dado que es una situación de hecho, no se podría renunciar a su libertad porque supondría renunciar a ser hombre. Entonces, no hay derecho en la esclavitud pues un hombre no puede hacer un contrato en su propio prejuicio, y sólo puede mantenerse en la mera arbitrariedad.

Frente a esto último, Rousseau busca compatibilizar su concepción del hombre con las instituciones sociales, y para lograrlo en la sociedad civil se ha de establecer un ámbito de igualdad. Es en tanto que ciudadanos que se erigen en iguales y como tales dan cuenta de los asuntos públicos en los que como seres privados quedan a un lado y protegidos, mientras que como hombres públicos quedan como iguales y sustituibles unos por otros, porque lo que surge no es una suma de voluntades particulares sino la “voluntad general”. Todo mandato que de dicho ámbito emerja ya no será una imposición dado que a quien forma parte de dicha decisión le es imposible excluirse, es un mandato propio de su voluntad⁹.

Cuando responde a la pregunta objeto de su Discurso «¿Cuál es el origen de la desigualdad de los hombres, y si es autorizada por la ley natural?», elabora la hipótesis de un “hombre natural”, a sabiendas de la imposibilidad de su existencia real, y para ello se plantea quitar del hombre todo aquello que le es agregado por su vida en sociedad¹⁰. En el análisis de las relaciones e instituciones sociales los trata siempre de manera relacional y no como hechos aislados. Por ejemplo, cuando habla de crimen ha de referirse inmediatamente a la justicia: no habría robo sin la existencia de la propiedad porque la propiedad reclama la existencia del robo, de la misma forma que el delito y el castigo van de la mano¹¹.

De esta forma, frente a que las gentes se dejan regir por lo que los demás piensan y sobrevaloran las «preferencias» a las que tienen acceso, el argumenta a favor de la construcción de la propia identidad, fundada autónomamente o construida en una relación conflictiva con la sociedad. Pareciera que más que el reconocimiento de los demás lo que prima es una actitud reactiva frente al «menosprecio»¹². Se establecen dos fuerzas opuestas, la social que le impele a obrar según las normas sociales y la consideración social, y la interior que le hace

⁹ ROUSSEAU, J. J., cfr., p. 62.

¹⁰ ROUSSEAU, J. J., cf., p. 533.

¹¹ ROUSSEAU, J. J., cf., p. 67.

¹² La lucha por el reconocimiento y la importancia del menosprecio se desarrolla ampliamente en HONNETH, Axel, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica, Barcelona 1997.

reaccionar frente a aquellas imposiciones sociales y le hace mirar en su propia perspectiva personal.

Por otro lado, el reconocimiento basado en lo social se asienta en consideraciones de dominio y servidumbre, en relaciones donde encuentra siempre una desigualdad fundacional, en las que priman los intereses de quién domina, mientras que el dominado queda sometido y moldeado por la relación. Además, los dos términos de la relación quedan igualmente degradados como seres humanos pues el que domina se ve impulsado a afanarse en dirigir al siervo, alejándose de la virtud de regirse y actuar sin mediaciones. Mientras, el otro término de la relación, el servil, pierde su propia identidad al deber regirse por la voluntad del otro, lo que le impide, si bien realiza el trabajo, comprender hacia donde lo dirige. Por lo tanto, esta relación es para Rousseau totalmente enfermiza para sus partícipes y en ningún caso augura una dignificación.

Por último, señalar que, en los distintos textos presentados, la naturaleza humana a pesar de estar fundada en la multitud de instintos que nos impelen y no en una razón directriz, vemos que, si se la deja libre, sin encontrarse constreñida por los condicionamientos sociales, actuará adaptándose al contexto social en el que le toque vivir. No es el hombre actual un hombre solitario sino un hombre social por lo que, como argumenta en el *Emilio*, su hombre nuevo sabrá adaptarse a las circunstancias, no de una manera servil sino donde no estarán ausentes las actitudes de resistencia, adaptación y desafío a las normas sociales. Por lo tanto, la naturaleza humana y los instintos que le son propios, como es el de solidarizarse frente al sufrimiento de sus semejantes, estarán siempre presentes en el hombre.

Antes de seguir con el análisis del reconocimiento en Rousseau en relación a su desarrollo por Hegel, vamos a abordar las cuestiones principales de este otro autor.

2. Sobre la teoría del reconocimiento en la obra de Hegel

La teoría del reconocimiento en Hegel remite a una serie de obras en las que subyace una problemática común: la forma en que los hombres se consideran a sí mismos y a los demás. Es decir, plantearse la ubicación del hombre en el mundo y la visión que la relación con los otros le supone es lo que subyace en el problema del reconocimiento.

Podemos establecer una consideración del tratamiento de la problemática del reconocimiento en su obra: si en el *Sistema de la Eticidad* y *Filosofía Real* lo

preponderante es la ubicación de la lucha por el reconocimiento dentro del ámbito familiar para su paso al ámbito social, en la *Fenomenología* y, sobretudo, en la *Enciclopedia*, se desliza del ámbito de lo familiar y la realidad social a su abstracción, pasando a funcionar dentro de la propia conciencia y autoconciencia de los individuos. Ya no es simplemente un mecanismo del funcionamiento de las relaciones humanas, ejemplificado en la relación del matrimonio primero, luego en la relación de los padres y el hijo, para pasar de allí a la relación del hijo ya emancipado con sus iguales en la arena de lo social, sino que se trata, en la *Fenomenología*, de un mecanismo que funciona en la propia construcción de la conciencia y autoconciencia de los individuos, en el que actúa ya, de principio, la relación con el otro.

Lo que se produce es un deslizamiento temático o de interés desde el punto de vista social, partiendo del núcleo familiar, e inclusive teniendo en cuenta el individual en sus relaciones, a un interés por la razón o el funcionamiento del ámbito subjetivo de la individualidad. De este ámbito subjetivo da cuenta al pensar al individuo con anterioridad a sus relaciones y partiendo de la perspectiva interna al mismo. Es desde esta perspectiva que se lee la autoconciencia en la *Fenomenología*, de ahí que se piense al sujeto en soledad, en la autosuficiencia, poseyendo una relación directa con la cosa, en la que el mundo le pertenece. Esta perspectiva de la experiencia en la soledad es la que lo enfrenta a la presencia del otro, que se caracteriza por ser como uno.

En este movimiento se pone en peligro la propia identidad de uno pues ha de concederle al otro las mismas características que a uno, dotándosele de conciencia y autoconciencia y, por tanto, poniendo en entredicho que aquel mundo le perteneciera. Es entonces que el proceso dialéctico se desenvuelve en el enfrentamiento de las conciencias. Se establece una lucha a muerte, que no puede llegar a término, ya que conduciría a la autoaniquilación. Se crea una relación marcada por la diferencia, en la que uno se establece como amo y otro como esclavo, en el que uno permanece en la indiferencia, mientras que el otro se coloca en posición de deferencia. La relación establece un juego que liga íntimamente los dos términos. Se establece así un mundo de dependencia mutua. De esta forma, Hegel establece una ligazón entre el mundo subjetivo, de la autoconciencia, para pasar a la relación con el otro, en un mundo en disputa, y a partir de dicha relación establece toda una red de relaciones sociales.

Dicha relación no es estática y para siempre, sino que es un momento de un proceso que va desde la situación en la indiferencia de la autoconciencia, a la de las dos conciencias enfrentadas disputándose el mundo, a la estructuración de una relación basada en el reconocimiento mutuo dentro de la relación

amo-esclavo, a la solución dialéctica de dicha contradicción. En este juego de conciencias se va desde una situación de absoluta soledad o indiferencia de la conciencia, a una situación de dependencia e interconexión, donde las dependencias se instituyen como necesarias tanto para la sociedad como para la propia constitución e identidad.

La lucha por el reconocimiento se produce desde la propia constitución de los sujetos, en la que juegan dos tendencias contrapuestas: la que busca la primacía sobre los demás, la que ostentará el amo; y, la que busca la conservación, el apego a la vida, que es la que ostentará el esclavo. Una tendencia sin la otra desaparecería pues no hay posibilidad de nada sin primeramente conservar la vida, y no hay posibilidad de una vida significativa sin hacerla sobresalir del ser general de la naturaleza, por lo que se hace necesaria para la identidad la búsqueda de la primacía¹³.

3. El tratamiento del reconocimiento en Rousseau en relación a la concepción hegeliana

Como el trabajo tiene un afán comparativo entre la obra de Rousseau y la teoría del reconocimiento que se trasluce en la obra de Hegel, los conceptos, teorías y relaciones que se han expuesto tienen que ser significativos para establecer dichas relaciones. Por lo tanto, trato de encontrar en Rousseau una estructura, relación o lógica que pueda ser comparada con la dialéctica hegeliana, aunque no se trata simplemente de establecer dentro del molde hegeliano la obra roussoniana, sino que, a continuación, busco dar cuenta de las diferencias, y no sólo de las coincidencias, entre las dos concepciones.

Es de señalar que en Rousseau encontramos en *El contrato social* planteado el problema de en qué se fundamenta la obediencia al poder establecido. Por su parte, argumenta que no es posible que tenga su fundamentación en la ley del más fuerte, ya que en cualquier momento esa situación podría cambiar, creando una situación de absoluta eventualidad y miedo. Por lo tanto, los fundamentos del *estatus quo* están más allá de la mera fuerza, y han de basarse en argumentos que lo hagan asumible. Por ello, en *El contrato social* plantea unos fundamentos del poder político instituido que encuentren su razón de ser tanto en lo que los hombres son como en lo que las leyes pueden llegar a ser.

¹³ Este tema de la construcción de la individualidad en relación a los otros significativos es un tema ampliamente tratado por TAYLOR *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Editorial Paidós, Barcelona 1996.

Como puede apreciarse en Hegel esta misma preocupación por la fundamentación del poder instituido se encuentra expuesta prácticamente en los mismos términos¹⁴, de ahí que los dos conciban que no es la violencia el fundamento del *status quo*, ni del derecho, ni de la obediencia al poder constituido. Si bien, para Hegel se da comienzo con el conflicto y la lucha por el reconocimiento y el establecimiento de una relación de dominio, y en Rousseau dicha lucha si bien existe no es definitiva.

En este sentido, una primera diferencia existe entre evolución y esclarecimiento. A mi entender, Rousseau realiza un proceso de esclarecimiento, no sistemático ni evolutivo de la base del reconocimiento, sobretodo en el proceso de individualización personal. Si bien presenta todos los componentes para pensar la individualización en la persona, la familia y la sociedad, no pasa a realizar la abstracción. Por el contrario, Hegel poco a poco avanza hacia la abstracción del concepto de reconocimiento como aquello que constituye lo real. Se retira del niño, la familia y la sociedad a la comprensión de la individualización abstracta.

Hay que hacer mención al esfuerzo sistematizador de Hegel y, dentro de su sistema, señalar la importancia crucial que supone el procedimiento dialéctico. Este método que estructura su sistema total, así como los espacios o campos en los que se subdivide, por el cual éste obedece al juego entre la tesis, la antítesis, que mediante la superación-conservación de sus términos da paso a un tercer movimiento, la síntesis. El procedimiento articula tanto la totalidad como los campos parciales, que mantienen su autonomía respecto a la totalidad, pero guardando la misma lógica interna, a la vez que se articulan a la totalidad atendiendo al mismo principio.

Por su lado, Rousseau tiene un profundo rechazo a todo sistema y rehúye de las propuestas de búsqueda de totalidades comprensivas, aunque dé cuenta de relaciones de dominio y servidumbre, como cuando en *Las confesiones* nos habla acerca de la amistad posesiva, por la cual el supuesto amigo te obliga a ser alguien que no se es. Sin embargo, si bien la lucha se produce, no se produce superación, ni ningún beneficio para ninguno de los dos términos.

Por el contrario, Hegel sí que considera que distintas relaciones actúan mediante un proceso dialéctico, que, si bien parten del enfrentamiento, terminarán algún día construyendo una nueva situación que superará la situación anterior. En sus ejemplos podemos mostrar la relación que existe en la familia, aunque ésta supone una situación de igualdad en la desigualdad, que es superada en el niño, que implica una nueva identidad que supera la de sus progenitores,

¹⁴ HEGEL, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza editorial, Madrid 2005, p. 433.

aunque se vean en él reflejados, a su vez, es diferente, dado que adquirirá autonomía, vida y conciencia propia.

Por lo tanto, en Hegel sí que actúa el proceso dialéctico. Más allá de las relaciones de lucha entre dos conciencias enfrentadas se llega a una solución que asimila la relación, conservando, además de produciendo una situación nueva. Por el contrario, en Rousseau las conciencias enfrentadas en la relación, permanecen en la virtud mientras se dejen mutuamente en libertad. Cuando estas conciencias se enfrentan, establecen una relación de dominio, una conciencia quiere poseer a la otra. De tal relación no se establece una línea de progreso, no hay valoración o si acaso el resultado será negativo. Tal situación, en ningún sentido necesaria, da una situación de hecho que debe ser asumida, reubicando al individuo. La constante actualización de un estado de naturaleza y esta no necesidad de los cambios es otra de las grandes diferencias con Hegel.

En la obra de Hegel hay una preocupación por el nuevo tipo de relación que se establece entre el hombre moderno y la naturaleza, la objetivación de la misma, tanto en lo que supone de pérdida como en ganancia. Desde este punto de vista se apunta a ese constructo hipotético del hombre natural antes de que se tuviese que implicar en la lucha del reconocimiento que supone todo acto social. Es en ese mismo sentido que Rousseau articula su concepción del reconocimiento, tanto en la puesta en escena del hombre natural como en el planteamiento de lo que deberá ser la lucha de reconocimiento en que se verá inmerso cuando se establezca la sociedad.

Por lo tanto, la concepción del reconocimiento actúa tanto en la concepción de las relaciones sociales de Rousseau como en la de Hegel. En el primero para describir la realidad tal como la encuentra en la sociedad que le ha tocado vivir y frente a la que adopta una actitud crítica. Y, en el segundo para establecerla como el mecanismo por el que se crean las relaciones sociales, pero, al mismo tiempo, como el mecanismo por el que se rige el cambio social. Por consiguiente, el elemento diferenciador fundamental entre los dos autores es la ausencia en Rousseau del *Aufhebung* hegeliano, puesto que para Rousseau no hay superación posible resultante de una situación de desigualdad, cuya única consecuencia posible de la relación dominio-servidumbre es la degradación de ambos. A su vez, en Rousseau la naturaleza humana, ejemplificada en los dictados del corazón, está siempre presente y ha de ser escuchada frente al rumor social.

Referencias bibliográficas

- BUTLER, Judith (2012), *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Amorrortu, Buenos Aires.
- HEGEL, G. W. F. (1999), *Fenomenología del Espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México.
- ___ (2006), *El sistema de la eticidad*, Editorial Quadrata, Buenos Aires.
- ___ (2005), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Alianza editorial, Madrid.
- ___ (1984), *Filosofía real*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- HONNETH, Axel (1997), *La lucha por el reconocimiento, Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Ed. Crítica. Barcelona.
- RICOEUR, Paul (1996), *Sí mismo como otro*, Siglo XXI de España Editores, Madrid.
- ROUSSEAU, J. J. (1981), *El contrato social*, Ed. Felmar, Madrid.
- ___ (1997), *Las confesiones*, Alianza Editorial, Madrid.
- ___ (2002), *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos*, Editorial Tecnos, Madrid.
- ___ (2003), *Emilio o De la educación*. Alianza Editorial, Madrid.
- TAYLOR, Charles (1996), *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Editorial Paidós, Barcelona.

JOSÉ MANUEL BEATO*

***PHILOSOPHIE PREMIÈRE (1954): CONSIDERAÇÕES LIMINARES
SOBRE A METAFÍSICA DE VLADIMIR JANKÉLÉVITCH***

***Philosophie Première (1954): preliminary considerations on the metaphysics of
Vladimir Jankélévitch***

Abstract

Philosophie Première occupies a central position in the work of Jankélévitch. This book explains the intuitions acting in earlier works, and also introduces themes which are later reviewed: death and creation, the je-ne-sais-quoi and the presque-rien, the instant and the becoming. This text presents a metaphysics that escapes the pitfalls of onto-theo-logy. It aims to surprise, by a metempirical intuition, in the sudden threshold of the instant, the passage and oscillation between being and nothingness, perpetuated by the becoming. The question of “radical origin” – thought of from the category of creation, through the meditation of death and “essences’ nihilisation” – allows us a glimpse into a “wholly-different-order” simultaneously meontological, hyperontical and metalogical. At this level, philosophy truthfully becomes “first”.

Keywords: metaphysics; me-ontology; *nescioquid*; creation.

Author: Vladimir Jankélévitch.

* José Manuel Beato é doutorando em Filosofia. Membro colaborador do “Instituto de Estudos Filosóficos” e do “Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos”, unidades I&D da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, é actualmente, bolseiro da Fundação para a Ciência e Tecnologia. Email: jose.beato71@gmail.com.

Resumo

Philosophie Première ocupa uma posição central na obra de Jankélévitch. Aí se explicitam as intuições actuates nas obras anteriores e introduzem-se temas mais tarde retomados: a morte e a criação, o *je-ne-sais-quoi* e o *presque-rien*, o instante e o devir. Este texto apresenta uma metafísica que escapa aos escolhos da onto-teo-logia e visa surpreender, por uma intuição metempírica, no súbito limiar acontecimental do instante, a passagem e oscilação entre o ser e o nada que o devir perpetua. A indagação da “origem radical” – pensada a partir da categoria de criação, da meditação da morte e da “nilização das essências” – permite entrever uma “ordem-totalmente-outra”, plano simultaneamente meontológico, hiperóntico e metalógico, onde a filosofia se torna verdadeiramente “primeira”.

Palavras-chave: metafísica; me-ontologia; *nescioquid*; criação.

Autor: Vladimir Jankélévitch.

1. Introdução: entre metafísica e moral

Terá certamente surpreendido que o moralista de *La mauvaise conscience* (1933) e do *Traité des vertus* (1949), o pianista musicólogo autor de *Gabriel Fauré et ses mélodies* (1938) e de *Debussy et le mystère de l’instant* (1949), desse à estampa, em 1954, *Philosophie Première: introduction à une philosophie du “presque”*¹. De tal surpresa, porém, só teria sido acometido quem não tivesse entendido como toda a obra de Vladimir Jankélévitch vivia de um estreito imbricamento de metafísica, ética e estética dentro de uma aparente dispersão temática.

Philosophie Première ocupa uma posição central no percurso e na obra de Vladimir Jankélévitch. Por um lado, neste texto confluem as obras anteriores, revelando as intuições que nelas agiam e explicitando as categorias já em uso. Por outro, as obras posteriores retomam temas aí apresentados prosseguindo no seu élan ideativo: a morte, o *je-ne-sais-quoi* e o *presque-rien*, o instante e o devir, o fazer e a criação terão ampla expressão nos textos subsequentes. Assim se evidencia o seu carácter de charneira, ou seja, de lugar de passagem e ponto de articulação entre uma meditação que se busca e que, aos poucos, se vai encontrando e comunicando. Neste processo, surpreende-nos a fidelidade a uma intuição e experiência metafísica fundamentais e a progressiva fixação de um aparelho nocional que, longe de pretensões construtivistas inerentes à arquitectónica intelectualista de um sistema, atravessa fluidamente todo o pensamento do autor.

¹ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Philosophie première*, 2.^a ed., Presses Universitaires de France, Paris 1986; a 1.^a edição é de 1954, com depósito legal de 1953. Doravante faremos uso da seguinte abreviatura: *PP*.

O propósito parece-nos, hoje, claro: pensar a virtude a partir do tempo na correlação entre a emergência do instante e a irreversibilidade do devir.

Uma causalidade circular parece observar-se entre metafísica e moral. Por um lado, é lícito dizer-se que esta metafísica decorre da anterioridade e primazia de temas da filosofia moral: a má consciência, a liberdade, as virtudes, os valores e o mal. Por outro lado, é também claro que as intuições fundamentais de uma metafísica ainda não explicitada e articulada introduzem ou conduzem ao primado da problemática moral e operam no seu interior². Neste processo, «a causa é o efeito do seu próprio efeito, o efeito é a causa da sua causa aparente ou presumida»³. A metafísica não funda a moral em sentido arquitectónico⁴, nem a moral vem vicejar num ramo da frondescente árvore filosófica dependendo do inabalável vigor das raízes metafísicas. Alexis Philonenko, no seu não menos obscuro que extenso volume *Jankélévitch: un système de l'éthique concrète* (2011), vem corroborar a nossa posição quando alude à «unidade regulativa de um organismo», com um *nexus* não dedutivo mas harmónico e vital: «Não há de um lado a moral e do outro a metafísica», mas mais ainda, «cada um dos livros de filosofia moral ou de metafísica compreendia em si a totalidade do sistema»⁵.

² Ver, a este respeito, a recensão de BARON, R., «La Mauvaise conscience (Éditions Aubier-Montaigne, 1966) par Vladimir Jankélévitch», *Les Études philosophiques*. Nouvelle Série, 21e Année, N.º. 3, L'Athéisme (juillet-septembre 1966), 395-399, pp. 398-399. Este crítico sublinha: «A sua obra moral aparece-nos desde o início como uma obra metafísica [...] não há moral sem metafísica».

³ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Les vertus et l'amour 2 : traité des vertus, t. II.*, Flammarion, Paris 1983, p. 218.

⁴ Neste ponto, a convergência com Bergson é clara. Como explicita Camille Riquier, a metafísica bergsoniana não visa o “fundamento” nem a “fundação”. Tanto a firmeza de um “solo” ou “certeza apodíctica”, como a metáfora arquitectónica intelectualista são abandonadas em prol da fluidez do espírito no contacto com a movência da realidade: Cf. RIQUIER, Camille, *Archéologie de Bergson: temps et métaphysique*, PUF, Paris 2009, pp. 25-39.

⁵ PHILONENKO, Alexis, *Jankélévitch: un système de l'éthique concrète*, Editions du Sandre, Paris 2011, p. 74. Não iremos aqui levantar as imediatas objecções ao uso da expressão “sistema” para caracterizar a organização do pensamento de Jankélévitch que sempre criticou esta noção defendendo, ao invés, a ideia bergsoniana de “totalidade aberta” e sujeita à dinâmica da temporalização. A este respeito, veja-se o estudo de GROSOS, Ph., «Vladimir Jankélévitch ou le charme des totalités allusives», in *Questions de système: Études sur les métaphysiques de la présence à soi, L'Âge d'homme*, Lausanne 2007, pp. 177-190. Poderíamos, a este propósito, usar os termos de Jankélévitch a respeito da obra de Bergson, aplicando-os ao próprio: «Não se trata de uma fabricação mecânica, nem de uma arquitectura edificada pedra a pedra e completada, a pouco e pouco, à maneira de certos grandes “sistemas”», e é o pensamento de Jankélévitch «que figura inteiro, e sempre sob uma luz diversa, nos livros sucessivos do filósofo, como são todas as hipóstases, no emanatismo de Plotino, que figuram em cada hipóstase», JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Henri Bergson*, 3.ª ed., Presses Universitaires de France, Paris 2008. pp. 1-2.

Desde logo, a relação orgânica e dinâmica entre metafísica e moral em Jankélévitch não nos permite subscrever linearmente a afirmação de Emanuel Levinas quando este lhe atribui uma concepção da «ética pensada de forma rigorosa como filosofia primeira»⁶, esta sendo, como bem se sabe, a tese central de *Totalité et Infini* e o mote retomado numa conferência de 1982 intitulada, precisamente, *Éthique comme Philosophie Première*⁷. Levinas afirma, aliás, no mesmo ano e no mesmo espírito, em *De Dieu qui vient à l'idée*, que «a pergunta por excelência, ou a primeira pergunta, não é 'porque há ser em vez de nada' mas 'tenho eu direito a ser?'»⁸. Ora, Jankélévitch, na sua primeira obra de filosofia moral – *La Mauvaise conscience* (1933), reconhece o carácter nevrálgico e incontornável do “*potius-quam* lebniziano” na interrogação filosófica: «*Pourquoi en général y a-t-il quelque chose, plutôt que rien, et pourquoi ainsi, plutôt que tout autrement?*»⁹. Jankélévitch elegerá, todavia, a moral como o «primeiro problema da Filosofia», no sentido do seu carácter «preveniente e englobante», num texto bem posterior a *Philosophie Première: Le paradoxe de la morale*, de 1981¹⁰. Contudo, a comutação ou promoção da ética a “filosofia primeira” jamais é afirmada como tal, e menos ainda no texto que ora nos ocupa. Sucede, isso sim, que a problemática do fazer, do acto, do instante, da criação, inserta na questão do tempo e da morte, ganhando a primazia face às questões do ser e da substância, abre a dimensão “quodditativa” da “outra-ordem” sobre-essencial e hiper-ôntica, na qual a moral se inscreve de modo privilegiado.

Verdade é, porém, que Jankélévitch e Levinas tomam ambos, nesta questão, o mesmo ponto de partida: o Bem que dá o ser aos cognoscíveis não é ele-mesmo um ser, expõe o nosso autor. Tudo está em prosseguir na senda da “demónica hipérbole”, na “maravilhosa exageração” contida na sentença do Livro VI da República – 509b – de Platão: «O Bem está acima e para além da essência pela sua dignidade e força criadora»¹¹. Também Levinas, no prólogo de *De l'existence à l'existant*, nos diz que «a fórmula platónica colocando

⁶ LEVINAS, Emmanuel, «Vladimir Jankélévitch», in *Hors sujet*, Le Livre de Poche, Paris 1997, p. 120.

⁷ LEVINAS, Emmanuel, *Ethique comme Philosophie Première*, Payot & Rivages, Paris 1998, pp. 67-108.

⁸ LEVINAS, Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1998, p. 257.

⁹ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *La Mauvaise conscience*, Aubier-Montaigne, Paris 1966, p. 9.

¹⁰ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Le Paradoxe de la morale*, Seuil, Paris 1989, pp. 7; 8.

¹¹ A partir da tradução francesa de Léon Robin, disponível em linha em [http://www.echosdumaquis.com/Accueil/Textes_\(A-Z\)_files/La%20Re%CC%81publique%20VI-VII%20Extraits.pdf](http://www.echosdumaquis.com/Accueil/Textes_(A-Z)_files/La%20Re%CC%81publique%20VI-VII%20Extraits.pdf): «*Socrate: [...] quoique le Bien ne soit pas essence, mais qu'il soit encore au-delà de l'essence, surpassant celle-ci en dignité et en pouvoir!*».

o Bem para além do Ser é a indicação mais geral» que guia o seu percurso, sendo que tal desígnio conduz a «uma saída do ser e das categorias que o descrevem». Também Jankélévitch visa, a seu modo, como veremos, emancipar-se do «imperialismo ontológico»¹².

Parece-nos, todavia, que esta mesma articulação de Metafísica e Moral – que repensa a questão da anterioridade, primazia ou excelência da “*prima philosophia*” – é determinante da maneira como devemos posicionar o nosso autor no vasto e complexo debate da renovação ou superação da chamada “metafísica tradicional”. Jankélévitch posiciona-se, informal e implicitamente, no centro da problemática. Seguidor infiel de Bergson, comentador heterodoxo de Schelling e desde a primeira à última hora, leitor atento de Plotino, Jankélévitch elabora uma metafísica que escapa aos escolhos da «constituição onto-teológica» vilipendiada por Heidegger, Habermas, Derrida ou Jean-Luc Marion. Neste ponto, faríamos nossa a pergunta de Pierre Aubenque: «*Faut-il déconstruire la métaphysique?*» para podermos subscrever a resposta: a própria metafísica, na sua secular heterogeneidade, «inclui a sua própria superação»¹³. O exercício permanente da “função meta”, como lhe chamam Jean Greisch, Stanislas Breton e Paul Ricoeur¹⁴, indica que é a própria metafísica que nos convida a «fazê-la sair dos seus limites, a por à luz o seu impensado, a reactivar as possibilidades que o seu próprio desenvolvimento histórico tinha prematuramente fechado, a renovar nela o que contra ela se pronunciava»¹⁵. A pergunta de Aubenque pode ainda reformular-se do seguinte modo: «A metafísica pode ser outra que onto-teológica?». Poderá ela evitar a tendência persistente a «essencializar o ser» – segundo o diagnóstico de Etienne Gilson; será ela capaz de furtar-se a entificar o ser reconduzindo-o a um ente exemplar ou supremo, entendido como substrato, causa e fundamento, no manifesto esquecimento da diferença ontológica – segundo a famosa crítica de Heidegger; escapará ela a pensar o ser como experiência da identidade e do fundamento subtraído ao tempo, segundo a análise de Levinas? Cremos que a metafísica de Jankélévitch

¹² LEVINAS, Emmanuel, *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris 1993, pp. 9-10.

¹³ AUBENQUE, Pierre, *Faut-il déconstruire la métaphysique ?* PUF, Paris 2009, p. 75.

¹⁴ RICOEUR, Paul, «De la métaphysique à la morale», *Revue de Métaphysique et de Morale*, No. 4 (Oct-Déc. 1993), 455-477 p. 457, *passim*. E o próprio exercício da função meta, enquanto estratégia de «hierarquização e diferenciação» que realiza em Jankélévitch a «passagem da metafísica à moral». É precisamente o facto de optar-se ser por aquilo que vai para lá da “*ousia*”, privilegiar a metafísica do acto e da criação que torna o élan intuitivo de Jankélévitch relativamente próximo do início do movimento discursivo de Ricoeur, trabalhando a partir duma «região deixada intacta pela crítica contemporânea da onto-teologia». *Id. Ibid.* p. 465.

¹⁵ AUBENQUE, *Faut-il déconstruire la métaphysique*, op. cit., p. 52.

é um exemplo dessa possibilidade¹⁶. Aqui, ocorre-nos evocar o livro clássico de Heinz Heimsoeth *Os seis grandes temas da metafísica da Idade Média aos tempos modernos* e, claro está, a sua tese de base: a existência de uma metafísica alternativa que flui “subterrânea” e marginal ao grande legado aristotélico: «A subordinação da eternidade ao tempo», «o primado da vontade sobre o entendimento», a unidade ou coincidência dos opostos, são alguns dos vectores desta alternativa. Todavia, contrariamente à ideia Heinz Heimsoeth, não é somente a «espiritualidade alemã» a realizá-la¹⁷.

2. Me-ontologia

O tempo, evidência deliquescente, mistério “omnienglobante”, irresistível mas irresistente irreversibilidade, “única substancialidade do ser” é o tema magnetizador da “filosofia primeira” de Jankélévitch, embora não seja directamente tratado nem conste do articulado do texto que nos ocupa. Diríamos que *Philosophie Première* lavra os prolegómenos ao livro sobre o tempo de que Jankélévitch apenas nos deixou um parágrafo antes da sua morte, em 1985, mas que, amiúde, foi escrevendo ao longo de toda a sua vida. Sob o prisma do devir – alternância perpétua de ser e não ser – e do instante – terceiro princípio entre o ser e o nada¹⁸, a questão do tempo conduz a metafísica de Jankélévitch a «fazer o luto de toda a consistência substancial em geral»¹⁹ e ser a “ciência nesciente” que, numa despojada entrevisão, visa surpreender a “quodidade” do que vem ao ser e regressa ao nada.

A “filosofia primeira” de Vladimir Jankélévitch consiste, por isso, no exercício da “função meta” levada ao paroxismo. Busca um “*epekeina*” superlativo, onde o “cimo da alma” assume uma “via negativa” suspensa do extremo limite do pensável e do dizível, do instante fulgurante e imponderável, que coincide com o ponto vertiginoso de uma súbita intuição. Tudo parece oscilar entre o indi-

¹⁶ Jankélévitch e Bergson estariam neste ponto em plena consonância, segundo a análise de Camille Riquier que observa em Bergson uma autêntica crítica e superação da «estrutura onto-teo-lógica da metafísica [...] tal como Heidegger a extrairá trinta anos mas tarde». Nomeadamente, na crítica do esvaziamento do conceito de ser reduzido a cópula onde se pretende basear uma ciência universal reconduzida ao «espírito de sistema». Cf. RQUIER, *Archéologie de Bergson*, op. cit., pp. 91-101.

¹⁷ HEIMSOETH, HEINZ, *Les six grands thèmes de la métaphysique: du Moyen Âge aux Temps Modernes*, Vrin, Paris, 2003.

¹⁸ JANKÉLÉVITCH, Vladimir – BERLOWITZ, Béatrice, *Quelque part dans l'inachevé*, Gallimard, Paris 1987, pp. 33, 43.

¹⁹ JANKÉLÉVITCH, Vladimir – BERLOWITZ, Béatrice, *Quelque part dans l'inachevé*, op. cit., p. 23.

zível – aquilo de nada há a dizer ou é inapreensível ao conceito – e o inefável – aquilo de que há infimamente a dizer e que sobreabunda face ao conceito.

Não se trata, deste modo, de uma metafísica do ser e, em muitos passos, Jankélévitch, na sua incisiva verve, deixa críticas à ontologia tradicional que o parecem colocar em sintonia com os mais acerbos detractores da Metafísica:

Se podemos responder a questões partitivas tais como o que é tal ou tal ente, a questão ‘que é o Ser em geral?’ [...] é uma questão absurda a que apenas respondem lapalissadas do tipo ‘O Ser é o que é’, tautologia onde o ser a definir figura três vezes, como sujeito, como cópula e como atributo. Não há predicação de que o Ser, sujeito universal, seria o sujeito²⁰.

Em *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, obra que retoma, aprofunda ou rearticula temas centrais de *Philosophie Première*, reitera e acrescenta na mesma direcção: «A questão ‘o que é o Ser’ é uma questão vazia de sentido e que deve permanecer eternamente, necessariamente, sem resposta»²¹. A fundamentação toma laivos de cepticismo: «Não, não posso saber “o que” é o ser, no sentido atributivo e copulativo do verbo ‘é’ – porque todos os predicados atribuídos a este sujeito dos sujeitos seriam mais especiais do que ele». Cepticismo aparente, todavia, pois, por outro lado, afirma: «Posso entrever que o ser “é”, [...] ou mais simplesmente que ‘há ser’ (qu’ *il y a être*), ou seja “o facto em geral que algo existe”»²².

Jankélévitch não assume, contudo, a pretensão de “desconstruir” ou sequer “ultrapassar”, somente nos diz que a “filosofia primeira”, nos termos em que foi historicamente fundada por Aristóteles (*Met.*, Δ, 2 e 3) como pensamento do ser enquanto ser pela via da substância, como essência e substrato, ainda é uma “filosofia segunda”. Escreve: «Uma metafísica que trate não do facto de Ser, mas do ser enquanto tal, não do *einai*, mas do *on*, como predicado universal e da *ousia* desse ser, quer dizer do mais essencialmente ‘ente’ (ens) desse ser, uma tal metafísica apenas pode ser ‘hipotética’»²³. Diríamos que para que a filosofia primeira possa ser “ontofânica”, não deve seguir uma via “ontológica” – aparentemente positiva, mas uma via «me-ontológica» – só aparentemente negativa. Definir a “ousia” do ser que já está aí, como que deposto e reificado, é uma tarefa segunda face à meta-questão tética da sua posição, da sua efectividade e do advir

²⁰ *PP*, p. 232.

²¹ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien vol. 1: La Manière et l'occasion*. 2.º ed. Seuil, Paris 1980, p. 26. Doravante faremos uso da seguinte abreviatura: *JNSQI*.

²² *JNSQI*, p. 26.

²³ *PP*, p. 1.

dessa mesma posição “no” ser ou “do” ser – enquanto acto posicional. É, portanto, de imediato, a distinção entre a “quididade” – o que o ser é – e a “quodidade” – o próprio facto do ser “ser”, que entra em cena. Esta distinção, de origem schellinguiana²⁴, constitui um dos temas chave do nosso autor. Toda a questão “ontológica” é reconduzida ao “facto de ser” – efectividade plena e indubitável ainda que indeterminada na sua “quididade”, na medida em que o “ser-em-geral pode ser considerado o *je-ne-sais-quoi* por excelência – que o autor designa por “*Quod*”²⁵.

Certo é que Jankélévitch começa por recusar o “eternitarismo” e “necesarismo” eleático do “*Esti*”. O Uno de Parménides designa a continuação eterna do existente com a plenitude das relações que o compõem²⁶: «é, o que é». Todavia, interpela Jankélévitch, precisamente, o que é poderia não ser, ou ainda, ser de um modo totalmente outro²⁷. O eleatismo, pensando o ser como eterno e necessário, e na sua sequência todo o essencialismo grego, visava «prevenir toda a pergunta indiscreta sobre a origem e a abolição, isto é, escamotear o grande mistério da Quodidade, conjurando o duplo espectro que tem por nome *Ex-nihilo* e *In nihilum*»²⁸. A “filosofia primeira” é, portanto, aquela que começa por levar a sério a pergunta “porque há algo em vez de nada?”, ou seja, o meta-problema da “origem radical”. No ver do nosso autor, o próprio Leibniz procurou neutralizar esta «pergunta fundamental», pois, «a constante metafísica das verdades necessárias, impedindo Deus de querer o impossível, e a constante moral do Bem, implicando a preferibilidade do ser sobre o não ser»²⁹, obturam de imediato a possibilidade do “nada” que a pergunta, em boa verdade, apenas invocara retoricamente³⁰. Contrariando a lição do seu mestre Henri Bergson,

²⁴ JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, 2.º ed., L'Harmattan, Paris 2005, pp. 171-179. Sublinha-se neste texto a «profunda distinção do *Dass* e do *Wass*», ou seja da “efectividade” e do “*quid*” intelectualizável das coisas. Parece-nos lícito aproximar esta distinção da dualidade estabelecida por Francis-Herbert Bradley entre o “*that*” – um sujeito existente – e o “*what*” – um conteúdo predicável (Cf. BRADLEY, F.-H., *Appearance and Reality*. Sixth impression, corrected, George Allen & Unwin, London 1916, pp. 162-170, *passim*).

²⁵ *JNSQI*, p. 26.

²⁶ *PP*, p. 116.

²⁷ «*Cela est, qui est*». *PP*, p. 38.

²⁸ *PP*, p. 35A.

²⁹ *PP*, p. 195.

³⁰ *PP*, pp. 42-44. Claude Romano, na senda de Luigi Pareyson, sublinha este mesmo aspecto: «Em Leibniz, esta questão guarda uma envoltura retórica: a existência necessária de Deus, a perfeição do ente e imperfeição do nada, os princípios de razão suficiente e do melhor que presidem à criação divina, enfim, fazem da possibilidade que o mundo não seja uma possibilidade vazia, uma quimera metafísica»: LAURENT, J. – ROMANO, C. (pref. e dir.), *Le néant: contribution*

que recusava as ideias negativas de mal, desordem e vazio, afirmando que «o pensamento do nada é um simples nada de pensamento»³¹, e assumindo os dilemáticos paradoxos, já identificados por Platão no *Sofista* e no *Teeteto*, Jankélévitch entende que a “filosofia primeira” deve ousar visar o nada. O pensamento não pode, de facto, proibir-se de tentar conceber todas as supressões, partitivas ou globais, sensíveis e inteligíveis, e conceber o “impossível-necessário” do nada, não apenas do *néant* – negação do ser actual – mas do próprio *rien* – negação do ser actual e possível. A filosofia que se instala na sempiternidade essencial e necessária do que parece subsistir mesmo sem existir, colmatando assim a descontinuidade contingente e finita do mundo empírico, ainda é uma “filosofia segunda”. Compreende-se, deste modo, a relevância dos temas da morte e da “niilização das essências”, que surgem logo nos capítulos III.º e IV.º de *Philosophie Première*. A metafísica jankélévitchiana toma, assim, prontamente, ainda que de modo provisório, um carácter “me-ontológico”.

A morte é a “mutação hiperbólica” de que não há figuração, pensamento ou sequer experiência possível, é a «passagem de tudo a nada», é «tornar-se um absolutamente outro» que é «devir coisa nenhuma»³². Mais do que uma falha no mundo empírico ela abre uma brecha “metempírica”. Constitui um “impossível-necessário”: a aniquilação de uma ipseidade absolutamente única e irrepitível, o desaparecimento de um *hápax*, insubstituível e incomensável³³. É ainda a eliminação paradigmática do sujeito pensante – misteriosa «verdade-eterna-que-morre-um-dia», e com ele do pensado desse sujeito³⁴. Assim, não é verdade que «a morte não afecte a duração indefinida da empiria», como também é falso «que deixa intacta a eternidade infinita do logos»³⁵. A morte é,

à *l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, 2.ºed., PUF, Paris 2014, p. 25. Na verdade, é a partir da sua retoma por Schelling que a “pergunta fundamental” é assumida por Jankélévitch: «Que algo exista em geral – eis o facto contingente e inexplicável *a priori*» (JANKÉLÉVITCH, *L'odyssée de la conscience...*, op. cit., p. 95). «Uma contingência de facto pesa sobre o universo na medida em que «a arbitrariedade divina é 'insondável', não é de todo necessário que alguma coisa seja dada em geral; a existência efectiva de alguma coisa revela-nos *imediatamente* a Vontade arbitrária que decidiu gratuitamente em favor do ser» (*Id.*, *Ibid.*, p. 143; p. 177). Como faz notar C. Romano, o que é salientado na formulação schellinguiana da pergunta «não é mais o simples espanto perante a existência de alguma coisa, ante a contingência do mundo, mas a vertigem do nada que ameaça incessantemente tanto o ente criado como divino e que mergulha a razão no assombro» (LAURENT – ROMANO, *Le néant*, op. cit., p. 25).

³¹ JANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson*, op. cit., pp. 208, 209 e 210.

³² *PP*, pp. 54-55; 56.

³³ *PP*, p. 50.

³⁴ *PP*, p. 51.

³⁵ *PP*, p. 47.

assim, inequivocamente uma «iniciação à sabedoria primeira» enquanto confronto com o nada pela negação em acto do ser e do pensar³⁶.

A “niilização das essências” consiste em pousar a inconcebível e «impossível possibilidade» da abolição dos princípios e verdades lógicas e das relações inteligíveis, pondo a nu a sua «gratuidade e contingência fundamentais». Jankélévitch tem bem presentes todos os paradoxos inerentes a esta hiperbólica niilização. Ela deveria englobar o próprio acto de existência do pensamento nihilizante, porém, a «supressão pode tudo suprimir, mas o próprio facto da supressão é insuprimível; ora se o acto de suprimir é salvo, tudo é salvo com ele»³⁷.

Quererá isto que a “filosofia *primeira*” de Jankélévitch consiste num exercício de “nadificação”, de absorção do pensamento no vórtice de um niilismo radical? Não é o caso. A me-ontologia serve para minar o substancialismo, a «levitação desrealizante» visa contrariar a «gravitação reificante»³⁸. Não se trata de ceder de novo à «superstição da Coisa» e opor a um «Pleno ontológico a um Vazio meôntico», gizando uma «hipóstase negativa» tão reconfortante quanto angustiante³⁹. Por outro lado, a hipótese hiperbólica da “niilização das essências” é o meio para a refutação do intelectualismo: a mais pequena efectividade quotidiana não se extrai da lógica quiditativa: tanto a existência quanto o seu fim não se obtém a partir do conceito, não decorrem da essência.

3. Entre ser e nada: uma «ordem-totalmente-outra»

Não há niilismo, pois tudo está em intuir o instante entre o não ser e o ser, o «quase nada» e «quase ser» em que se surpreende o ser em emergência e se adivinha, num relance abissal, o nada da substância e da existência. Jean Wahl, na finura de análise que lhe é própria, identificou a intuição e o propósito fundamentais de Jankélévitch: «É na junção do *Parménides*, na sua terceira hipótese e da *República*, no livro VI – que já evocamos – que vemos formar-se a ideia de um *epekeina* – para além – que se apresenta no *exaiphnes* – instante»⁴⁰. A referência ao *Parménides* de Platão – 155e-157b – é, aliás, explícita. Há algo que é outro que ser e mais que não ser e que advém no instante, como que validando as duas

³⁶ *PP*, pp. 52; 57.

³⁷ *PP*, p. 68.

³⁸ *PP*, p. 193.

³⁹ *PP*, p. 108.

⁴⁰ WAHL, Jean, «La philosophie première de V. Jankélévitch», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 60 (1/2) (1955), 161-217, p. 178.

hipóteses antagónicas para além do princípio de contradição, e onde Jankélévitch vem interpor um “fazer ser”, criador da multiplicidade e do movimento⁴¹.

Na verdade, escreve o autor,

«o nada (*rien*) que é ao mesmo tempo vazio de existência e vazio de essência, inexistente e não subsistente, este nada é somente entre-percebido, como que no limite evanescente e no artigo-relâmpago do instante. O nada não se apreende nem no pleno da subsistência intemporal, que expulsa esse nada colmatando todas as lacunas, nem no vazio irrespirável que asfixia todo o pensamento, incluindo a filosofia niilizante: é o quase nada do instante que nos dá a divinação fugidia do nada, é o *quasi-nihil* de um milésimo de segundo que nos revela o *nihil*»⁴².

De modo positivo, o “instante” não é apenas limiar e mutação súbita, onde espaço e tempo são coincidentemente pontualizados⁴³ – ele é sobretudo o *tertium-quid* para além do ser e do não ser, entre o intervalo ôntico e o vazio meônico⁴⁴. Entre o vazio e o pleno, o quase-nada é uma centelha que aparece para logo desaparecer e a que corresponde a intuição, não como visão plena e estável, mas como entrevisão fugidia⁴⁵. É entre o ser e o não ser que emerge o instante drástico do Fazer (*Fiat*) enquanto criação, acto e acontecimento. O quase-nada do instante é, por isso «a charneira onde a plenitude se articula» e deste modo, o pensamento de Jankélévitch não sucumbe à vertigem do nada, pois, pela via do instante metempírico a «niilização pára no extremo limite do *nihil*»⁴⁶.

A metafísica começa, claro está, por ser “metempírica”, sendo que a metempíria não resulta de uma sublimação, rarefacção ou densificação da realidade concreta, palpável e ponderável. Mais ainda, Jankélévitch designa por aí, num tom estranhamente kantiano, «o que está fora de toda a experiência possível»⁴⁷, contrariando, deste modo, e mais uma vez, o seu mestre Bergson que via na verdadeira metafísica um «aprofundamento da experiência»⁴⁸ ou, noutro sentido, um modo de «experiência integral»⁴⁹. Começa a metafísica por conside-

⁴¹ *PP*, p. 209.

⁴² *PP*, pp. 71-72.

⁴³ *PP*, pp. 73; 209.

⁴⁴ *PP*, p. 72.

⁴⁵ *PP*, p. 76.

⁴⁶ *PP*, pp. 72-73.

⁴⁷ *PP*, p. 4.

⁴⁸ *PP*, p. 28.

⁴⁹ Sobre a configuração da metafísica enquanto “experiência integral” em Bergson, veja-se RIQUIER, *Archéologie de Bergson*, op. cit., pp. 86-91.

rar a «totalidade da empiria», o «facto da empiria no seu todo» que de modo algum pode ser dada numa experiência concreta – sempre finita, circunscrita, parcial, limitada no tempo e no espaço. A empiria não é cripticamente sinal ou indício de outra coisa, a aparência não desvela nada além dela-própria, pois é aparição de si-mesma e tem em si o seu próprio mistério⁵⁰. O mistério «é inerente ao *facto da empiria* em geral» e ao movimento do seu aparecer⁵¹, ela «dá testemunho e depõe a favor do para além pela sua efectividade e totalidade», ou seja, da “quodidade radical” que é, em si, profundamente misteriosa.

Mas a metafísica é ainda “metalógica”. Não permanece na ordem das essências, verdades lógicas e relações inteligíveis, como esfera do universal, do eterno e do necessário⁵², que visa conferir subsistência e coerência à ordem empírica. Tal envolve pensar a «gratuidade e contingência fundamental» dos princípios inteligíveis: por exemplo «o princípio de identidade é necessário, mas o princípio do princípio de identidade é um facto e um dado arbitrário»⁵³.

A metafísica deverá assim passar novo rubicão, e visar, precisamente, o que está para além das essências e existências: uma “ordem-totalmente-outra” (*tout-autre-ordre*): metempírica e metalógica, hiper-ôntica e hiper-noética, porquanto é inessencial e inexistente, sendo, todavia, o contrário do Nada⁵⁴. Mais do que uma “outra ordem” é o princípio da ordem, nem verdadeira nem falsa, pois é origem da verdade, e sem sentido, por ser a fonte do sentido. A assonância plotiniana destas asserções é evidente e a referência às *Enéadas* é uma constante ao longo de toda a *Filosofia Primeira*, prosseguindo pela teologia mística do Pseudo-Dionísio, de Fílon de Alexandria, Gregório de Nissa e João Crisóstomo. A “ordem-totalmente-outra” não é fundamento mas pura fundação ou acto de fundar⁵⁵ – não é *Gründ* mas, na expressão de Jakob Böhme usada por Jankélévitch: *Ungrund*. Até ela só há uma “via negativa”. A “filosofia primeira” toma, assim, os contornos de uma “filosofia negativa” abrindo a um «realismo místico» que, para além de toda a progressão dialéctica e discursiva,

⁵⁰ Deverá esta perspectiva ser entendida no sentido de um “fenomenismo”? Não é essa a intenção explícita de Jankélévitch, que visa, isso sim, reconduzir a questão do ser à questão do tempo por meio da problemática do “devir” enquanto “aparecer” ôntico. O devir é entendido como a “vinda” ao ser do ser, e o “modo de ser do ser”.

⁵¹ *PP*, p. 29.

⁵² *PP*, p. 30.

⁵³ *PP*, p. 80.

⁵⁴ *PP*, p. 88.

⁵⁵ *PP*, p. 102.

visa uma tangência instantânea e imponderável – uma intuição súbita, pontual e evanescente⁵⁶.

4. O *nescioquid*

O “totalmente outro”, além de todos os epítetos e determinações de essência e existência, é, no fundo, um “não-sei-quê”. A partir daqui é possível encontrar em «*Philosophie Première*» e em toda a obra de Vladimir Jankélévitch – o que designaríamos por uma teoria da analogia do “*je-ne-sais-quoi*” e de uma proporcionalidade qualitativa do “*presque-rien*”, dentro e a partir da qual se pensa a quodidade das realidades evanescentes mas primeiras. São elas o devir, a vida, a liberdade, a ipseidade humana, mas também Deus – enquanto ipseidade superlativa, a Criação – enquanto acto tético por excelência, e na sua esteira o fazer moral e estético e ainda, com elas o bem e a obra de arte.

A noção de “*je-ne-sais-quoi*” – *nescioquid* – é um dos leitmotiv do pensamento de Jankélévitch. Ela surge antes de mais no contexto da distinção entre “quididade” – o que uma coisa é – e “quodidade” – o facto de algo ser, que sucessiva e alternadamente Jankélévitch denomina “pura efectividade”, “acto tético”, “posição posicional” ou “acto posicional”. A distinção tem origem na dualidade estabelecida por F. Schelling entre o “*Wass*” e o “*Dass*”, que faz corresponder ao *quid* e ao *quod*. Tudo se passa quando sabemos “que” sem sabermos “o quê” e quando a intelecção visa o que está para além da lógica da predicação solidária da ontologia da substância e dos atributos. O “*je-ne-sais-quoi*” não se esgota na essência ou demais determinações categoriais, não se situa na ordem finita ou transfinita dos predicados de um sujeito, pois não é o epíteto ou acidente que falta determinar. Também não se alcança ou define invertendo a ordem das qualidades primeiras e segundas, reconduzindo o ser às maneiras de ser num «impressionismo filosófico que reduz a substância aos seus modos»⁵⁷. O “*je-ne-sais-quoi*” é o «limite invisível de todas as predicações»⁵⁸ – não é nem um epíteto privilegiado nem a «síntese informe de todos os epítetos»⁵⁹, é algo que, não sendo coisa, não é, porém, nada, mas um «quase nada» que, paradoxalmente, se comuta num “quase tudo”. Dá-se como «evidência pneumática e

⁵⁶ *PP*, pp. 85-87.

⁵⁷ *JNSQI*, p. 13; *PP*, p. 133.

⁵⁸ *JNSQI*, p. 17; *PP*, p. 137; p. 145).

⁵⁹ *PP*, p. 110.

inevidente» e numa «presença ausente», numa «intuição anfibólica da parousia, por oposição ao saber unívoco da ousia». Se o *quid* traduz a positividade ôntica, o *quod* designa a positividade tética, que é, no fundo, a suprema positividade – tão meóntica quanto híper-ôntica⁶⁰, e da qual só há “entrevisão”, “semi-gnose”, “saber alusivo”, etc. Por isso, Jankélévitch nos fala de uma «filosofia negativa da positividade pura»⁶¹ – onde não há progressão dialéctica ou discursiva mas conversão súbita e evanescente – *exaiphnes*.⁶²

A “lei da alternativa”, a que está sujeita a condição intermédia do homem⁶³, determina a impossibilidade de conjugar a ciência explicativa do *quid* – da natureza – e a semi-gnose intuitiva do *quod* – da efectividade. Concretamente, é impossível quidificar a meia gnose da morte ou da vida, da liberdade e da ipseidade humana, de Deus ou da criação, do amor e do charme, de uma obra de arte ou do Bem⁶⁴. Estas quodidades densas e evanescentes pedem-nos o esforço de «consentir a existências sem natureza», a um indefinível que se impõe com uma persuasão drástica sem transparência gnóstica⁶⁵.

5. A criação

A “filosofia primeira” jankélévitchiana visando surpreender o instante entre o ser e o nada, confere, como vimos, lugar importante ao mistério da morte. Em paralelo, ainda que assimetricamente, é o tema da «criação» que ganha uma especial relevância. Em ambos, o Instante é o terceiro princípio mediador entre o Ser e o Nada, embora no seio de um movimento de direcções opostas. O capítulo dedicado à criação é, de longe, o mais extenso de *Philosophie Première*. O mote é o seguinte: «Irrracionalmente e drasticamente, entre o ser e o nada, há o Fazer, que não é nem ser nem não-ser»⁶⁶.

O pensamento do ser niilizado constitui um meio para poder atender plenamente à radicalidade da ideia de criação, ou seja «tentar surpreender a emergência de alguma coisa a partir do nada»⁶⁷. A dificuldade reside no facto do

⁶⁰ *PP*, p. 107.

⁶¹ *JNSQI*, p. 28.

⁶² *PP*, p. 118.

⁶³ *PP*, p. 155.

⁶⁴ *PP*, p. 149.

⁶⁵ *PP*, p. 151.

⁶⁶ *PP*, p. 179.

⁶⁷ *PP*, p. 197; 216.

homem existir no registo da continuação e do “sempre-já-ai”, imemorialmente inscrito na proveniência de um qualquer estado ou ser minimal. Tudo está em quebrar o reenvio permanente entre um «acto posicional» – em que consiste a criação – e um estado ou modo de ser preexistente – (ou seja entre a *res posita* – e a *positio ponens* –). Tudo reside no surgimento da «*causa sui*» vencendo aquela circularidade viciosa⁶⁸.

Para Jankélévitch «filosofar sobre a criação e filosofar sobre o absoluto é um só e mesmo desafio»⁶⁹. Começa por desontologizar a noção de Absoluto:

não somente ele não é alguma coisa, mas podemos até dizer que ele não é no sentido absoluto do verbo ser, não somente não é sujeito relativo de uma predicação hipotética e copulativa, mas nem sequer é sujeito categórico do *Esti*

O Uno de Plotino ou o Deus da teologia negativa são as referências de Jankélévitch: o “Ele-mesmo” irrelativo e o “*Ipse Ipsissimus*”. «O Absoluto não é, ele faz», ele é inteiramente dinamismo transicional e impalpável operação. Deus faz ser o ser, mas ele não é de modo algum «aquilo-que-faz-ser-o-ser»⁷⁰; o que significa somente “Deus faz”: vertendo-se completamente no seu verbo operativo sem nenhuma preexistência do seu próprio ser face ao seu fazer. Se ele fosse já alguma coisa, antes de criar, Deus não seria mais livre de ser ou não ser, e teríamos de novo de nos questionar sobre o autor ou a causa desse ser já posto, e sobre o princípio que faz ser *o que faz ser*.

Para retomar o meta-problema da “origem radical” na sua pureza, e «encontrar a iniciativa absolutamente preveniente» que coloca um terno à ordem infinita das regressões causais, devemos necessariamente aceitar esta «conversão do Ser à ordem totalmente outra do Fazer sem ser»⁷¹. Deus faz ser sem ser, não é sequer o ser supremo e fundador – o *ens realissimum* do teísmo. Deus faz, pura e simplesmente: pousa o ser do que lhe é absolutamente outro – ou seja, cria. É um fazer que não é, e que, como tal, deve fazer-se ele-mesmo fazendo. O fazer-ser – posição sem ser – é mais que ser e infinitamente mais que não ser. O mistério da criação não é o mistério operativo de um ser cuja essência seria “a-de-ser-aquele-que-cria”, mas dum Acto puríssimo, *Fiat* radical da absoluta auto e hetero-posição.

⁶⁸ *PP*, p. 196.

⁶⁹ *PP*, p. 201.

⁷⁰ *PP*, pp. 181-182.

⁷¹ *PP*, p. 188.

A criação realiza a posição conjunta da essência e da existência do ser, da possibilidade da efectividade e da efectividade da possibilidade⁷². A criação cria o ente e a *ousia* desse ente – é ôntica e ontológica. Ela é, por isso, espontaneidade inaugural transcategorialidade atópica e acrónica – iniciativa poética – miraculosa taumaturgia. Ela é acto de pôr irrelativo – posição do ser na sua efectividade ôntico-ontológica: cria o espaço e o tempo e todas categorias dessa efectividade do ser enquanto ser.

A partir da ideia de criação, entendida segundo vários graus de pureza, ou seja, desde o *fiat* divino – que é puro “fazer sem ser”, até ao *fiat* humano – mistura de ser e fazer – na medida em que o homem vive a condição intermédia de criatura-criadora, facilmente se compreende a abertura ao campo da estética mas também da moral. O Bem é, precisamente, um “fazer sem ser” – é algo a fazer, um “dever ser”, precisamente porque não é – o bem é irreduzível a qualquer tábua axiológica ou ideal pré-definido quiditativamente. O sujeito moral é, assim, um «criador ético»⁷³, a ética é “poiética”. Toda a moral jankélévitchiana se desenvolve na tensão entre o “mínimo ôntico” condição de possibilidade do “máximo ético”. A ética tenderá a ser me-ontológica: o ser é o “órgão-obstáculo” do fazer.

Conclusão

A “filosofia *primeira*” de Jankélévitch é uma metafísica magnetizada simultaneamente pelo que está aquém e para além do ser – além das essências e mesmo para lá das existências – visando surpreender o “quase nada”, o “não sei quê” que, no instante metempírico, realiza a súbita passagem entre ambos. O instante não é apenas limiar cronológico sem duração, mas concentração de acontecimento, algo “que” é sem ser “ente”, simultaneamente ôntico e me-ôntico. A não subsistência do “instante” traduz o modo de ser da “criação”, categoria metafísica por excelência permitindo a transição para a problemática ética e estética.

A pergunta pela “origem radical”, a intuição do instante emergente como pulsão que activa o devir – ele-mesmo «passagem contínua do não ser ao ser» – formam a trama ideativa de fundo para uma reflexão de longo curso sobre o tempo que, amiúde, Jankélévitch deixou lavrada ao longo de toda a sua obra anterior e subsequente.

⁷² *PP*, p. 218.

⁷³ *PP*, p. 226.

Referências bibliográficas

- AUBENQUE, Pierre (2009), *Faut-il déconstruire la métaphysique?*, PUF, Paris.
- BRADLEY, Francis-Herbert (1916), *Appearance and Reality*, Sixth impression, corrected, George Allen & Unwin, London.
- HEIMSOETH, Heinz (2003), *Les six grands thèmes de la métaphysique: du Moyen Âge aux Temps Modernes*, Vrin, Paris.
- GROSOS, Philippe (2007), «Vladimir Jankélévitch ou le charme des totalités allusives», *Questions de système: Études sur les métaphysiques de la présence à soi*, L'Âge d'homme, Lausanne, pp. 177-190.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir (1980), *Le Je-ne-sais-quoi et le presque-rien vol. 1: La Manière et l'occasion*. 2.º ed., Seuil, Paris.
- ___ (1983), *Les vertus et l'amour 2 : traité des vertus, t. II.*, Flammarion, Paris.
- ___ (1986), *Philosophie première : introduction à une philosophie du presque*. 2.ª ed., Presses Universitaires de France, Paris.
- ___ (1989), *Le Paradoxe de la morale*, Seuil, Paris.
- ___ (2005), *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. 2.º ed., L'Harmattan, Paris.
- ___ (2008), *Henri Bergson*, 3.ª ed., Presses Universitaires de France, Paris.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir – BERLOWITZ, Béatrice (1987), *Quelque part dans l'inachevé*, Gallimard, Paris.
- LAURENT, J. – ROMANO, C. (pref. e dir.) (2014), *Le néant : contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, 2.º ed., PUF, Paris.
- LEVINAS, Emmanuel (1993), *De l'existence à l'existant*, Vrin, Paris.
- ___ (1997), «Vladimir Jankélévitch», in *Hors sujet.*, Le Livre de Poche, Paris.
- ___ (1998), *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris.
- ___ (1998), *Éthique comme Philosophie Première*, Payot & Rivages, Paris.
- PHILONENKO, Alexis (2011), *Jankélévitch: un système de l'éthique concrète*, Editions du Sandre, Paris.
- RIQUIER, Camille (2009), *Archéologie de Bergson: temps et métaphysique*, PUF, Paris.
- WAHL, Jean (1955), «La philosophie première de V. Jankélévitch», *Revue de Métaphysique et de Morale* 60 (1/2), 161-217.

JACOB BUGANZA*

LA CONCIENCIA MORAL Y EL PROBLEMA DE LA NORMA DESDE LA PERSPECTIVA ROSMINIANA

Moral conscience and the problem of the norm from a rosminian perspective

Abstract

The article defends, first of all, that the moral conscience is a theoretical judgment about the practical or effective judgment, and not a practical judgment, as is often usually considered. And in second place, the article expose in what sense can we speak about the error of the judgment of conscience, for which a Rosminian posture is adopted.

Keywords: moral conscience; moral norm; moral judgment; error; rosminianism.

Resumo

O artigo argumenta, em primeiro lugar, que a consciência moral é um juízo teórico sobre o juízo prático ou eficaz, e não realmente um juízo prático, como muitas vezes é considerado. Em segundo lugar, o artigo pergunta e responde em que sentido podemos falar de erro de juízo de consciência, para o qual o autor adota uma postura rosminiana.

Palavras-chave: consciência moral; regra moral; juízo teórico; erro; rosminianismo.

* Investigador titular, Instituto de Filosofía, Universidad Veracruzana. Email: jbuganza@uv.mx

1. Introducción

Puede afirmarse que en el ámbito de la filosofía que se desenvuelve en castellano y portugués, el *Trattato della coscienza morale* del filósofo tridentino Antonio Rosmini ha sido poco referido. En este trabajo, nos interesa presentar algunas de las tesis rosminianas en relación con algunos otros trabajos, con vistas a visualizar su pertinencia¹. Nos parece que el filósofo de Rovereto brinda una definición de conciencia moral que la separa del juicio práctico efectivo u operativo, con el que está vinculada necesariamente la acción. La ventaja argumentativa que se puede esgrimir con esta concepción de la conciencia moral, es que permite observar con toda nitidez su relación con el juicio práctico y la norma moral; asimismo, permite comprender por qué no es una facultad, sino un acto y, a la postre, un hábito, como se le visualiza desde el medioevo.

2. La naturaleza de la conciencia moral

Más allá de los trabajos neurocientíficos, que han pretendido una explicación última del hombre y que no se ha logrado, seguramente por las diferentes metodologías que se requieren para desentrañar realidades tan innegables como la consciencia y la libertad (y la conciencia, de paso)², puede decirse que el tema de la conciencia moral sigue manteniendo su gravedad en cuanto al enfoque que la filosofía moral se propone.

En un interesante trabajo reciente del filósofo hispano-venezolano Pompeyo Ramis, intitulado «Conciencia ética y libertad», se asegura que el origen de la crisis moral de todos los tiempos responde a tres factores, a saber, la «conciencia ética», los «sistemas educativos» y los «usos de la libertad». No deja de ser un tanto ambigua, de entrada, esta afirmación, pero este filósofo poco a poco va desgranando con gran claridad su propuesta; tan clara es que, a la postre,

¹ Entre la bibliografía reciente vale la pena destacar: CHIMIRRI, Giovanni, «La coscienza morale secondo i rosminiani», *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, CIX/3-4 (2015), 227-244.

² A propósito de esta temática, Cf. GIMÉNEZ, José – SÁNCHEZ-MIGALLÓN, Sergio, *De la neurociencia a la neuroética. Narrativa científica y reflexión filosófica*, Universidad de Navarra, Pamplona 2010. Según Murillo, es preciso superar el modelo mecanicista para entender la vida, sobre todo la vida humana, y por tanto para comprender los fenómenos de la consciencia, la libertad y la conciencia moral, Cf. MURILLO, José J., «Vida, mente y cerebro. La neurociencia y los límites del paradigma mecanicista en biología», *Studia Poliana*, XI (2009), 183-199. Desde la perspectiva rosminiana, Cf. CANTILLO, G., «Legge morale e libertà in Rosmini», in D. BOSCO et al. (eds.), *Testis fidelis*, Orthotes, Napoli 2012, pp. 123-134.

es posible efectuar una crítica a su postura. De inicio, afirma que «es posible hablar de conciencia ética sin someternos a ninguna moral positiva. Nos basta saber que la ética está en el género de la moral»³.

No queda claro en qué sentido la ética está en el género de la moral, si por ética se entiende el solo actuar externo al que de inmediato se refiere. Mucho menos queda claro cómo es posible hablar de conciencia ética, o de consciencia simplemente (para diferenciarla del estado anímico consciente), sin tener en cuenta alguna moral positiva. Tiene razón, en este último aspecto, si se refiere por «moral positiva» a una normatividad reconocida por varios participantes como válida. Pero no tiene razón si por moral se refiere a las normas que, naturalmente, rigen al hombre, normas que, a su vez, están regidas por lo que las cosas son en sí mismas. Pero al margen de estas observaciones preliminares, que vienen a confundir en planos semejantes la moral con el aspecto jurídico, Ramis asienta que «Aquí no tomo la palabra conciencia en sentido fenomenológico, sino ateniéndome a su derivación del verbo latino *conscio*, que significa conocer un conjunto de circunstancias necesarias para estimar la conveniencia o inconveniencia de un acto, sea jurídico o moral. Tampoco quiero confundir la conciencia ética con la psicológica, es decir como conocimiento reflejo del propio Yo [a lo cual nosotros proponemos diferenciar con el término “consciencia”], sino que quiero partir de esta definición que propongo de conciencia ética: «Facultad que nos hace estimar los preceptos justos como valores a los que hay que ajustar nuestra conducta»⁴.

En realidad, el *conscio* se refiere a un conocimiento concomitante de las circunstancias a las que se refiere Ramis, no al conocimiento de las circunstancias mismas; una cosa es conocer las circunstancias y otra conocer que se conocen dichas circunstancias. Por ello, es que nos parece que su visión de la conciencia moral está viciada desde su definición original. No quiere decir esto, no obstante, que no corresponda a la consciencia el conocer las circunstancias, las cuales se precisan para conocer precisamente si una acción es conveniente o no moralmente hablando. Además, es verdad que la conciencia moral se relaciona de manera muy cercana con la estimación acerca de la conveniencia o no de un acto moral (y jurídico, en una instancia menos originaria). En este sentido, hay que preguntarse si, en primer lugar, la conciencia moral es una facultad que «nos hace estimar», conforme a ciertos valores, la propia conducta. Nos parece

³ RAMIS, Pompeyo, «Conciencia ética y libertad», *Revista de filosofía* (Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela), n.º 24 (2013), 69-86, p. 71.

⁴ *Ibid.*, pp. 71-72.

que la conciencia moral no es una facultad *per se*, sino una capacidad que está fincada en la razón moral, es decir, en la facultad que deduce de la primera ley moral todas las otras normas morales.

La facultad, entonces, es la razón moral, que es distinta ciertamente de la razón eudemonológica o utilitaria, siendo la función prioritaria de aquélla precisamente la de enjuiciar moralmente un acto. Por tanto, es impropio considerar a la conciencia moral como una facultad, a menos que la definición que brinda Ramis sea considerada traslaticiamente. En efecto, la razón es una sola potencia, y en cuanto ella enjuicia sobre cuestiones de índole moral, se llama razón moral; cuando enjuicia sobre cosas útiles, se denomina razón eudemonológica. Cuando la razón enjuicia sobre cuestiones operativas, es decir, justamente prácticas, en cuanto está por realizarlas, se llama razón práctica. Pero la razón, al ser precisamente la facultad para enjuiciar y razonar sobre diversas cuestiones, presupone la intelección. Por tanto, la razón moral presupone la intelección moral, que es la que capta la primera ley moral (la ciencia moral, por su parte, deriva leyes todavía generales a partir de ella; es la prudencia, entendida como virtud moral, la que aplica a los casos concretos estas leyes). En consecuencia, la conciencia moral no es la que en primera instancia nos hace estimar los preceptos justos a los cuales hay que ajustar nuestra conducta (nuestro actuar moral, más exactamente), sino precisamente el conocimiento que acompaña a dicho juicio, que es justamente práctico.

En efecto, la conciencia moral es el conocimiento que acompaña al juicio práctico, no el juicio práctico mismo. La conciencia moral es un juicio sobre la honestidad del juicio práctico. Pero veamos más a detalle esta tesis⁵. El lenguaje, como en muchos otros asuntos, viene a revelarnos el ser de las cosas. En efecto, mientras que el hombre “sabe” de las otras cosas, de las propias es “consciente”, esto es, es consciente de lo que sucede en él y de las que él mismo hace. La preposición *cum*, que significa conjunción, se refiere al conocimiento que el hombre tiene de sí mismo, el cual le es dado por el sentimiento interno.

Es preciso tener en mente que una cosa es el conocimiento que directamente efectúa el hombre, con el cual sólo conoce el objeto en cuestión, y otra el conocimiento reflejo del hombre. Con el conocimiento directo el sujeto no conoce su acto. Esto último se da cuando reflexiona, y no precisamente sobre el objeto conocido, sino sobre el acto mediante el cual conoce el sujeto. Así pues, una cosa es el conocimiento reflejo del objeto y otra la consciencia sobre el acto

⁵ Sigo muy de cerca a: ROSMINI, Antonio, *Trattado della coscienza morale*, Fratelli Bocca, Milano 1954, I, cap. 1.

mediante el cual conoce al objeto, que es lo que con propiedad se llama “consciencia”. Cuando se da el acto de la consciencia, ciertamente, que es el acto mediante el cual se conoce el sujeto mismo, se vuelve objeto de sí mismo; en consecuencia, cuando se da el conocimiento reflejo que llamamos consciencia, los actos del hombre se vuelven objeto de sí; por ello, y en suma, el hombre se vuelve objeto de conocimiento de sí mismo mediante el acto reflejo de la consciencia que vuelve sobre sus propios actos.

Pero, como hemos dicho, una cosa es la consciencia (psicológica, digamos) y otra es la conciencia moral. Como bien se nota en la definición de Ramis, la conciencia moral no se restringe a hacernos conscientes de lo que hacemos, y nada más. La conciencia moral nos presenta un juicio sobre las propias acciones, o sea, nos hace conscientes de la cualidad de éstas. Pero la cualidad de las acciones puede ser evaluada de muchas maneras, dependiendo de la norma o regla que se utilice para enjuiciarla. En suma, y en aras de claridad, hay dos géneros de normas con las cuales puede enjuiciarse la acción susodicha. Puede serlo desde la utilidad o desde la honestidad. Cuando se enjuicia la acción desde el punto de vista de la utilidad, el juicio se llama utilitario (Rosmini prefiere llamarlo eudemonológico); si se enjuicia la acción desde la honestidad, es decir, si la acción es enjuiciada por su conformidad o no con la ley o norma moral, se llama juicio moral.

Ahora bien, de estos dos géneros de juicios, se siguen dos géneros de conciencia práctica. Se puede ser consciente de realizar una acción útil o una acción honesta. En consecuencia, hay dos géneros de conciencia: utilitaria o eudemonológica y moral. Así pues, la conciencia moral requiere, por lo que hemos visto, de estos elementos: *(i)* una acción (por hacerse, haciéndose o hecha), *(ii)* la consciencia psicológico-histórica de la acción, *(iii)* el conocimiento directo de la norma moral, *(iv)* la reflexión sobre la acción en relación con la norma moral, *(v)* la confrontación entre ambas y *(vi)* la conclusión de la confrontación, que es precisamente el juicio de la conciencia moral, que evalúa la honestidad de la acción.

Pero de lo anterior brota una pregunta crucial para captar la naturaleza de la conciencia moral: ¿es la conciencia moral un juicio práctico? Rosmini se plantea la dificultad, y nos parece que su respuesta es muy sugerente⁶. Si, como dice la etimología, *πράξις* es acción, entonces juicio práctico significa juicio activo, operativo, eficaz. Es lo que la tradición ha acuñado como juicio práctico-práctico. En efecto, el juicio operativo es aquel en el cual se apoya nuestra acción,

⁶ *Ibid.*, I, cap. 2.

nuestro obrar. Es, como dice el roveretano, la raíz, base, fundamento de la acción. Es, pues, y por su etimología botánica, *das Grund des Handeln*. El juicio práctico es el que necesariamente produce la acción. Es, en definitiva, el germen de la acción; es la acción *in nuce*. Como seres inteligentes, el juicio es lo que inicia nuestra acción, con el cual se reconoce que *hic et nunc* es conveniente o no efectuar una acción determinada⁷.

Si esto es así, resulta claro que la conciencia moral no consiste en el juicio práctico, pues la experiencia demuestra muy a las claras que el hombre actúa contra el dictamen o juicio de la conciencia. Para decirlo de otro modo, la conciencia no es la que nos hace obrar necesariamente, pues, como dijimos, no necesariamente se sigue su dictamen en la *πράξις*; en consecuencia, no es un juicio operativo; por ende, no es un juicio práctico. Este último puede ser verdadero o falso, bueno o malo moralmente (puede ser conveniente o no bajo otra perspectiva, como la utilitaria). Puede suceder, como dijimos, que el agente actúe contra el dictamen de su conciencia moral y lleve a cabo una acción deshonesta apoyada en el juicio práctico. Así, el juicio práctico resulta ser uno y el juicio de la conciencia, otro. Este último puede evaluar como injusto o deshonesto o malo al juicio práctico. Por tanto, y dado que del juicio de la conciencia no se sigue necesariamente la acción, la conciencia moral es un juicio sobre la moralidad del juicio práctico⁸. Y es además un juicio especulativo, en cuanto no es más que una evaluación del juicio práctico. Por tanto, la conciencia moral es un juicio especulativo sobre el juicio práctico.

Elaborando el mismo argumento de otra manera, pero avanzando un poco más en la doctrina, puede decirse que la conciencia moral es un juicio sobre la moralidad del juicio práctico. En este sentido es que la conciencia pertenece a la facultad de la razón moral, pues ésta es la facultad para deducir, a partir de la primera y suprema ley moral, las dependientes normas morales. La razón, ciertamente, es una potencia que, cuando juzga sobre las cuestiones morales, es llamada con propiedad «moral». La función específica de la conciencia moral es reflexiva, pues no es otra cosa que una reflexión que se efectúa sobre la moralidad del juicio práctico para considerar si éste es honesto o deshonesto. En otros términos, la conciencia moral es la reflexión que lleva a cabo la razón moral para enjuiciar al juicio práctico, que es el juicio a partir del cual la acción tiene su

⁷ Cf. RICKEN, Friedo, *Ética general*, trad. Claudio Gancho, Herder, Barcelona 1987, pp. 180-181. De todas maneras, hay imprecisiones en la exposición de este importante filósofo, estudioso sobre todo de Kant y la filosofía del lenguaje.

⁸ Cf. ROSMINI, Antonio, *Principi della scienza morale*, VI, a. 7. Hay edición castellana, traducción de J. Buganza, Plaza y Valdés y Universidad Veracruzana, México y Madrid 2010.

origen. En consecuencia, la conciencia moral es el juicio especulativo sobre el juicio práctico-moral⁹.

De ahí que, a nuestro juicio, la falta de exactitud en la definición de Ramis lo lleva a decir que la conciencia ética se manifiesta en dos momentos. El primero es en la creación de la norma; el segundo, en su cumplimiento. Al parecer defectuosa la definición de conciencia ética que brinda Ramis, como hemos expuesto, hay que rechazar que la conciencia ética se manifieste en la creación de la norma; sólo se da esta manifestación en casos extraordinarios, mas siempre acompañando al conocimiento de lo que debe hacerse. Y esto es así porque la conciencia no crea la norma moral, sino que es el conocimiento que acompaña al sujeto que capta la norma. La norma moral es recibida, más bien, por el sujeto moral; y dada esta recepción, es que puede ser consciente de su obligación moral. En cuanto a su cumplimiento, también podría haber dudas, en cuanto es perfectamente factible que alguien cumpla el deber moral sin ser consciente de ello y, por tanto, sin requerir de la conciencia moral. Y esta falta de exactitud en el pensamiento de Ramis se debe, de nuevo, a que ha definido a la norma moral en extrema dependencia de la conciencia moral.

La reflexión filosófica de Ramis, aun con todo, busca escapar al subjetivismo moral, pues asegura que «Cuando un legislador apela a los principios éticos del obrar, no sólo refleja lo que él percibe como bueno o conveniente, sino lo que *es* esencialmente bueno o conveniente según el alcance de nuestra experiencia, sin acudir a ulteriores razones filosóficas acerca del bien y del mal»¹⁰. En efecto, Ramis atina en esta consideración, pero es ambiguo en su enfoque, pues poco antes asegura que el valor de la norma moral «se estima de dentro hacia afuera», lo cual hace suponer que el valor de la norma es dictado por el sujeto moral, y no que el sujeto aprecie, debido a lo que «es esencialmente bueno», como lo que debe llevar a cabo para perfeccionarse moralmente. Además, el filósofo hispano-venezolano confunde más elementos en lo que sigue, como se muestra en el siguiente párrafo:

La ética, aunque sea parte de la filosofía, debe mantenerse en el terreno de la razón práctica. El bien no es tan sólo un ente metafísico, sino una realidad en acto que se manifiesta en acto en las conductas. La conciencia ética no estima sólo el bien como una propiedad esencial del ser, sino sobre todo como una finalidad práctica de las acciones. La conciencia ética no busca definiciones sino que acepta o rechaza, manda o prohíbe según la rectitud que de ella mima dimana. Es como

⁹ Cf. ROSMINI, Antonio, *Trattato della coscienza morale*, op. cit., I, cap. 3, n. 24.

¹⁰ RAMIS, «Conciencia ética y libertad», art. cit., p. 72.

la conclusión de un silogismo práctico en el que las premisas son la sindéresis o capacidad de sacar consecuencias de los principios de evidencia inmediata¹¹.

En primer lugar, la ética es parte de la filosofía, y es parte de lo que la tradición denomina «filosofía práctica». Es «práctica» porque se refiere a la acción, pero no es la acción misma o conducta, como la entiende Ramis. Esta imprecisión lo lleva a decir que la conciencia ética estima el bien como finalidad práctica de las acciones. En realidad, se trata de la razón práctico-moral la que estima al bien como finalidad de la acción (o de la obra, si se habla de la razón práctica en general). La conciencia moral, de acuerdo con nuestra definición, sólo acompaña, como juicio teórico, al juicio práctico. Sin esta especificación, se puede llegar a pensar que se trata del juicio práctico-práctico. Y en segundo lugar, Ramis afirma que la conciencia moral es «como la conclusión» del silogismo práctico, lo cual implica a la lógica moral. En efecto, la conciencia moral sí se vincula estrechamente con la lógica moral (especialmente cuando se trata de la aplicación racional de la norma moral), en cuanto acompaña al razonamiento práctico-moral, suponiendo ciertamente que la *πράξις* entraña una forma de racionalidad distinta de la racionalidad teórica¹². La sindéresis, efectivamente, se trata de un juicio práctico remoto que sirve de premisa, igualmente remota, para la conclusión, que en la filosofía práctica se entiende como una “acción”, es decir, el acto externo con el cual el agente modifica algo de la realidad y a sí mismo como agente moral.

3. La norma moral y su relación con la conciencia

Para abordar de mejor manera estas últimas propuestas, es preciso adentrarse a la relación que guarda la conciencia moral con la norma de moralidad. En efecto, partiendo del desacuerdo con Ramis, el cual estriba en que el juicio práctico-práctico no es propiamente la conciencia moral, hay que decir que el juicio práctico-práctico es obra del entendimiento en consenso con la voluntad. Y es un juicio práctico-práctico porque es lo que enarbola a la conclusión ideal con la acción real. La conciencia moral es, de nuevo, el conocimiento concomitante o consecuente de dicha conclusión ideal que necesariamente se vincula con la acción real. ¿En qué consiste la conclusión ideal a la

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cf. BERTI, Enrico, *La ricerca della verità in filosofia*, Universale Studium, Roma 2014, Cap. V.

que nos referimos y que es verdaderamente operativa? ¿Qué vínculo tiene con la *sindéresis*, entendida como principio formal de lo operable?

En relación a la primera cuestión, la conclusión ideal es el juicio práctico, operativo u eficiente que equivale al punto culminante de la deliberación que llevan a cabo, a dos manos, la razón moral (el entendimiento, en sentido remoto) y la voluntad. Se dice que es ideal porque pertenece todavía al orden de las ideas; pero es al mismo tiempo operativo, en cuanto se vincula de manera directa con la acción externa que efectúa el agente moral. Lo real y lo ideal pertenecen a dos modos de ser distintos esencialmente, pero se vinculan entre sí para formar una esencia distinta, que es la moralidad. La moralidad, en otros términos, consiste en la relación que se da entre el ser ideal, que en este caso es la norma moral, y el ser real, que en este caso es la voluntad del agente. Este ser ideal, esta norma de moralidad, no es sino un juicio a partir del cual el agente actúa; es un juicio en el que, como se dijo, juega el papel determinante la voluntad, pues ésta es la que establece cuál es el juicio que va a seguir, juicio que, como se dijo, termina por formular la razón moral.

¿Qué vínculo tiene con la *sindéresis* la norma moral que, como dijimos, se refiere en este caso al juicio operativo o práctico? Juan Fernando Sellés escribe a propósito:

Sin “normas”, sin el impulso de la primera norma, la *sindéresis* en primer lugar, es decir, sin el conocimiento de que uno está llamado a actuar en este mundo en orden al fin, principio que urge a la voluntad para que se adapte a los bienes mediales en atención a la consecución del final, la voluntad no puede adherirse a nada y queda famélica. En esa situación, carece de norte, y su tendencia queda trunca. Deviene pobre por quedar aislada del “fin”. A su vez, y en segundo lugar, sin las “normas” que la razón (“conciencia” si se quiere) ofrece a la voluntad, ésta queda sin guía para adaptarse a unos bienes mejores que otros; es decir, deviene incierta en los “medios”. Pero si no se distingue y sopesa entre los diversos bienes “mediales” (“razón práctica”), ni se siente urgido por el “fin” último (*sindéresis*), ¿para qué ser fuerte sólo en lo que tiene poca importancia, o frente a lo que la tiene, o en lo que no se puede conocer con certeza si la tiene?¹³.

A este excelente fragmento de Sellés sólo queda aplicarle la salvedad de que es la inteligencia moral, que se despliega como razón práctica, la que recibe la norma moral, y no tanto la conciencia, que es una reflexión sobre la conformidad o no del juicio práctico sobre esta normatividad moral. En efecto, nos

¹³ SELLÉS, Juan Fernando, *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid 2006, pp. 379-380.

parece que la relación entre la norma moral y la conciencia moral consiste en que esta última es una toma de postura frente a aquélla. La conciencia moral, por tanto, presupone la moralidad, y no viceversa.

Nos parece que hay muchas coincidencias, aunque no del todo equivalentes, entre la tesis rosminiana y la tomista sobre este asunto. Efectivamente, la conciencia moral es, para el pensamiento tomista, la conclusión de un razonamiento. La premisa mayor de dicho razonamiento es el conocimiento innato de los primeros principios del orden moral, a saber, la *sindéresis*. La premisa menor, por su parte, en donde interviene el hábito de la prudencia, la cual aplica las reglas de la ciencia moral, que incluye tanto las conclusiones necesarias y primarias como las remotas de la ley moral natural, se refiere al acto particular en su circunstancia. Por tanto, «el juicio de conciencia tiene como función propia y primaria la de juzgar el acto que se va a realizar»¹⁴.

El juicio de conciencia, cuando es recto y verdadero, supone a la ley moral y la conformidad entre aquélla y la norma¹⁵. En este sentido, es cierto que el orden moral «no pertenece al orden del ser o de lo fáctico, sino del deber ser, de lo que debe hacerse, lo cual supone una cierta norma de dirección. Lo moral entra de lleno en el campo de lo normativo»¹⁶. Es verdadero el juicio de conciencia precisamente porque se ajusta a la ley moral; cuando no se ajusta a ella, entonces lo que se obtiene es un juicio de conciencia falso. Como bien dice Forment: «El deber que formula la conciencia se apoya en el deber anterior expresado por la ley natural. La conciencia depende de esta norma objetiva, que fundamenta el imperativo de sus decisiones racionales. La existencia de la conciencia revela, por ello, la de la ley natural»¹⁷.

En este sentido, resulta claro que, para el pensamiento del Angélico, la norma moral se interioriza, por así decir, en el individuo, a través de su conciencia moral¹⁸. Se interioriza, decimos nosotros, en cuanto se es consciente

¹⁴ FORMENT, Eudaldo, «Persona y conciencia en Santo Tomás de Aquino», *Revista Española de Filosofía Medieval*, X (2003) 275-283, p. 280.

¹⁵ Aunque difiere de la enseñanza rosminiana en algunos matices, no pueden dejarse de tener en cuenta las palabras del patrono de los moralistas: «Duplex est regula actorum hominorum: una dicitur remota, altera proxima. Remota, sive materialis est lex divina, proxima vero, sive formalis est conscientia, quia licet conscientia, in omnibus divinae legi conformari debeat, bonitas tamen aut malitia humanarum actionum nobis innotescit, prout ab ipsa conscientia apprehenditur», Alfonso Maria de Liguori, *Theologia moralis*, t. I, Romae, 1953, I, Cap. 1, n. 1.

¹⁶ MIRETE, José L., «El proceso de la razón práctica en Santo Tomás» *Anales de Derecho*, III (1982) 267-275, p. 270.

¹⁷ FORMENT, «Persona y conciencia en Santo Tomás de Aquino», art. cit., p. 283.

¹⁸ Cf. MIRETE, «El proceso de la razón práctica en Santo Tomás», art. cit., p. 271.

de la existencia del norma moral, la cual sigue rigiendo incluso anteriormente a la toma de consciencia. Y es que, como bien explica Mirete, el conjunto de normas de la razón práctica se compendian en la Escolástica (máxime la representada por el Aquinate) en tres hábitos, que son la sindéresis, la ciencia moral y la prudencia. En efecto, desde el punto de vista objetivo, la sindéresis no es sino el conjunto de principios prácticos universales; desde el punto de vista subjetivo, es un hábito o posesión. El segundo hábito es la ciencia moral, que es el hábito de las conclusiones, todavía generales o universales, que «la razón práctica discursiva deduce de los principios de la ley natural». Por tanto, y contrario a lo que afirma Ramis, la ética «es sin duda ciencia práctica y producto de la razón práctica en su actividad en el campo de lo operable»¹⁹. Finalmente, el hábito de la prudencia es

«la aplicación de las reglas y preceptos generales de la doctrina moral a los actos singulares para la dirección inmediata de la de la acción humana. Esto lo realiza la prudencia de varios modos y en diversos grados, pues tres son sus actos principales escalonados: el consejo, el juicio y el impero: *consiliare, iudicare, praecipere*»²⁰.

Si el juicio efectivo o práctico se concreta precisamente al finalizar la deliberación, cuyo hábito perfeccionante es la prudencia, es claro que el juicio teórico de la conciencia moral, de acuerdo con nuestra rosmianiana definición, se da cita de manera preclara cuando se enjuicia la moralidad de dicho juicio práctico (incluso pudiera darse en el caso de la ciencia moral, en cuanto podría enjuiciarse la moralidad del juicio especulativo-práctico, aunque se quedaría en el mero ámbito de la teoría). Ahora bien, es importante tener en claro el concepto de conciencia moral porque, de lo contrario, se desvirtúan situaciones de gran calado moral, como es el caso de la conciencia invenciblemente errónea. Se experimenta con frecuencia que «mi conciencia me obliga a pesar de ser invenciblemente errónea, no porque me considere capaz de crear por mí una norma distinta al orden de la verdad objetiva, sino porque “recibo” erróneamente, como esa norma dada y verdadera, algo que no lo es»²¹. En efecto, una cosa es la conciencia moral invenciblemente errónea y otra la malicia de la voluntad, que equivaldría, desde el punto de vista moral, al error voluntario. En el primer caso, el agente recibe erróneamente una norma moral, o la

¹⁹ *Ibid.*, p. 273. Los juicios a los que llega la ciencia práctica son de carácter especulativo-prácticos, y no práctico-prácticos.

²⁰ *Ibid.*, p. 274.

²¹ GARCÍA DE HARO, Ramón, *La conciencia moral*, Rialp, Madrid 1978 (2a. ed.), p. 132.

entiende erróneamente, si se quiere; en el segundo caso, el agente moral desvirtúa voluntariamente la norma a seguir.

Como bien advierte Ricken, el juicio de la conciencia puede ser verdadero o falso, como cualquier otro juicio, pues el agente puede considerar recta una acción que, en realidad, no lo es. En esto consiste la conciencia errónea. Pero el problema de la conciencia errónea emerge con suma gravedad cuando quien obra contra el juicio de su conciencia, obra contra lo que considera es recto²². Pero de acuerdo con nosotros, nos parece que la experiencia nos asiste al decir que se puede actuar contra el juicio de la conciencia pero no contra el juicio práctico-práctico, una vez que se ha decidido o elegido cuál es éste, y que es precisamente el momento final de la deliberación. Ahora bien, cuando se efectúa la deliberación, y si ésta está mediada por la virtud de la prudencia, se consideran como vigentes las reglas y medidas, esto es, como normas morales. Las normas morales, en este sentido, vienen a iluminar la deliberación moral en orden a obtener un juicio práctico-práctico moralmente verdadero. Pero, ¿qué sucede con la conciencia moral en este caso? ¿No tiene una cierta participación en este proceso racional? A propósito de esto, retomemos un apunte de García de Haro: «La luz de la norma llega a través de la conciencia que descubre la moralidad de la situación personal y señala el orden objetivo a nuestra conducta subjetiva. No hay otro camino para que se presente obligando la conciencia moral»²³. Con las aclaraciones hechas a propósito de la postura de Ramis, se puede comprender con exactitud lo que García de Haro plantea en estas líneas. La luz de la norma moral, en cuanto es precisamente aquella regla a la cual se debe ajustar el juicio práctico y, por tanto, el acto externo moral a realizar, es luz para el agente moral. Cuando se recibe esta luz, el agente moral puede seguirla o no. Cuando la sigue, puede darse el caso de que, a pesar de estar conscientemente comprometido a ajustarse a la norma moral, ésta sea errónea, y por ello se dice que la conciencia moral es errónea (como bien reza el adagio: *dictamen practicum rationis, judicans bonum, ut malum, et malum, ut bonum*). Este error puede ser vencible o invencible. Es vencible cuando la conciencia yerra al juzgar debido a que carece de la información necesaria para hacerlo. Es invencible la conciencia moral errónea cuando no hay posibilidad alguna, a pesar de tener el conocimiento, para escapar de ella.

El rosminianismo propone que no es la conciencia, en primera instancia, la que yerra moralmente. Es la voluntad, cúspide del hombre y facultad que tiene

²² Cf. RICKEN, *Ética general*, op. cit., p. 181.

²³ GARCÍA DE HARO, *La conciencia moral...*, op. cit., p. 167.

bajo su mando a las otras que constituyen al individuo. La responsabilidad moral, en este sentido, no se debe prioritariamente a la conciencia moral, sino a la voluntad. Es la voluntad la que, en el caso de la conciencia venciblemente errónea, no quiere conocer a fondo los títulos por los cuales debe ajustarse a la norma moral. Hay un pasaje poco citado del *Trattato della coscienza morale* donde Rosmini, siguiendo la doctrina cristiana que plantean San Marcos y San Lucas, explica cómo puede darse la eficacia de la voluntad que, deliberadamente, busca oscurecer la luz de la norma moral, como la describe García de Haro. En efecto, y en términos muy contemporáneos que harían recordar la ética de Dietrich von Hildebrand, dice el rosetano:

In quanto al nascimento di questa cecità [la ceguera espiritual, que entendemos nosotros en términos fenomenológicos, esto es, como ceguera al valor], il divino Maestro addita come la malizia precedente ottenebra la luce della verità, colla similitudine del fermento. Guardatevi, dice, dal fermento de' Farisei; pel qual fermento spiega il sacro testo doversi intendere la loro dottrina. Ciò viene a dire: a quella guisa, che il lievito altera la natura e la condizione della farina, sicchè tutta fermenta, e si gonfia e corrompe; così la passione fermenta la dottrina, e la cognizione, e l'opinione mutandola da quel che era, facendola subire una intima alterazione e subbollimento in tutte sue parti. Non vi può essere similitudine più acconcia di questa a dimostrare l'efficacia della volontà perversa in alterare la cognizione diretta e storcere il giudizio, facendogli applicar la legge in un modo tutto diverso dalla sincera e natural dirittura²⁴.

El nudo gordiano consiste en desentrañar si esta norma moral es creada o recibida por el agente moral. Nos parece que es recibida, pues, al igual que el primer principio de la razón práctica, se trata de una normatividad innata. Son innatos en cuanto provienen de la captación del ser mismo, con el cual,

²⁴ ROSMINI, ANTONIO, *Trattato della coscienza morale*, op. cit., III, Cap. 2, a. 3, § 11, n. 310. Nuestra traducción: «En cuanto al origen de esta ceguera, el divino Maestro indica cómo la malicia precedente oscurece la luz de la verdad, con la semejanza del fermento. «Cuidaos del fermento de los fariseos». Como este fermento, explica el sagrado texto, debe entenderse la doctrina de aquéllos. Esto significa: así como la levadura altera la naturaleza y condición de la harina, cuando ésta se fermenta, se infla y corrompe; así la pasión fermenta la doctrina, el conocimiento y la opinión mutándola de lo que era, haciéndola sufrir una íntima alteración y agitación en todas sus partes. No puede haber una semejanza más acorde que ésta para demostrar la eficacia de la voluntad perversa al alterar la cognición directa y torcer el juicio, haciéndolo aplicar la ley de un modo todo diverso de la sincera y natural rectitud». Rosmini recuerda el pasaje del Aquinate que, al hablar de esta misma ceguera, afirma que «Caro non agit in partem intellectivam alterando ipsam, sed impediendo operationem ipsius» (Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 15, a. 3, ad. 2). En efecto, no es que se altere realmente la norma moral, sino que la inteligencia, forzada por la pasión, es impedida en su operación correcta, que consistiría justamente en aplicar la norma moral rectamente.

justamente, es creado el entendimiento y la voluntad (que es lo que llamamos «inteligencia»²⁵). Son verdades evidentes, en cuanto saltan a la vista a cualquiera que conoce los términos de la proposición. En este sentido, como se decía, son innatos en cuanto la inteligencia los recibe con la intuición de la idea de ser, y se despliegan como principios de la razón especulativa y práctica. En cuanto se conoce que la voluntad es una inclinación al bien en general (a la idea de bien), ninguna persona desconoce o deja de formular el principio de la sindéresis. Y este principio, como bien explica Rafael Corazón, es una norma moral dirigida a la voluntad para que ésta siga a la razón; para que actúe y no se quede sin actualizar lo que ella misma se llame a ser libremente²⁶.

Lo anterior permite sostener que la conciencia errónea, tratándose de ley racional, es inexcusable, porque el hombre tiene el principio de la ley en sí por naturaleza, que es la *concepción de la entidad de las cosas*, la cual es norma para obrar, y tiene la facultad para deducir rectamente, y para aplicar rectamente las normas naturales a sus acciones, dentro de ciertos límites. Donde luego esta facultad suya no se extiende, ¿hay algo que la fuerce teniendo la voluntad sana para consentir el error? Esta última razón vale también para la “aplicación racional” de la ley, sea natural, sea positiva, a las acciones²⁷. El hombre posee, de manera innata, la capacidad para reconocer el ser de las cosas, que es en lo que consiste el principio de la moral; y esta capacidad es la voluntad que, si es recta, reconoce la norma moral. La conciencia moral no hace otra cosa sino atestiguar este reconocimiento, y muchas veces rectificar que el juicio práctico es adecuado o moralmente verdadero.

4. Conclusión

Como se ha visto a partir de la estrategia adoptada de criticar el pensamiento de Pompeyo Ramis, queda de manifiesto que la conciencia moral consiste en una reflexión de la razón moral en torno al juicio práctico u operativo para evaluar si es moralmente bueno o malo, de acuerdo con la norma moral. De igual manera, y a partir de los resultados arrojados por dicha crítica, aparece que el juicio de la conciencia no equivale al juicio práctico, pues este último y el juicio

²⁵ No por razones etimológicas, sino en cuanto a claridad en el razonamiento filosófico, entendemos por «inteligencia» al compendio de nuestras facultades superiores, que se despliegan originalmente como entendimiento y voluntad, y derivadamente como razón y libertad, Cf. BUGANZA, Jacob – CÚNSULO, Rafael, *Breve esquema de antropología filosófica*, Agapé, Buenos Aires 2013.

²⁶ Cf. CORAZÓN, Rafael, *Saber, entender... vivir*, Rialp, Madrid 2002, p. 263.

²⁷ ROSMINI, Antonio, *Trattato della coscienza morale*, op. cit., III, Cap. 2, a. 3, § 11, n. 315.

de la conciencia pueden ser diferentes, o sea, no equivaler. Es frecuente que el agente actúe contra el juicio de la conciencia moral. Pero también el juicio de la conciencia moral puede ser erróneo; el error se puede dar, y *de facto* se da, en ambos tipos de juicio, de suerte que la tradición ha hablado hasta el cansancio de la conciencia moral errónea. Pero este error de la conciencia, cuando implica una ignorancia voluntaria, posee carga moral, sin perder de vista que la moralidad en realidad se sitúa en el juicio práctico, no en el juicio de la conciencia moral, que es teórico, como hemos defendido.

Resumen

El artículo defiende, en primer lugar, que la conciencia moral consiste en un juicio teórico sobre el juicio práctico o efectivo, y no propiamente un juicio práctico, como muchas veces suele considerarse. En segundo lugar, en qué sentido puede hablarse del error del juicio de la conciencia moral, para lo cual se adopta una postura rosminiana.

Referencias bibliográficas

- THOMAE AQUINATIS, *Summa theologiae*, varias ediciones.
- BERTI, Enrico (2014), *La ricerca della verità in filosofia*, Universale Studium, Roma.
- BUGANZA, Jacob; CÚNSULO, Rafael (2013), *Breve esquema de antropología filosófica*, Agape, Buenos Aires.
- CANTILLO, Giuseppe (2012), «Legge morale e libertà in Rosmini», in D. BOSCO *et al.* (eds.), *Testis fidelis*, Orthotes, Napoli, pp. 123-134.
- CHIMIRRI, Giovanni (2015), «La coscienza morale secondo i rosminiani» *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, CIX/3-4, 227-244.
- CORAZÓN, Rafael (2002), *Saber, entender... vivir*, Rialp, Madrid.
- FORMENT, Eudaldo (2003), «Persona y conciencia en Santo Tomás de Aquino», *Revista Española de Filosofía Medieval*, X, 275-283.
- GARCÍA DE HARO (1978), Ramón, *La conciencia moral*, Rialp, Madrid (2a. ed.).
- GIMÉNEZ, José; SÁNCHEZ-MIGALLÓN, Sergio (2010), *De la neurociencia a la neuroética. Narrativa científica y reflexión filosófica*, Universidad de Navarra, Pamplona.
- MIRETE, José L. (1982), «El proceso de la razón práctica en Santo Tomás», *Anales de Derecho*, III, 267-275.
- MURILLO, José J. (2009), «Vida, mente y cerebro. La neurociencia y los límites del paradigma mecanicista en biología», *Studia Poliana*, XI, 183-199.
- RAMIS, Pompeyo (2013), «Conciencia ética y libertad», *Revista de filosofía* (Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela), n.º 24, 69-86.
- RICKEN, Friedo (1987), *Ética general* (traducción de Claudio Gancho), Herder, Barcelona.
- ROSMINI, Antonio (2010), *Principios de la ciencia moral* (traducción de J. Buganza), Plaza y Valdés y Universidad Veracruzana, México y Madrid.
- ROSMINI, Antonio (1954), *Trattato della coscienza morale*, Fratelli Bocca, Milano.
- LIGUORI, Alfonso Maria de (1953), *Theologia moralis*, t. I, Romae.
- SELLÉS, Juan Fernando (2006), *Antropología para inconformes*, Rialp, Madrid.

DIOGO CARNEIRO*

O OBJECTO E O ÂMBITO DA JUSTIÇA SOCIAL

The subject and the scope of social justice

Abstract

In this talk I explore what should be the subject and the scope of a theory of justice. The possibility to design principles of justice that can yield a just society is dependent on the answer to the aforementioned issue. In this way, I consider and evaluate the theories of Nozick (libertarian), Rawls (egalitarian) and Walzer (communitarian) in what concerns the subject and the scope of justice. I conclude by trying to give an answer to the question: what should the subject and the scope of a theory of justice be?

Keywords: Social justice; Distribution; Subject; Scope.

Resumo

Nesta comunicação exploro aquele que deve ser o objecto e o âmbito de uma teoria de justiça. Da resposta a estas duas questões depende a possibilidade de definir princípios de justiça que concebam uma sociedade justa. Assim, tenho em consideração as propostas sobre o objecto e o âmbito da justiça presentes nas teorias de Nozick (libertária), de Rawls (igualitária) e de Walzer (comunitária) e avalio topicamente cada uma das posições. Concluo tentando responder à questão: qual deve ser o objecto e o âmbito de uma teoria de justiça?

Palavras-chave: Justiça social; Distribuição; Objecto; Âmbito.

* The University of Warwick. Email: d.carneiro@warwick.ac.uk.

Nesta comunicação exploro aquele que deve ser o objecto e o âmbito de uma teoria de justiça. O termo *objecto* define, como é sabido, os elementos aos quais a justiça deve ser aplicada, isto é, a quem e a quê. O termo *âmbito* refere-se à natureza dos problemas com que a justiça se prende – como as questões distributivas e sociais. Da resposta a estas duas questões depende, no meu entendimento, a possibilidade de definir princípios de justiça que concebam uma sociedade mais justa.

Nesta exposição, tenho em consideração as propostas sobre o objecto e o âmbito da justiça presentes na teoria libertária de Nozick, na teoria igualitária de Rawls e na teoria comunitária de Walzer e avalio topicamente cada uma das posições. Concluo tentando responder à questão: qual deve ser o objecto e o âmbito de uma teoria de justiça?

I. O objecto da justiça

I.1. O indivíduo

Começo pela teoria de justiça libertária de Nozick, que tem, do meu ponto de vista, o indivíduo como objecto – esta posição contrasta com a do autor, que afirma que o objecto da justiça são os *títulos* (*holdings*)¹. Considero que o conceito Nozickiano de título remete, na realidade, para quem o possui: isto é, o indivíduo². Relembro que nesta teoria do justo título, existem três princípios de justiça (o princípio da apropriação, o princípio da transferência e o princípio de rectificação), os quais, quando respeitados, tornam, segundo esta teoria, qualquer resultado final de distribuição de bens justo. Quer isto dizer que caso a aquisição de um bem não prejudique a situação de outros indivíduos, as possíveis distribuições desse bem, resultantes de trocas voluntárias, são justas.

¹ NOZICK, R., *Anarchy, State and Utopia*, Basic Blackwell, Oxford 1974, p. 150.

² A minha interpretação de que em Nozick o objecto da justiça deveria ser, não os títulos, mas o indivíduo atende a duas razões. A primeira é relativa ao próprio conceito de título/posse (*holding*): este conceito implica que se postule a existência de um sujeito que possui algo. Ora, a posição de Nozick parece aceitar que este não seja o caso. A afirmação de que o objecto da justiça são os títulos dá a entender que os títulos existem independentemente dos indivíduos a quem pertencem – o que não parece plausível. A segunda razão prende-se com o facto da teoria de Nozick ser considerada uma *unpatterned historical theory*: a posse de propriedade é justificada se tiver sido conseguida apenas pelos procedimentos correctos (pelos indivíduos). Quer isto dizer que aquilo que se possui é algo que diz respeito apenas ao âmbito desta teoria de justiça. A partir destes dois pontos, concluo que, na teoria do justo título, os títulos (aquilo que é possuído) são os elementos que dizem respeito à justiça (em vez de serem os bens sociais primários, como em Rawls, por exemplo), enquanto que o objecto da justiça (a quem esta é aplicada) é, na realidade, o indivíduo (aquele que possui o título).

Na minha opinião, a proposta de Nozick sofre de diversos problemas. O principal problema pode ser encontrado na crítica feita por Rawls ao que este designa por *ideal historical process view*. Ou seja, admitindo que num momento inicial (momento 0) tudo aquilo que é possuído é possuído de forma justa, com o passar do tempo, o resultado de vários acordos e trocas não reguladas irá distorcer as condições (*background conditions*) necessárias para a existência de acordos livres e justos no futuro. Ora, na teoria de Nozick, as transacções apenas têm que obedecer a princípios com incidência no particular. Contudo, segundo Rawls, os resultados agregados de transacções individuais são comumente influenciados por contingências e por consequências imprevisíveis. Existe, assim, o risco de a riqueza e a propriedade tenderem a concentrar-se e a acumular-se à volta dos mesmos indivíduos, devido à falta de regulação. E o mesmo se aplica a direitos, liberdades, poderes, oportunidades e rendimento. Estes elementos serão, por sua vez, também condicionados, devido à acumulação de riqueza e propriedade nas mãos de poucos.

Por outro lado, Young³ defende que acções individuais, independentemente das intenções com que são realizadas, têm efeitos estruturais que não são previsíveis. Assim, combinando os contributos de Rawls e Young, é possível encontrar outro problema decorrente da proposta de Nozick: acções individuais podem resultar em desigualdades estruturais arbitrárias (i.e., desigualdades arbitrárias recorrentes que se institucionalizam nos processos sociais). Isto significa que os riscos políticos, económicos e sociais agora descritos podem, à falta de uma regulação, tornar-se parte integrante do funcionamento da sociedade.

Deste modo, não só, conceptualmente, a perspectiva de Nozick parece poder levar a uma sociedade injusta, como o próprio conceito formal de justiça parece ser distorcido. Isto é, a alocação dos bens materiais e não-materiais derivada das trocas feitas pelos indivíduos pode funcionar como uma restrição à capacidade de se respeitar o conceito formal de justiça, isto é: de se tratar o que é semelhante como semelhante, e o que é diferente como diferente⁴. Dada a não existência de um enquadramento social que regule a alocação dos bens, poderá não existir sequer a possibilidade do acto de *tratar*. A alocação dos bens, ao ser unicamente consequência das trocas comerciais, dependentes da vontade dos indivíduos, não atende a questões do domínio do tratamento justo. Por outras palavras: a essência dos princípios de justiça de Nozick parece impossibilitar a aplicação do próprio conceito formal de justiça.

³ YOUNG, I. M., *Responsibility for Justice*, Oxford University Press, Oxford 2011, p. 28.

⁴ HART, H. L. A., *The Concept of Law*, Oxford University Press, Oxford 2012, p. 159.

A defesa da estrutura básica (i.e., do conjunto das principais instituições sociais), que Rawls propõe, resolve, em grande medida, os problemas identificados em Nozick. A ideia de ter o indivíduo como o único objecto da justiça parece ser, assim, posta em causa.

I.2. A estrutura básica

Deverá ser, então, a estrutura básica o objecto da justiça, como defende Rawls? Em termos gerais, apesar da influência determinante que esta tem para as perspectivas de vida dos indivíduos, considerar a estrutura básica como o objecto da justiça parece-me insatisfatório. A justiça da estrutura básica é essencial para uma sociedade justa, mas é insuficiente.

Sobretudo, parece difícil concluir que, pelo facto de se assegurar que a escolha de direitos e deveres é feita de forma justa, daí resulte necessariamente uma sociedade justa. Penso que as acções e interacções dos cidadãos têm que ser equacionadas para se garantir uma sociedade justa, na medida em que os próprios indivíduos são, em si mesmos, uma das fontes de injustiças. Na verdade, não são apenas as constituições políticas e as principais instituições económicas e sociais a definir a forma como as perspectivas de vida são afectadas. Ou seja, caso os princípios de justiça regulem apenas a estrutura básica, as interacções dentro desta são ignoradas, dando azo ao surgimento de cenários de injustiça numa sociedade.

É possível retirar conclusões semelhantes relacionadas com o objecto da justiça, lendo as críticas de Cohen⁵ ao princípio da diferença de Rawls. Escreve este autor que, dentro de uma estrutura coerciva, «[...] by virtue of circumstances that are relevantly independent of coercive rules, some people have much more power than others to determine what happens within those rules»⁶. Cohen conclui, então, que existem quatro pontos importantes relativamente à justiça social: a estrutura coerciva, outras estruturas, o *ethos* social e as escolhas dos indivíduos⁷. Da análise de cada um destes pontos, é possível identificar um elemento chave: que o objecto da justiça deve ser mais abrangente do que o proposto por Rawls, na medida em que várias convenções e práticas sociais podem gerar injustiças sociais.

⁵ COHEN, G. A., *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge 2008.
COHEN, G. A., «Where the Action is: On the Site of Distributive Justice», *Philosophy and Public Affairs*, 26/1 (1997), 3-30.

⁶ COHEN, *Rescuing Justice*, op. cit., p. 138.

⁷ COHEN, *Rescuing Justice*, op. cit., p. 141.

De certa forma, Rawls parece concordar com estas críticas. Rawls argumenta que não é porque os princípios de justiça produzem uma estrutura básica justa que se pode assumir que instituições, associações e práticas em geral sejam justas⁸. É por esta razão que Rawls discute especificamente os princípios de dever natural e o princípio de equidade (ou *fair play*), os quais são aplicados aos indivíduos, como sendo essenciais para a existência de uma sociedade justa⁹.

Ora, se existe a possibilidade de ocorrerem cenários injustos dentro de uma estrutura básica justa, não parece ser possível designar esta sociedade como sendo justa. Usando o enquadramento teórico de Rawls, podemos, então, ter que considerar a necessidade de definir diferentes princípios de justiça para a estrutura básica e para os indivíduos. Seja como for, parece, pois, razoável considerar que o objecto da justiça não deve ser apenas a estrutura básica.

1.3. A comunidade

Por último, a proposta comunitária de Walzer. Walzer considera que o objecto da justiça é a comunidade, ou seja, os indivíduos inseridos nos seus contextos culturais e históricos. A justiça deve aplicar-se, então, à comunidade política onde os bens sociais são partilhados pelos seus membros, de acordo com o seu significado social específico.

Tal como as anteriores, também esta proposta parece insuficiente. Em particular por excluir o Estado (ou a estrutura básica). O Estado é apenas considerado de forma indirecta, na medida em que um dos objectivos da teoria de Walzer é acabar com a possibilidade de dominação, monopólio e tirania, que condicionariam a distribuição dos bens de acordo com o seu significado social. De facto, estes são problemas sérios, mas quando discutimos o que deve ser o objecto da justiça, o Estado não pode ser deixado de fora.

Em grande parte, as razões apresentadas por Rawls em defesa da estrutura básica justificam esta posição. A influência da estrutura básica é decisiva na vida de cada indivíduo. Sendo a dinâmica social composta pela possibilidade de constantes conflitos, o Estado, enquanto entidade reguladora, pode facilitar a coexistência e prever o impacto negativo que acções individuais têm no agregado. O paradoxo da poupança constitui um bom exemplo disto.

⁸ RAWLS, J., *Justice as Fairness: A Restatement*, E. KELLY (ed.), The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2001, pp. 10-11.

⁹ RAWLS, J., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, United States of America 1971, p. 333.

Por outro lado, a existência do Estado (ou da estrutura básica) não causa necessariamente a deturpação do significado social dos bens, nem dos seus contextos sociais, como teme Walzer. Isto significa que os problemas de dominação, monopólio e tirania não são necessariamente uma consequência da sua presença. De facto, se a justiça tiver como objecto a estrutura básica, em conjunto com a comunidade, os problemas mencionados podem ser evitados através de princípios regulatórios de justiça corretos.

Ao não incluir a estrutura básica sob os princípios de justiça, a teoria de Walzer é complacente com a possibilidade de existência de um enquadramento institucional injusto na sociedade. E um enquadramento justo é essencial para a justiça das escolhas e acções feitas dentro dele. Isto pode ser garantido através da inclusão da estrutura básica sob os princípios da justiça.

Todavia, Walzer fornece um importante elemento complementar: o indivíduo deve ser considerado no seu contexto, isto é, nas suas relações, práticas e estruturas sociais. Este elemento permite colmatar algo ausente nas propostas de Rawls e de Nozick.

I.4. Qual deve ser o objecto da justiça?

Ao criticar as propostas em consideração, comecei, de algum modo, a formular uma resposta para a questão sobre qual deve ser o objecto da justiça. Penso que o objecto da justiça deve ser a combinação da estrutura básica com o indivíduo, no contexto da sua existência, i.e., inserido na comunidade (subtrair este último elemento seria ignorar a substância e as especificidades da justiça e do indivíduo). Os princípios de justiça devem ser, então, desenhados de forma a serem aplicados a estas entidades.

Esta posição mais abrangente necessita, ainda, de ter em consideração o problema da *injustiça estrutural*, identificado por Young – problema que não foi identificado como uma forma de injustiça por nenhuma das propostas revistas. Para Young, as injustiças estruturais ocorrem:

[...] when social processes put large groups of persons under systematic threat of domination or deprivation of the means to develop and exercise their capacities, at the same time that these processes enable others to dominate or to have a wide range of opportunities for developing and exercising capacities available to them¹⁰.

¹⁰ YOUNG, *Responsibility for Justice*, op. cit., p. 52.

Estes tipos de injustiças são praticados por indivíduos, ou estão presentes nas políticas de instituições, mesmo sem má intenção, existindo «within the limits of accepted rules and norms»¹¹. Neste caso, estamos perante situações em que os resultados de acções individuais descoordenadas condicionam as acções de outros, ou a sua possibilidade de agir. No limite, estas acções individuais podem até ter efeitos contraditórios em relação às intenções dos seus actores. Exemplo disso é a *tragédia dos comuns*.

Com a enunciação deste novo problema, a urgência de se repensar o entendimento que temos sobre o que deve ser o objecto da justiça é ainda maior. Sendo que este tipo «silencioso» de injustiças é consequência tanto de acções individuais como de instituições, ambas as partes precisam de estar sob os princípios de justiça. Os princípios de justiça têm, então, de se preocupar com as relações entre indivíduos e com as relações entre indivíduos e a estrutura, de forma a evitar injustiças estruturais.

II. O âmbito da justiça e o paradigma distributivo

O conceito de justiça social é frequentemente tratado como sendo sinónimo de justiça distributiva. As perspectivas analisadas são exemplo disso, ainda que diverjam em relação ao que deve e como deve ser distribuído. Young¹² identifica, deste modo, a existência de um paradigma distributivo. Este ignora estruturas sociais e contextos institucionais, que são essenciais para determinar padrões distributivos, quando falamos em bens materiais. Esta autora acrescenta que existe uma profunda confusão conceptual neste paradigma quando se fala de bens não-materiais (como respeito próprio, oportunidades, poder, etc.). Estes bens, explica, são tratados como coisas estáticas, quando na verdade são uma função das relações e processos sociais. Assim, os contextos institucionais, dos quais as questões distributivas são um subconjunto, são ignorados. Estes contextos incluem, segundo Young,

[...] any structures or practices, the rules and norms that guide them, and the language and symbols that mediate social interactions within them, in institutions of state, family, and civil society, as well as the workplace. These are rel-

¹¹ YOUNG, *Responsibility for Justice*, op. cit., p. 52.

¹² YOUNG, I. M., *Justice and the politics of difference*, Princeton University Press, Princeton 1990.

evant judgements of justice and injustice insofar as they condition people's ability to participate in determining their actions and their ability to develop and exercise their capacities¹³.

Partilhando também uma posição crítica, Amartya Sen diz que a sua teoria das capacidades «[...] focuses on human life, and not just on some detached objects of convenience, such as incomes or commodities that a person may possess [...]»¹⁴ – como se verifica nas teorias que se inserem no paradigma distributivo. Mais importante, Sen identifica que o problema destas teorias é estarem centradas nos meios que servem para a vida, em vez de estarem centradas nas «*actual opportunities of living*»¹⁵. Os bens a ser distribuídos são apenas meios para alcançar outros objectivos.

Quando falamos sobre justiça distributiva estamos, então, na presença de uma conceptualização muito restrita de justiça. E enquanto que as questões distributivas são essenciais para qualquer teoria de justiça, elas são insuficientes quando falamos sobre justiça social. Podemos, assim, encontrar o problema intrínseco presente nesta concepção, que nos conduz à questão: quando falamos sobre justiça social, o que se entende por social? Os aspectos sociais da vida não estão confinados à simples relação de produção e consumo/posse de bens sociais. Young diz que a justiça social «[...] includes action, decisions about action, and provision of the means to develop and exercise capacities. The concept of social justice includes all aspects of institutional rules and relations insofar as they are subject to potential collective decision»¹⁶. Primeiro que tudo, devemos estar preocupados com processos e estruturas sociais que gerem distribuições. Young propõe, então, uma abordagem diferente: «[...] I suggest that social justice means the elimination of institutionalized domination and oppression. Any aspect of social organization and practice relevant to domination and oppression is in principle subject to the evaluation by ideals of justice»¹⁷.

Apesar de concordar com esta posição mais inclusiva, também ela parece ser insuficiente em relação àquilo que deve ser o âmbito da justiça, porque nos parece circunscrever a uma relação binomial estrutura-indivíduos. É uma rela-

¹³ YOUNG, *Justice*, op. cit., p. 22.

¹⁴ SEN, A., *The Idea of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 2009, p. 233.

¹⁵ SEN, *The Idea of Justice*, op. cit., p. 233.

¹⁶ YOUNG, *Justice*, op. cit., p. 16.

¹⁷ YOUNG, *Justice*, op. cit., p. 15.

ção binomial porque envolve, por um lado, relações e regras, e por outro, decisões colectivas.

Vejam os seguintes: o entendimento da justiça como justiça distributiva é incompatível com a conclusão sobre qual deve ser o objecto da justiça (ver I.4.). Sendo os indivíduos também a causa de desigualdade e injustiças, entender a justiça como justiça distributiva implica que o alcance das injustiças é mais alargado do que o alcance da acção da justiça. Simultaneamente, limitar o âmbito da justiça à relação estrutura-indivíduos abre caminho a um problema idêntico.

Todavia, esta objecção poderá ser ignorada por quem não concordar com a minha conclusão sobre o objecto da justiça. Nesse caso, coloca-se um outro problema: a relação binomial estrutura-indivíduos respeita plenamente a noção de *social*? Uma resposta afirmativa parece difícil de sustentar, nomeadamente porque isso implicaria ignorar a dimensão autónoma do indivíduo no seio da sociedade – como todas as matérias que não são alvo de decisões colectivas.

Sendo o individual e o social domínios entrelaçados, devemos entendê-los como *unitas multiplex*¹⁸, nos termos formulados por Edgar Morin¹⁹. As interacções entre indivíduos constroem uma sociedade que se impõe ao indivíduo. Mas o indivíduo não desaparece. Sendo que, enquanto o indivíduo está dependente da sociedade, a sociedade também está dependente do indivíduo. Temos, então, de ter em conta as pessoas em toda a sua complexidade quando discutimos questões de justiça. O termo *social*, em justiça social, tem que combinar as ideias de sociedade e de comunidade.

Assim, a resposta à questão sobre qual deve ser o âmbito da justiça social será: tudo o que está de acordo com o conceito formal de justiça (ver secção I) e simultaneamente relacionado com a noção de social. De outro modo, ao confinarmos o âmbito estamos a comprometer a questão social.

Em conclusão, as concepções contemporâneas de justiça mencionadas têm, na minha opinião, um entendimento insuficiente de justiça social. Como consequência, seguindo estes enquadramentos teóricos, não nos é possível alcançar uma sociedade justa. O caminho para o conseguir deverá passar por uma determinação mais abrangente do *objecto* e do *âmbito* da justiça. Esta parece ser uma condição para que as teorias de justiça estejam em conformidade com a ideia de justiça social.

¹⁸ Conceito que expressa um entendimento da realidade como a combinação da sua singularidade e da sua multiplicidade, i.e., como um todo.

¹⁹ MORIN, E., *Sociologia*, Publicações Europa-América, Mem Martins 1984.

Referências bibliográficas

- COHEN, G. A. (2008), *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge.
- ___ (1997), «Where the Action is: On the Site of Distributive Justice», *Philosophy and Public Affairs*, 26/1, 3-30.
- HART, H. L. A. (2012), *The Concept of Law*, Oxford University Press, Oxford.
- MORIN, E. (1984), *Sociologia*, Publicações Europa-América, Mem Martins.
- NOZICK, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford.
- RAWLS, J. (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. de E. KELLY, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
- ___ (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, United States of America.
- SEN, A. (2009), *The Idea of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.
- WALZER, M. (1983), *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, United States of America.
- YOUNG, I. M. (2001), *Responsibility for Justice*, Oxford University Press, Oxford.
- ___ (1990), *Justice and the politics of difference*, Princeton University Press, Princeton.

KÁTIA M. ETCHEVERRY*

CONHECIMENTO COMO MANIFESTAÇÃO DA COMPETÊNCIA DO AGENTE EPISTÊMICO

Knowledge as the manifestation of the epistemic agent's competence

Abstract

The focus of this paper is the defense of a proposal that can face the objections against recent credit accounts of knowledge – i.e., that epistemic credit is neither necessary nor sufficient for knowledge. By combining three intuitions shared by these theories, namely the attribution intuition, the safety intuition, and the adequacy intuition, knowledge can be defined as «belief that manifests the agent's cognitive competence», where the manifestation of the agent's cognitive competence implies (i) success (the belief is true); (ii) competence (the agent has the relevant skill and is in the appropriate external and internal conditions); and (iii) credit (the agent's competence is essential for his cognitive success).

Keywords: analysis of knowledge; epistemic credit theory; epistemic agency; manifestation of competence.

Authors: John Greco; Duncan Pritchard; Ernest Sosa.

* Doutora em Filosofia, professora em estágio pós-doutoral (PNPD/CAPES), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-mail: katia.etccherry@acad.pucrs.br.

Resumo

O foco deste artigo está na defesa de uma proposta capaz de enfrentar as objeções, colocadas contra explicações de conhecimento em termos do crédito, de que crédito epistêmico não seria condição necessária nem suficiente para o conhecimento. Ao reunir três intuições presentes em teorias do crédito defendidas na epistemologia recente, a saber, a intuição da atribuição, a intuição da segurança e a intuição da adequação, conhecimento pode ser definido como «crença que manifesta a competência cognitiva do agente», onde a manifestação da competência cognitiva do agente implica (i) sucesso (obtenção de crença verdadeira); (ii) competência (o agente possui a habilidade relevante e está em condições apropriadas interna e externamente); e (iii) crédito, a competência do agente é essencial para seu sucesso cognitivo.

Palavras-chave: análise do conhecimento; teoria do crédito epistêmico; agência epistêmica; manifestação da competência.

Autores: John Greco; Duncan Pritchard; Ernest Sosa.

Introdução

Por algumas dezenas de séculos a definição platônica de conhecimento como «crença verdadeira e justificada» vigorou sem sobressaltos, até que Edmund Gettier apresentou dois contraexemplos¹ mostrando que as três condições da análise clássica, apesar de necessárias, não são conjuntamente suficientes para explicar casos de conhecimento uma vez que crenças justificadas podem ser verdadeiras apenas por acaso. A comunidade recebeu o desafio de Gettier como uma motivação para rever a análise clássica e desde então várias propostas de revisão foram oferecidas, dentre as quais as teorias epistemológicas da virtude.

Conforme os epistemólogos da virtude, a obtenção de crença verdadeira de modo meramente acidental, que é a marca característica de casos do tipo Gettier, pode ser evitada ao se exigir, como condição necessária para o conhecimento, que o sucesso cognitivo seja atribuível, ou creditável, a propriedades do sujeito que constituem disposições estáveis e confiáveis de seu caráter cognitivo. Dentre as teorias epistemológicas da virtude algumas têm explicado conhecimento como sendo «crença verdadeira creditável ao agente»². Essas teorias, ditas «do crédito epistêmico», se caracterizam por entender que um tipo especial de crédito é conferido ao agente porque seu sucesso epistêmico (isto é, a obtenção de crença verdadeira) é devido ao exercício de suas competências cog-

¹ GETTIER, Edmund, «Is Justified Belief Knowledge?», in E. SOSA – J. KIM – J. FANTL – M. MCGRATH (eds.), *Epistemology: an anthology*, Blackwell Publishing, Malden 2009, 192-193.

² São proponentes importantes dessa vertente John Greco, Ernest Sosa e Duncan Pritchard.

nitivas³ e não a outro fator qualquer, de modo que o fato de ele ter alcançado crença verdadeira não é acidental. Desse modo, determinado agente, A, sabe a proposição verdadeira objeto de sua crença C porque ter formado C (isto é, ter sido bem-sucedido em alcançar crença verdadeira) é atribuído a suas habilidades cognitivas, de modo que C é crédito desse agente. Nessa perspectiva, o fato de o agente ter crédito epistêmico estabeleceria a distinção entre casos de conhecimento e casos onde, apesar de ter crença verdadeira, o agente não tem conhecimento.

Os teóricos do crédito têm enfrentado algumas objeções na forma de contraexemplos que visam dar suporte à alegação de que introduzir a noção de crédito na explicação de conhecimento não traz nenhum ganho teórico, uma vez que crédito não seria necessário nem suficiente para o conhecimento. O objetivo deste artigo é o de oferecer elementos para afirmar que os contraexemplos colocados pela crítica podem ser evitados por uma versão de teoria do crédito que exija, como condição necessária para que o agente A saiba a crença verdadeira C, que a obtenção de C resulte da manifestação de habilidades cognitivas de A. Nessa perspectiva, a crença verdadeira C manifesta as habilidades cognitivas do agente A só se estão satisfeitas: (i) a intuição da atribuição: o agente tem crédito epistêmico porque ter obtido a crença verdadeira C é atribuível à sua agência epistêmica; (ii) a intuição da competência: ao formar C o agente A está exercendo suas competências em condições apropriadas, interna e externamente, nas quais dificilmente se enganaria; e (iii) a intuição da adequação: a competência cognitiva de A está adequadamente envolvida não só na produção de C, mas também no fato de ele ter alcançado verdade.

1. Teoria do Crédito: relação explanatória e relação de manifestação

A relação atributiva, mencionada na seção anterior, tem sido concebida pelos teóricos do crédito de duas maneiras: a atribuição de sucesso cognitivo ao agente é determinada pelo grau de importância que sua(s) habilidade(s) cog-

³ Cfr. Sosa, Ernest, «How Competence matters in Epistemology», *Philosophical Perspectives* (Epistemology), v. 24 (2010), 465-475, competências cognitivas são propriedades disposicionais constitutivas do caráter do agente epistêmico relacionadas a performances cognitivas bem-sucedidas. Desse modo, competências cognitivas são equivalentes a virtudes intelectuais ou epistêmicas. O ponto focado neste artigo dispensa considerações quanto à natureza das virtudes, permitindo assumir neste quesito um entendimento neutro no qual competências, ou virtudes, são qualidades inatas ou adquiridas, que constituem o caráter cognitivo do agente epistêmico e estão relacionadas à obtenção de crença verdadeira.

tiva(s) tem(têm) na explicação de por que ele obteve a relevante crença verdadeira⁴; e a atribuição de sucesso cognitivo ao agente depende da manifestação de suas habilidades cognitivas na obtenção da relevante crença verdadeira⁵. Na sequência me referirei de modo comum⁶ às posições de John Greco e Duncan Pritchard como «Teoria do crédito explanatória», e a posição liderada por Sosa como «Teoria do crédito por manifestação».

1.1. Teoria do crédito explanatória

Conforme John Greco⁷, a crença verdadeira C só pode ser creditada ao agente A se na explicação causal da obtenção de C o caráter cognitivo virtuoso de A for o fator «mais saliente». Esta posição é duramente atacada por Jennifer Lackey⁸, a contundência de sua crítica serviu de motivação não só para a significativa revisão que Greco⁹ faz de sua teoria, mas também para que Pritchard¹⁰, ao oferecer sua versão de teoria do crédito, conceba a relação de atribuição de modo mais brando, colocando como condição para que C seja atribuível a A que o exercício das habilidades cognitivas de A sejam uma parte importante (mas não a mais importante) da explicação de por que A formou C. Pritchard

⁴ GRECO, J., «Knowledge as credit for true belief», in M. DEPAUL – L. ZAGZEBSKI (eds.), *Intellectual virtue: Perspectives from ethics and epistemology*. Oxford University Press, Oxford 2003, 111-134, e GRECO, John, «A (different) virtue epistemology», *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 85, n. 1 (2012), 1-26.

⁵ BRONCANO-BERROCAL, Fernando, «A robust enough virtue epistemology», *Synthese* (2016), 1-18; KELP, Christopher, «Knowledge: The Safe-Apt View», *Australasian Journal of Philosophy*, v. 91, n. 2 (2013), 265-278; PRITCHARD, Duncan, «Anti-Luck Virtue Epistemology», *The Journal of Philosophy*, v. 109, n. 3 (2012), 247-279; SOSA, «How Competence matters in Epistemology», art. cit.; SOSA, Ernest, *Judgment and Agency*, Oxford University Press, Oxford 2015; TURRI, John, «Manifest Failure: The Gettier Problem Solved» *Philosophers' Imprint*, v. 11, n. 8 (2011), 1-11; TURRI, John, «Is knowledge justified true belief?» *Synthese*, v. 184 (2012) 247-259; e TURRI, John, «A New Paradigm for Epistemology: From Reliabilism to Abilism», *Ergo*, v. 3, n. 8 (2016), 189-230.

⁶ Embora Greco e Pritchard ofereçam versões diferentes de teoria do crédito, divergindo precisamente quanto à força explicativa que a competência agencial deve ter para satisfazer a relação de atribuição em termos explanatórios, para o aspecto teórico focado no presente artigo esta distinção não é importante.

⁷ GRECO, «Knowledge as credit for true belief», art. cit.

⁸ LACKEY, Jennifer, «Why we don't deserve credit for everything we know», *Synthese*, v. 158, n. 3 (2007), 345-361; e LACKEY, Jennifer, «Knowledge and Credit», *Philosophical Studies*, v. 142 (2009), 27-42.

⁹ GRECO, «A (different) virtue epistemology», art. cit.

¹⁰ PRITCHARD «Anti-Luck Virtue Epistemology», art. cit.

se distingue de Greco por entender que é suficiente, para fins de creditar epistemicamente a crença C ao agente A, que as habilidades cognitivas de A integrem o conjunto de fatores importantes na explicação da obtenção de C por A. Contudo, ambos estão unidos na dificuldade em mostrar qual a relevância adequada, seja qualitativa como propõe Greco, seja quantitativa, como quer Pritchard, que as habilidades do agente devem ter para que ele tenha crédito pelo sucesso cognitivo.

1.2 Teoria do crédito por manifestação

Conforme Sosa¹¹, conhecimento é crença apta, ou seja, crença verdadeira obtida mediante a habilidade do sujeito e não acidentalmente, e por isso o sucesso cognitivo lhe é atribuído. Crença apta resulta da satisfação da estrutura «AAA»: *accuracy* (a crença é verdadeira), *adroitness* (a crença é hábil no sentido de ter sido produzida pela habilidade do sujeito), e *aptness* (a crença apta é verdadeira porque é hábil). Nessa proposta teórica, a relação de atribuição é concebida em termos de manifestação, isto é, em casos de conhecimento o sucesso epistêmico se deve à manifestação da competência do agente.

A adequada compreensão da proposta teórica de Sosa requer alguma clarificação terminológica. As competências do agente são concebidas enquanto disposições para, no mais das vezes, levá-lo ao sucesso em suas performances. Essas disposições têm como estrutura «SSS»: *skill* (habilidade), *shape* (forma) e *situation* (situação). Enquanto habilidade e forma se referem a aspectos intrínsecos do agente, situação se refere às condições do ambiente. Se habilidade, forma e situação forem epistemicamente apropriadas, na presença de um desencadeador elas darão causa à manifestação da competência cognitiva do agente, levando-o ao sucesso. Finalmente, se a competência do agente se manifesta em determinado resultado então ela explica adequadamente este resultado, uma vez que a competência do agente só se manifesta quando ela está envolvida de modo relevante na obtenção do resultado em questão¹². Desse modo, na concepção de Sosa, dizer que determinada crença verdadeira C manifesta a competência do agente A é dizer que o sucesso cognitivo de A não é casual mas creditável a ele.

¹¹ Cfr. Sosa, *Judgment and Agency*, op. cit., pp. 18-27.

¹² Cfr. Sosa, *Judgment and Agency*, op. cit., p. 30.

2. Teoria do crédito: a crítica

A crítica às teorias do crédito epistêmico está ilustrada em dois problemas que se associam, pois enquanto uma das objeções pretende mostrar que crédito epistêmico não é condição necessária, a outra pretende mostrar que crédito epistêmico não é condição suficiente para o conhecimento. O caso Morris, oferecido por Lackey¹³, é um contraexemplo à tese de que crédito epistêmico é condição necessária para conhecimento. Esse caso coloca uma situação onde conhecimento testemunhal é adquirido mas as habilidades cognitivas do agente (o ouvinte receptor do testemunho) teriam pouca ou nenhuma relevância para a aquisição de crença verdadeira. Logo, poderia haver conhecimento sem crédito. Por outro lado, ter crédito epistêmico também não seria condição suficiente para conhecimento, uma vez que situações de insegurança epistêmica podem impedir o agente de alcançar conhecimento, como é o caso no famoso contraexemplo dos «Falsos celeiros»¹⁴. Logo, poderia haver crédito sem conhecimento.

2.1. Conhecimento (testemunhal) sem crédito: o caso de Morris, o visitante de Chicago

Em sua primeira visita a Chicago Morris deseja conhecer a Sears Tower e pede informações ao primeiro passante que encontra, o qual acontece ser um residente local, profundo conhecedor da cidade, que fornece a Morris a informação correta sobre a localização da Sears Tower. Desse modo, com base nesse testemunho, Morris forma uma crença verdadeira que é um caso de conhecimento. No entanto, seu sucesso cognitivo é devido preponderantemente às habilidades epistêmicas do passante, dado que seu encargo epistêmico enquanto ouvinte na relação testemunhal estaria reduzido à seleção aleatória de um bom informante. Se as faculdades cognitivas confiáveis de Morris não constituem a parte mais importante na cadeia causal que explica a obtenção de crença verdadeira, então, diz Lackey, Morris tem conhecimento mas não tem crédito por sua crença verdadeira. Logo, crédito epistêmico não seria uma condição necessária para o conhecimento¹⁵.

¹³ Cfr. LACKEY «Why we don't deserve credit for everything we know», art. cit., p. 352.

¹⁴ O caso original está em GOLDMAN, Alvin, «Discrimination and Perceptual Knowledge», *Journal of Philosophy*, v. 73 (1976), 771-791, cfr. pp. 772-773. A versão que apresento aqui está em PRITCHARD, «Anti-Luck Virtue Epistemology», art. cit.

¹⁵ Embora originalmente o contraexemplo colocado por Lackey tenha se dirigido de modo direto à teoria de John Greco, segundo a qual o agente só tem conhecimento caso seu caráter cogni-

2.2. Crédito sem conhecimento: O caso dos Falsos celeiros

Barney passeia em um ambiente epistêmico hostil, onde vários celeiros falsos se misturam a um único celeiro genuíno, diante do qual ele forma a crença «isto é um celeiro». Ao formar a crença verdadeira «isto é um celeiro», Barney percebe visualmente um celeiro genuíno e sua percepção visual verídica resulta de suas habilidades cognitivas, de modo que seu sucesso é devido ao fato de que suas habilidades cognitivas o conectam adequadamente a um objeto físico real, qual seja, o único celeiro existente naquelas paragens.

Apesar de nesse caso o caráter cognitivo de Barney ser o fator causal mais importante na explicação de por que ele formou uma crença verdadeira, intuitivamente, alega o crítico, Barney tem crédito por sua crença verdadeira mas não tem conhecimento, pois sua crença não é segura dado que no ambiente dos falsos celeiros Barney com muita facilidade se enganaria¹⁶. Logo, a condição de crédito epistêmico não seria suficiente para explicar quando temos e quando não temos conhecimento.

3. Teoria do crédito: Contracrítica

3.1. Defesa de Sosa

A fim de permitir uma apreciação adequada da estratégia teórica de Sosa é conveniente retomar seus principais elementos teóricos. Primeiramente, conhecimento é crença apta, onde aptidão é sucesso que manifesta a competência do agente. As competências são disposições do agente que o conduzem, no mais das vezes, a performances bem-sucedidas. Se o agente possui a habilidade relevante e está em forma e situação apropriadas, quando na presença de um desencadeador sua competência se manifesta levando-o ao sucesso¹⁷. Nessa perspec-

tivo confiável seja o fator mais saliente dentre os fatores causais que explicam a obtenção de crença verdadeira, ele representa um desafio ao conjunto dos teóricos do crédito, uma vez que suas explicações de conhecimento precisam contemplar casos como o de Morris. As reações à objeção de Lackey são consideradas em maior detalhe na seção 3 deste artigo.

¹⁶ Segundo o diagnóstico de Pritchard, a sorte interveniente que ocorre em casos do tipo Gettier, onde há uma fissura entre a habilidade e o fato, é diferente daquela à qual Barney está sujeito, que seria do tipo ambiental, impedindo que Barney forme uma crença verdadeira e segura, uma vez que muito facilmente a crença de que «isto é um celeiro» poderia ter sido falsa, dado que a região conta com um único celeiro genuíno, sendo que todos os demais são falsos.

¹⁷ Cfr. Sosa, *Judgment and Agency*, op. cit., p. 29.

tiva, quando a competência do agente se manifesta em dado resultado bem-sucedido a referida competência é necessariamente relevante para esse resultado, ou seja, o resultado é apropriadamente explicado pela competência do agente.

A partir desses elementos teóricos, Sosa responde à objeção de que crédito não é necessário para o conhecimento alegando que em casos de conhecimento testemunhal a crença verdadeira é creditável ao agente por resultar do exercício de uma competência cognitiva que está, no mínimo, parcialmente assentada no receptor do testemunho. Nesses casos, diz Sosa, o sucesso cognitivo é explicado mais completamente pela manifestação de uma competência de grupo constituída pelas várias competências cognitivas, dos falantes e ouvintes que integram a cadeia testemunhal¹⁸.

O que aprendemos a partir de casos de testemunho é que a competência epistêmica, manifestada em nosso juízo que é candidato a conhecimento, não precisa estar assentada exclusivamente em nós mesmos. Ela pode estar assentada em um grupo do qual somos parte, de modo que ela está parcialmente assentada em nós mesmos. Suponhamos que a correção de nosso juízo parcialmente manifeste nossa própria competência, a qual é parcialmente constitutiva de uma competência assentada na integralidade do grupo. Nesse caso a correção de nosso juízo pode manifestar parcialmente a competência completa assentada neste grupo, e o nosso lugar nele é essencial para a aptidão desse juízo e para a aptidão plena da afirmação que ele contém¹⁹.

Para responder à objeção dos Falsos celeiros, Sosa se vale da distinção entre os três níveis de conhecimento: animal e reflexivo, respectivamente crença apta e crença apta aptamente notada (*aptly noted*), e o nível excelente de conhecimento pleno (*full well*). Nessa estrutura hierárquica de conhecimento, Sosa entende que, dadas as peculiaridades do ambiente dos falsos celeiros, Barney tem conhecimento animal pois sua crença de primeira ordem é apta (verdadeira, hábil e verdadeira porque hábil). Contudo, para que ele possa eventualmente ter conhecimento reflexivo, uma competência agencial reflexiva de Barney deve se manifestar, levando-o a formar uma crença epistemicamente sofisticada, que além de apta seria também aptamente notada. Mesmo admitindo que seja possível, ainda que muito remotamente, Barney atingir o elevado nível de excelên-

¹⁸ Esta resposta pode ser criticada pela obscuridade da ideia de uma competência de grupo. Na seção 4 sugiro que a linha de resposta assumida por Sosa pode evitar esta dificuldade ao ser simplificada sem prejuízo de sua plausibilidade.

¹⁹ Sosa, *Judgment and Agency*, op. cit., pp. 116-117. A esse respeito ver também Sosa, Ernest, «Respuestas a mis comentadores», *Teorema*, v. 28, n. 1 (2009), 112-124.

cia epistêmica característico do conhecimento reflexivo estando na área dos falsos celeiros, Sosa é categórico ao negar que nesse ambiente ele possa ter conhecimento pleno porque «para saber plenamente Barney precisa saber que se em suas condições ele afirmasse estar diante de um celeiro ele não erraria facilmente²⁰». Mas Barney não está em posição de satisfazer essa condição contra-factual de segurança, pois o juízo formulado por ele só é seguro se

[...] a afirmação contida nele for apta [...] e continuar a ser apta, da seguinte maneira: o sujeito [Barney] deve possuir uma competência completa em virtude da qual ele afirmaria correta e aptamente, de modo suficientemente confiável, com respeito a dada questão se ele afirmasse por meio do exercício dessa competência.

Em suma, conforme Sosa, sujeitos em ambientes epistemicamente hostis não têm competência «completa» e, por isso, Barney nunca poderá ter conhecimento sobre celeiros no ambiente dos falsos celeiros²¹.

3.2. Defesa de Greco e Pritchard

Greco²² procura escapar das dificuldades colocadas à sua teoria alegando que a saliência explicativa que as habilidades do sujeito devem ter para satisfazer a relação de crédito epistêmico não teria caráter quantitativo mas qualitativo. Essa saliência seria governada frequentemente por interesses e propósitos, e estaria relacionada ao que é estranho ou inusual.

Desse modo, quando tanto a habilidade cognitiva do agente quanto o ambiente no qual ele se encontra estão em seu modo usual de conduzir à verdade, a habilidade relevante teria «saliência *default*», dado os interesses e propósitos característicos de seres humanos enquanto compartilhadores de informação. Na ótica de Greco, o fato de Barney não se encontrar em um ambiente usual o impede de ter crédito por sua crença verdadeira e, por consequência, de ter conhecimento. Por outro lado, ao contrário do que é alegado pela crítica, Morris teria crédito por sua crença verdadeira uma vez que suas habilidades cognitivas estão envolvidas no modo correto em sua obtenção, aspecto que é decisivo para distinguir a situação de Morris e a situação de protagonistas de casos

²⁰ Cfr. SOSA, Ernest, *Judgment and Agency*, op. cit., p. 79.

²¹ À semelhança do que ocorre em sua resposta ao caso do conhecimento testemunhal, há certa obscuridade, que considero desnecessária, ao se invocar a noção de «competências incompletas» ou «parciais». Na seção 4 ofereço uma resposta alternativa que conserva esta linha argumentativa mas evita esta dificuldade.

²² Cfr. GRECO, John, «A (different) virtue epistemology», art. cit., p. 9 e seguintes.

de tipo Gettier, pois enquanto esses últimos têm crença verdadeira apenas por casualidade, não seria por acaso que Morris tem crença verdadeira.

A seguinte passagem ilustra o pensamento de Greco:

Crédito pelo sucesso obtido em cooperação com outros não é suplantado [*swamped*] pela performance hábil de outros, nem mesmo pela notável performance de outros. Contanto que os próprios esforços e habilidades estejam «apropriadamente envolvidos», o sujeito merece crédito pelo sucesso em questão²³.
(grifo meu)

A proposta de Pritchard²⁴ se afasta daquela de Greco em dois aspectos: primeiramente, quanto ao entendimento acerca da saliência explanatória das habilidades do agente que seria apropriada para explicar o crédito epistêmico do agente; e em segundo lugar, pela inclusão de uma condição de segurança, ou antissorte, para o conhecimento. Enquanto a condição antissorte explicaria a falta de conhecimento em casos como o de Barney, o enfraquecimento da exigência de saliência explicativa das habilidades do agente daria conta de casos de conhecimento testemunhal nos quais, apesar de as habilidades do agente não serem o fator causal mais importante dentre os fatores que contribuem para o sucesso cognitivo, essas habilidades estariam envolvidas em «grau significativo» na obtenção da crença verdadeira relevante²⁵, o que seria suficiente para que o agente tenha crédito epistêmico.

4. Conhecimento como manifestação da competência do agente epistêmico

Nessa última seção apresento minha proposta de que as seguintes intuições, presentes nas versões de teoria do crédito mencionadas acima, podem ser reunidas em uma explicação de conhecimento que pode escapar ao problema de Gettier e aos contraexemplos colocados pela crítica:

- (i) intuição da atribuição: em casos de conhecimento o sucesso cognitivo é atribuível ao agente por manifestar sua competência cognitiva;
- (ii) intuição da competência: a manifestação de habilidades cognitivas do agente requer que o exercício dessas habilidades ocorra em condições apro-

²³ GRECO, John, «The nature of ability and the purpose of knowledge», *Philosophical Issues*, v. 17 (2007), 57-69, cf. p. 65.

²⁴ PRITCHARD, «Anti-Luck Virtue Epistemology», art. cit.

²⁵ PRITCHARD, «Anti-Luck Virtue Epistemology», art. cit.

priadas, tanto interna quanto externamente, condições nas quais ele não se enganaria facilmente; e
 (iii) intuição da adequação: a competência cognitiva do agente só se manifesta em determinada crença verdadeira se estiver adequadamente envolvida tanto na produção da crença quanto no sucesso em alcançar verdade.

Desse modo, entendo que os defensores de explicações de conhecimento em termos de crédito epistêmico colocaram, de modo conjunto, os elementos teóricos necessários e suficientes para oferecer uma explicação de conhecimento que evita o problema de Gettier e enfrenta as objeções dos críticos. Considero que eles assim o fizeram sob o efeito de uma motivação comum – todos eles reconhecem, pelo menos em alguma medida, a relevância tanto da intuição de atribuição, quanto da intuição da competência e da intuição da adequação. Reconhecida esta base comum, entendo que essas propostas teóricas podem ser combinadas, tendo como noção central a relação de manifestação.

Nessa perspectiva, conhecimento seria explicável em termos da manifestação da competência cognitiva do agente, onde a relação de manifestação seria entendida nos termos propostos por Sosa²⁶, tendo como *relata* de um lado a competência do agente e de outro seu sucesso cognitivo. O ponto crucial em minha proposta é o de que a «manifestação da competência cognitiva do agente» satisfaz as intuições referidas acima – quando a relação de manifestação ocorre, o resultado é bem-sucedido e causado pela competência do agente em condições apropriadas que o tornam seguro (não casual), sendo, portanto, explicado por ela de maneira que o sucesso cognitivo é creditável ao agente.

Nesses termos, conhecimento pode ser definido como «crença que manifesta a competência cognitiva do agente», onde a manifestação da competência cognitiva do agente implica (i) sucesso (obtenção de crença verdadeira); (ii) competência (o agente possui a habilidade relevante e está na forma e situação apropriadas, circunstâncias nas quais ele não se enganaria facilmente); e (iii) a competência do agente é adequada por ser essencial para o sucesso (obtenção de crença verdadeira).

Com base nesta definição de conhecimento, pode-se alegar que em casos de conhecimento testemunhal a competência cognitiva do agente (o ouvinte) está manifesta na obtenção de crença verdadeira uma vez que ela é essencial para que essa obtenção se dê; já no caso dos Falsos celeiros, o agente não tem conhecimento porque sua crença verdadeira não manifesta sua competência cogni-

²⁶ Sosa, *Judgment and Agency*, op. cit.

tiva dadas as condições ambientais inapropriadas, nas quais muito facilmente o agente formaria crenças falsas.

Em conclusão, a presente versão de teoria do crédito epistêmico, na qual a manifestação da competência cognitiva do agente (entendida nas linhas expostas neste artigo) é condição necessária e suficiente para o conhecimento, evita o problema de Gettier bem como escapa às duas objeções apresentadas neste artigo, pois fornece o veredicto correto tanto em casos de conhecimento, inclusive testemunhal, quanto em casos onde situações contrafactuais, como no ambiente dos falsos celeiros, impedem a atribuição de conhecimento – quando há manifestação da competência cognitiva do agente na aquisição de uma crença verdadeira esse sucesso cognitivo é creditável a ele, sua crença é segura e não é verdadeira por acidente.

Referências bibliográficas

- BRONCANO-BERROCAL, Fernando (2016), «A robust enough virtue epistemology», *Synthese*, 1-18.
- GETTIER, E. (2009), «Is Justified Belief Knowledge?», in E. SOSA – J. KIM – J. FANTL – M. McGRATH (eds.), *Epistemology: an anthology*, Blackwell Publishing, Malden, pp. 192-193. (Reimpressão do artigo publicado em *Analysis*, 23.6, 1963, pp. 121-123).
- GOLDMAN, Alvin (1976), «Discrimination and Perceptual Knowledge», *Journal of Philosophy*, 73, 771-791, cf. pp. 772-773.
- GRECO, John (2003), «Knowledge as credit for true belief», in M. DEPAUL – L. ZAGZEBSKI (eds.), *Intellectual virtue: Perspectives from ethics and epistemology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 111-134.
- ____ (2007), «The nature of ability and the purpose of knowledge», *Philosophical Issues*, 17, 57-69.
- ____ (2012), «A (different) virtue epistemology», *Philosophy and Phenomenological Research*, 85, n. 1, 1-26.
- KELP, Christopher (2013), «Knowledge: The Safe-Apt View», *Australasian Journal of Philosophy*, 91, n. 2, 265-278.
- LACKEY, Jennifer (2007), «Why we don't deserve credit for everything we know», *Synthese*, 158, n. 3, 345-361.
- ____ (2009), «Knowledge and Credit», *Philosophical Studies*, 142, 27-42.
- PRITCHARD, Duncan (2012), «Anti-Luck Virtue Epistemology», *The Journal of Philosophy*, 109, n. 3, 247-279.
- SOSA, Ernest (2009), «Respuestas a mis comentadores», *Teorema*, 28, n. 1, 112-124.
- ____, «How Competence matters in Epistemology», *Philosophical Perspectives (Epistemology)*, 24, 465-475.
- ____ 2015, *Judgment and Agency*, Oxford University Press, Oxford.
- TURRI, John (2011), «Manifest Failure: The Gettier Problem Solved» *Philosophers' Imprint*, 11, n. 8, 1-11.
- TURRI, John (2012), «Is knowledge justified true belief?», *Synthese*, 184, 247-259.
- TURRI, John (2016), «A New Paradigm for Epistemology: From Reliabilism to Abilism», *Ergo*, 3, n. 8, 189-230.

MATHIEU EYCHENIÉ*

**L'INTÉRIORITÉ DE L'ÊTRE DANS LE MONDE :
LE JEUNE HEIDEGGER, LECTEUR D'AUGUSTIN ET DE LUTHER**

The interiority of the being in the World : the Young Heidegger reader of Augustine and Luther

Abstract

From the *Grundprobleme der Phänomenologie* of 1919-1920, Heidegger seems to drop the idea of an interiority of the self : he explains that the examination of the pure life, in which he intends to be engaged, is not an internal examination. However, it should not lead us to conclude that the first Heidegger totally breaks away from the idea of interiority. One concept, forged during the first lecture courses of Freiburg (1919-1923), testifies in particular to the persistence of this idea in the young Heidegger's hermeneutics of facticity : the concept of *Selbstwelt*, world of the self. The point of our article is to determine the real meaning and the sources of this conception of the self's interiority. According to us, it directly comes from Heidegger's phenomenology of religion, and more precisely from his interpretations of Augustine and Luther. Thus, we dwell on two texts of Heidegger : the lecture course of the 1921 summer semester, entitled *Augustine and neoplatonism*, and a talk entitled *The problem of sin in Luther*, given in Marburg in Februar 1924 within the context of a seminar of Rudolf Bult-

* Professeur agrégé de philosophie, doctorant contractuel chargé de cours à l'université Paris I Panthéon-Sorbonne (Paris, France).

mann on Paul's ethics. We attempt to demonstrate that the young Heidegger looks for, in particular in Luther, and more precisely in his interpretation of Paul's inner man, a genuine conception of interiority, compatible with the life's being in the world.

Key words: interiority ; self.

Authors: Heidegger ; Luther ; Augustine.

Résumé

Dès les *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1919-1920, Heidegger semble renoncer à l'idée d'une intériorité du soi : il explique que l'examen de la vie pure, auquel il entend se livrer, n'est pas un examen intérieur. On aurait tort cependant de conclure, à partir de là, que le premier Heidegger rompt totalement avec l'idée d'intériorité. Un concept en particulier, forgé durant les premiers cours de Freiburg (1919-1923), témoigne de la persistance de cette idée dans l'herméneutique de la facticité du jeune Heidegger : celui de *Selbstwelt*, monde du soi. L'enjeu de notre article est de déterminer le sens véritable et les sources de cette pensée de l'intériorité du soi. Elle est, selon nous, directement issue de la phénoménologie de la religion de Heidegger, plus précisément de ses interprétations d'Augustin et de Luther. Nous nous concentrons ainsi sur deux textes de Heidegger : le cours du semestre d'été 1921, intitulé *Augustin et le néoplatonisme*, et un exposé intitulé *Le problème du péché chez Luther*, prononcé à Marburg en février 1924 dans le cadre d'un séminaire de Rudolf Bultmann consacré à l'éthique de Paul. Nous tentons de montrer que le jeune Heidegger recherche en particulier chez Luther, plus précisément dans son interprétation de l'homme intérieur paulinien, une pensée authentique de l'intériorité, compatible avec l'être dans le monde de la vie.

Mots-clés : intériorité; soi.

Auteurs : Heidegger; Luther; Augustin.

On trouve, chez le premier Heidegger (c'est-à-dire dans les œuvres qui précèdent le tournant, la *Kehre* des années 1930), un rejet de l'opposition intérieur-extérieur. En tant qu'être-au-monde (*In-der-Welt-sein*), le *Dasein* est toujours-déjà au-dehors, auprès de l'étant qu'il ouvre. Il est donc trompeur de concevoir le rapport au monde comme une relation entre la sphère intérieure et le monde extérieur ; ce serait méconnaître le sens d'être du *Dasein* et du monde. Heidegger rejette en réalité l'opposition intérieur-extérieur dès 1919-1920, dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* : « L'examen de la sphère totale de la vie pure n'est ni un examen extérieur ni un examen intérieur, ni transcendant ni immanent [*weder Außen- noch Innenbetrachtung, weder transzendent noch immanent*] »¹.

¹ *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Ga. 58, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1993, p. 253. Tout au long de l'article, le sigle *Ga.* Suivi d'un numéro renvoie aux différents tomes de l'édition complète (*Gesamtausgabe*) des œuvres de Heidegger en cours de parution chez Vittorio Klostermann à Francfort-sur-le-Main.

Faut-il cependant conclure, à partir de là, que le soi heideggérien est dépourvu de toute forme d'intériorité ? En 1925, dans *les Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, alors qu'il traite de la connaissance propre au *Dasein*, Heidegger semble apporter une réponse négative à cette question. Il explique en effet que « [s]'éjourner auprès de ce qui est à connaître, ce n'est pas avoir en quelque sorte abandonné la sphère intérieure, comme si le *Dasein* avait sauté d'une façon ou d'une autre hors de sa sphère, comme s'il n'était plus en elle mais désormais uniquement à même l'objet. Le *Dasein* est bien plutôt, y compris lorsqu'il est "à l'extérieur" auprès de l'objet, en même temps à "l'intérieur", à condition de bien l'entendre ; c'est lui-même, en tant qu'être-au-monde, qui connaît l'étant »².

L'enjeu de notre article est de déterminer en quel sens on peut parler d'une intériorité du soi chez Heidegger. Pour ce faire, nous allons nous concentrer sur les cours du début des années 1920, donc sur l'herméneutique de la facticité du jeune Heidegger. C'est au cours de cette période en effet que Heidegger semble accorder le plus de crédit à l'idée d'intériorité, en s'intéressant en particulier au christianisme originel (en premier lieu à saint Paul) qui, nous dit-il, prend précisément pour objet d'étude les « expériences intérieures ». Il explique ainsi, dans le cours de 1919-1920 déjà évoqué, que « le paradigme historique le plus profond de ce curieux processus d'installation du centre de gravité de la vie facticielle et du monde de la vie [*Lebenswelt*] dans le monde du soi [*Selbstwelt*] et dans le monde des expériences intérieures [*die Welt der inneren Erfahrungen*] s'offre à nous dans la genèse du christianisme. Le monde du soi comme tel entre dans la vie et est vécu comme tel »³. Heidegger semble effectivement donner sens ici à l'idée d'une intériorité du soi, alors même qu'il rejette dans un autre passage du même cours l'opposition intérieur-extérieur.

Nous allons nous concentrer, dans un premier temps, sur l'interprétation heideggérienne d'Augustin, qui pose explicitement la question de l'être du soi, et que Heidegger considère comme un héritier (du moins à certains égards) du christianisme originel.

² *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, traduction par A. BOUTOT, Gallimard, Paris 2006, p. 240 ; *Ga.* 20, p. 221. Cf. un passage similaire dans *Être et temps*, traduction par E. Martineau, Édition numérique hors commerce, 1985, p. 68 : « Tandis qu'il s'oriente vers l'étant et qu'il le saisit, le *Dasein* ne sort point de sa sphère intérieure où il serait d'abord enfermé, mais, conformément à son mode d'être originel, il est toujours déjà "dehors", auprès d'un étant qui lui fait rencontre dans le monde à chaque fois déjà découvert. Quant au séjour déterminant auprès de l'étant à connaître, il n'est pas davantage un abandon de la sphère intérieure : même en cet "être-dehors" auprès de l'objet, le *Dasein* est "à l'intérieur", mais en ce sens précis que c'est lui-même, en tant qu'être-au-monde, qui connaît » ; *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, p. 62.

³ *Ga.* 58, p. 61.

1. La déconstruction de l'intériorité cartésienne

Avant d'analyser la lecture heideggérienne d'Augustin, il faut tenter de déterminer à quelle conception de l'intériorité Heidegger s'oppose. Dès 1920, dans la *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression*, Heidegger oppose la compréhension cartésienne de l'intériorité à la compréhension augustinienne. Ainsi, chez Descartes, avec le *cogito ergo sum*, « [l]e Je, ou plus exactement la conscience, est [...] passé au centre de la problématique philosophique, où il ressort par la suite de façon toujours plus nette et pluriforme. On croit, il est vrai, avoir apporté une contribution non négligeable, et appréciable en conséquence, à l'objectivité historique, en ayant admis que saint Augustin aurait déjà introduit en philosophie l'évidence absolue de la conscience de soi. A cause de cela, on va jusqu'à qualifier saint Augustin de "premier homme moderne", comme le fait Windelband. Face à un tel compliment, saint Augustin se serait sans doute signé ; ce qui signifie qu'en envisageant ainsi saint Augustin et sa "thèse de la conscience", on n'est pas loin de porter le malentendu à son comble. Les considérations qui y ont trait appartiennent à un ensemble fondamental tout autre que chez Descartes, pour qui Dieu ne joue qu'un rôle d'auxiliaire gnoseologique »⁴.

Heidegger analyse en détail la compréhension cartésienne de l'intériorité dans un cours légèrement postérieur, *l'Introduction à la recherche phénoménologique* de 1923-24. Il entend alors déconstruire la conception cartésienne du soi comme champ d'étude pour une science déterminée, qui prend pour modèle de rigueur les mathématiques.

La conception cartésienne du soi est fondée sur le privilège accordé, de manière injustifiée, au comportement théorique du *Dasein*. Descartes pose la question de l'être du soi à partir d'une guise d'être particulière : le souci de certitude, qui est un mode de ce que Heidegger appelle le souci de la connaissance connue (*Sorge um erkannte Erkenntnis*), qui constitue lui-même un comportement théorique particulier. Le *Dasein*, dans cette guise d'être, est préoccupé par la connaissance théorique et par la préservation de cette connaissance. Selon Heidegger, c'est chez Descartes que cette préoccupation, ce souci, se manifeste pour la première fois en tant que tel : « La guise *concrète* de l'être du souci d'une connaissance connue dans laquelle la *conscience* s'ouvre *comme*

⁴ *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques*, traduction par G. Fagniez, Gallimard, Paris 2014, p. 120-121 ; *Ga.* 59, p. 94. Cf. également *Phénoménologie de la vie religieuse*, traduction par J. Greisch, Gallimard, Paris 2012, p. 340 : « Les idées d'Augustin ont été diluées par Descartes. La certitude de soi et la possession de soi-même au sens d'Augustin sont quelque chose de totalement différent de l'évidence cartésienne du "*cogito*" » ; *Ga.* 60, p. 298.

champ [*das Bewußtsein als Feld erschließt*], nous est donnée au grand jour dans les *recherches de Descartes* »⁵.

Descartes considère que le soi peut faire l'objet d'une connaissance non seulement vraie, mais certaine⁶. Il ne fait donc pas seulement de la conscience l'objet d'une recherche scientifique ; il érige en modèle de toutes les sciences l'arithmétique et la géométrie, qui appréhendent leurs objets selon une *evidens* et une *clara perceptio*. Chez Descartes donc, l'être n'est appréhendé que par le détour du *certum*, ce qui revient selon Heidegger à le soumettre à la logique formelle. Ce geste est absolument « funeste » car il signifie ni plus ni moins que renoncer à interroger le sens d'être du soi ; ce qui intéresse Descartes, en définitive, ce n'est pas le soi lui-même en tant qu'être, mais l'établissement de propositions certaines. Descartes se désintéresse en réalité de la conscience, il ne pose pas le problème de l'être du soi. Citons Heidegger : « Pour nous, la question du revirement [du *verum* en *certum*] signifie voir que ce dernier ne veut rien dire d'autre que *la relégation de la conscience dans la sphère catégoriale de l'ontologie formelle* [*die Versetzung des Bewußtseins in die kategoriale Sphäre des formal Ontologischen*]. [...] Descartes a donné à cette relégation une expression prégnante dans la mesure où lui-même *ne prend pas le cogitare* comme une *chose* [Sache] qui aurait été trouvée (une chose ayant la structure d'une *cause* dont on a à débattre) ; ce qui lui importe est d'avoir trouvé une *proposition certaine* [*einen gewissen Satz*]. Cette proposition du *cogito* est pour Descartes une proposition logique et formelle [*eines formal-logischen Satzes*] qui vaut de cette chose [Ding] que nous pouvons caractériser en bref comme *chose pensante* [Denkding] »⁷.

L'enjeu est donc pour Descartes de réussir à connaître le soi, à former à son sujet et à partir de lui des propositions théorétiques. Descartes ne pose pas la question de l'être du soi d'une manière originelle ; il pré-conçoit en réalité le soi comme un champ d'étude pour une science, c'est-à-dire, dans le vocabulaire de Heidegger, comme une *Sachregion*, une région réale. Il donne ainsi sens à l'idée d'intériorité : le soi est conçu comme un certain espace, une certaine région (un champ d'étude pour une science)⁸.

⁵ *Introduction à la recherche phénoménologique*, traduction par A. BOUTOT, Gallimard, Paris 2013, p. 123 ; *Ga.* 17, p. 106.

⁶ Heidegger explique plus précisément que Descartes transforme le *verum* thomasiens en *certum*.

⁷ *Introduction à la recherche phénoménologique*, op. cit., p. 269-270 ; *Ga.* 17, p. 247-248.

⁸ Dans la suite du cours de 1923-24, Heidegger considère Husserl comme un héritier de Descartes sur ce point. Husserl conçoit en effet explicitement la conscience comme un *ens regionale*, un être régional. Il va même plus loin que Descartes : il élargit la recherche scientifique au tout de la région-conscience, alors que chez Descartes la *certitudo* a simplement pour objet le *cogito* ainsi que certaines *cogitationes* isolées.

Tout l'enjeu est donc, pour Heidegger, de penser un rapport du soi à lui-même, une “réflexivité”, qui n'est pas d'ordre théorétique, qui ne pré-conçoit pas le soi comme une *Sachregion*. En 1920, dans la *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression* (plus exactement : dans la deuxième partie du cours, consacrée au problème du vécu), Heidegger déconstruit deux autres conceptions de l'intériorité : celles de Natorp et de Dilthey. Evoquons rapidement cette double déconstruction.

D'une part, Natorp a le “mérite”, selon Heidegger, de s'opposer à toute objectivation du subjectif. Il comprend également que le subjectif et l'objectif ne désignent pas deux régions distinctes et autonomes ; la psychologie doit se donner pour objet d'étude la corrélation du subjectif et de l'objectif, qui est une corrélation fluide, toujours en mouvement, jamais complètement achevée. On pourrait donc penser que Natorp rompt avec la conception traditionnelle (c'est-à-dire, nous l'avons vu : cartésienne) de l'intériorité. Heidegger explique ainsi que, selon Natorp, « l'opposition “physique-psychique”, “intérieur et extérieur” [...] n'est pas une opposition fixe, qui désignerait deux domaines réels distincts, mais au contraire une opposition fluide de corrélats, une corrélation qui est elle-même en mouvement »⁹. La rupture qui serait initiée par Natorp n'est pourtant qu'apparente, cela parce qu'il se donne comme saisie préalable l'idée de constitution. La corrélation du subjectif et de l'objectif est, selon Natorp, constituée par le Je originaire, non singulier et supra-temporel, au cours d'un processus dialectique (donc logique). Le soi se rapporte ainsi à lui-même sur un mode théorétique ; cela signifie, en fin de compte, qu'il est encore considéré comme une région réelle (il fait l'objet d'une investigation théorétique), quand bien même Natorp insiste sur la fluidité de l'opposition intérieur-extérieur.

Dilthey, pour sa part, est plus radical que Natorp. Il se montre véritablement attentif à la facticité et l'historicité de la vie ; en témoignent en particulier ses analyses relatives au milieu ou à la situation du soi¹⁰. Cependant, Dilthey pense encore le rapport du soi à lui-même sur un mode intellectuel. Pour Heidegger, chez Dilthey, « [l]es “processus logiques” sont inséparables de la perception interne, celle-ci s'articule en elle-même, le vécu comme tel est déjà doté d'une certaine rationalité. [...] On peut objecter que le vécu est ainsi arrangé à la façon d'une construction. Avec l' “intellectualité de la perception interne”, un problème est seulement posé, mais non résolu »¹¹. Heidegger

⁹ *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques*, op. cit., p. 126 ; *Ga.* 59, p. 99.

¹⁰ Heidegger insiste notamment sur le fait que, pour Dilthey, « [j]e me vis moi-même à partir de la totalité d'une situation » (Ibid., p. 190 ; *Ga.* 59, p. 163).

¹¹ Ibid., p. 190 ; *Ga.* 59, p. 163.

critique ainsi l'usage diltheyien du concept de *Zusammenhang*, mobilisé pour décrire le processus vital. Heidegger considère ce concept comme situationnel (au sens où la vie est comprise comme un ensemble d'états de conscience) et objectif ; cela d'autant plus que la vie individuelle est considérée comme téléologiquement réglée sur une figure harmonieuse de l'âme, un idéal de vie absolu, l'idéal de l'humanité. Comme Natorp donc (bien que sa conception soit plus originale), Dilthey ne rompt pas fondamentalement avec la compréhension objective du soi.

Ainsi, au début des années 1920, Heidegger entend déconstruire l'intériorité cartésienne et ses avatars. Cela signifie-t-il qu'il rompt définitivement avec l'idée d'intériorité ? Il semble en réalité que Heidegger ne renonce pas à cette époque à cette idée, mais qu'il s'attache plutôt à distinguer deux conceptions, deux approches de l'intériorité : une approche authentique et une approche inauthentique. Mieux : à y bien regarder, le soi cartésien n'a en vérité rien d'intérieur. La tradition cartésienne considère en effet le soi comme un objet de connaissance, donc comme une certaine région détachée de la vie, du soi individuel et historique. Elle fait du soi un quelque chose dont on prend connaissance ; elle le considère partant comme une région détachée, séparée du soi existant. L'enjeu, pour Heidegger, est alors, contre Descartes, de retrouver, au sein de la vie, ce qu'il appelle le monde du soi, le *Selbstwelt*. Le fait que Heidegger emploie l'expression *Selbstwelt* semble nous autoriser à parler d'une intériorité du soi heideggérien : le soi est compris comme un certain monde. L'essentiel sera cependant de ne pas concevoir ce *Welt* comme une *Sachregion*, c'est-à-dire comme une région habitée par un être objectif, déterminé, qui est nécessairement conçu comme séparé, distinct d'autres régions (cette conception entrant en contradiction avec la mobilité (*Bewegtheit*) et la facticité (*Faktizität*) du soi). On pourra également parler d'une intériorité du soi heideggérien au sens où le soi est compris, dès le début des années 1920, comme se rapportant toujours à lui-même, comme s'interprétant toujours lui-même (pour caractériser ce phénomène, Heidegger utilise l'expression "*Sichmithaben*", "être conjointement en possession de soi-même"¹²).

¹² Dans le cours de 1923-24 déjà cité, Heidegger affirme que Descartes a entrevu ce phénomène dans la Méditation seconde. Descartes comprend en effet le voir, le *videre*, comme un *videre videor*. Cf. *Introduction à la recherche phénoménologique*, op. cit., p. 271 : « On voit [...] que Descartes comprend d'emblée le *cogitare* comme une *guise d'être spécifique dans laquelle on est conjointement en possession de soi-même* [*ein eigentümliches Sein, das ist in der Weise des Seins im Wie des Sichmit-habens*], une guise dans laquelle celui qui est est du même coup primordialement en rapport à soi et se possède ainsi soi-même [*sich mithat*] » ; *Ga.* 17, p. 249. Le phénomène du *Sichmithaben* conduit même Heidegger à reprendre à son compte la notion de réflexion, non pas cependant au

2. De l'anéantissement du soi à l'homme intérieur

Au début des années 1920, Heidegger tente notamment de penser l'intériorité du soi, d'une manière authentique, à partir d'Augustin. Concentrons-nous dans un premier temps sur le cours de 1921, *Augustin et le néoplatonisme*, dans lequel Heidegger commente le livre X des *Confessions*.

Dans le livre X, Augustin traite de la tentation ou *concupiscentia*, dont il distingue trois types : la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et l'ambition du siècle. Heidegger utilise l'analyse augustinienne de la tentation comme guide en vue d'une compréhension de la facticité. Augustin s'oppose donc radicalement à la conception traditionnelle de l'intériorité, en donnant à comprendre que le soi, en tant qu'il est soumis à des affects (en l'occurrence : les tentations), est toujours "dans" le monde, ou encore "dans" une certaine situation (le soi ne peut donc plus être conçu comme une région déterminée, détachable, immobile en tant qu'elle fait l'objet d'une investigation théorique). Heidegger insiste sur la mondanéité du soi et son être-en-situation dès les *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1919-1920. Il affirme ainsi notamment que « [n]otre vie est seulement comme vie dans la mesure où elle vit dans un monde [*in einer Welt*] »¹³, ou encore que la vie est « mondainement bordée [*weltlich gesäumt*] »¹⁴.

Les différentes situations vécues par le soi constituent ce que Heidegger appelle en 1919-1920 le *Lebensgebiet*, le domaine de la vie. Ce domaine ne doit pas être compris comme un ensemble de régions réales, car rien dans ce domaine n'est fixe, immobile, autonome, détachable, déterminé. Heidegger distingue certes trois mondes dans le domaine de la vie (le *Selbstwelt*, le monde du soi, l'*Umwelt*, le monde ambiant, et le *Mitwelt*, le monde commun) ; cependant, aucun de ces mondes n'est indépendant des autres, ils ne vont jamais l'un

sens de la perception interne, mais en un sens optique : au sens où le *Dasein* se rapporte à lui-même en se réfléchissant dans le monde. Cf. sur ce point *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduction par J.-F. Courtine, Gallimard, Paris 1985, p. 196-197 : « Le Soi [*Selbst*] est présent au *Dasein* lui-même sans réflexion [*Reflexion*] et sans perception interne [*innere Wahrnehmung*], antérieurement à toute réflexion. [...] On peut cependant nommer, avec pertinence, "réflexion", la manière dont le Soi se dévoile à soi-même dans le *Dasein* facticiel, pourvu seulement que l'on n'entende pas par là, comme c'est généralement le cas, l'auto-fascination de l'*ego* replié sur lui-même, mais un ensemble de relations [*Zusammenhang*], comme l'atteste l'acception optique du terme. Se réfléchir signifie alors se réfracter sur quelque chose, en rejaillir, c'est-à-dire se montrer en se reflétant sur quelque chose » ; *Ga.* 24, p. 226.

¹³ *Ga.* 58, p. 34.

¹⁴ *Ibid.*, p. 157.

sans l'autre, et s'interpénètrent. Dans le cours de 1920 déjà évoqué, Heidegger explique clairement que ces "trois mondes" ne constituent pas autant de régions réales, de *Sachregionen* : « Monde alentour, monde commun et monde du soi ne sont nullement des régions de l'être, ils ne sont pas déterminés en quoi que ce soit »¹⁵. Par ailleurs, si, pour Heidegger, le monde du soi possède une forme de priorité sur les autres, c'est seulement au sens où tout ce qui est vécu est vécu par le soi.

Heidegger semble cependant franchir un pas supplémentaire (et cela dès 1919-1920) en affirmant que la vie peut se recentrer sur le monde du soi, sur le *Selbstwelt*¹⁶. C'est précisément ce recentrement qu'a tenté de penser Augustin : cet instant où l'âme se détourne des tentations pour se recentrer sur elle-même, et à travers elle sur Dieu (mais en se recentrant sur Dieu, l'âme se recentre encore sur elle-même, car Dieu est dit *interior intimo meo*¹⁷).

Il s'agit alors de comprendre comment le soi peut se recentrer sur lui-même sans pour autant s'objectiver, se considérer comme une région déterminée. Pour le dire autrement : l'enjeu est d'inquiéter le rapport du soi à lui-même. C'est précisément, selon Heidegger, ce que fait Augustin. Dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1919-1920, Heidegger cite ainsi une formule d'Augustin : « *Crede, ut intelligas* », et il la traduit de la manière suivante : « vis ton soi de manière vivante ». Il affirme ensuite qu'« Augustin a vu dans le "*inquietum cor nostrum*" la grande inquiétude inarrêtable de la vie. Il a acquis un aspect tout à fait originaire, non pas en quelque sorte seulement théorique, mais il a vécu en lui et l'a porté à l'expression »¹⁸.

Dans son commentaire des *Confessions*, Heidegger insiste tout particulièrement sur le fait que l'âme ne peut pas faire l'objet d'une connaissance au sens strict. Heidegger cite à plusieurs reprises les formules augustinienne « Je suis devenu une question pour moi-même [*Quaestio mihi factus sum*] » et « Je suis un fardeau pour moi-même [*Oneri mihi sum*] ». L'impossibilité de la connaissance de soi apparaît tout particulièrement dans les analyses relatives à la troisième forme de tentation, l'ambition du siècle. Augustin définit d'abord cette sorte de tentation comme le désir d'être craint et aimé des hommes. Il distingue plus

¹⁵ *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques*, op. cit., p. 200 ; *Ga.* 59, p. 173.

¹⁶ Il parle à ce propos d'une *Betontheit* ou d'une *Zugespitztheit* du soi ; cf. notamment *Ga.* 58, p. 59-60.

¹⁷ La compréhension augustinienne de Dieu comme *interior intimo meo* montre bien qu'il s'agit pour lui d'accéder, à travers Dieu, à une forme authentique d'intériorité.

¹⁸ *Ga.* 58, p. 62.

précisément deux formes d'ambition : l'*amor laudis* et, la plus importante, l'excellence privée (*excellencia privata*), qui caractérise les hommes qui se plaisent à eux-mêmes. L'analyse de cette forme déçue de plaisir conduit Heidegger à expliquer que l'âme peut seulement être envisagée comme un comment (*Wie*), et non comme un quoi (*Was*), c'est-à-dire, précisément, comme un objet de connaissance. Pour Heidegger, le soi désigne ainsi « cet individu singulier que je suis moi-même, et non selon la quiddité générale des propriétés objectives qui sont celles d'un objet, mais dans le *comment* du "suis" »¹⁹. L'âme, pour Heidegger, ne doit donc pas se comprendre comme un objet de connaissance ; lorsqu'elle le fait, elle cède à la tentation de l'excellence privée, les hommes se plaisent à eux-mêmes.

Heidegger développe encore ce point en employant une formule plus radicale : l'âme ne doit pas seulement s'envisager comme un comment, elle doit se comprendre comme un rien, ce qui lui interdit de constituer une *Sachregion*, une région déterminée du monde, de l'être²⁰. On doit donc envisager l'âme comme un pur *nihil*, une *nihilitas*. Au cours de son étude de l'*amor laudis*, Heidegger écrit ainsi que « devant Dieu l'homme est un "rien" quant à sa signification »²¹.

On comprend à partir de là en quel sens l'âme se rapporte à elle-même sans s'objectiver, sans se considérer comme une région déterminée au sein du monde. Dès 1919-1920, Heidegger explicite le rapport du soi à lui-même par la formule *Michmithaben* (ou *Sichmithaben*). Le soi se possède toujours lui-même, s'interprète lui-même (y compris dans la tentation), sans pour autant se saisir à proprement parler, c'est-à-dire s'objectiver. Il est toujours avec lui-même, mais sur le mode de l'inquiétude ; il n'accède à aucune connaissance, aucun savoir au sens strict qui pourrait le rassurer, lui apporter le repos, la tranquillité. A travers l'inquiétude (*Bekümmernung*) ou l'angoisse (*Angst*), le soi se révèle à lui-même comme échappant à toute forme de contrôle ou de maîtrise.

Le soi heideggérien possède donc une véritable intériorité, au sens où il est compris comme un monde, s'interprète toujours lui-même et peut même se recentrer sur lui-même. Heidegger rompt cependant avec la conception carté-

¹⁹ *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 269 ; *Ga.* 60, p. 238. La distinction heideggérienne des trois modes de l'intentionnalité (*Vollzugsinn*, sens d'accomplissement, *Bezugsinn*, sens référentiel, *Gehaltsinn*, sens de la teneur) est sous-jacente dans ce passage. Lorsqu'il écrit que le soi doit se comprendre comme un *Wie*, Heidegger veut dire qu'il doit se comprendre comme *Vollzugsinn*, sens d'accomplissement.

²⁰ Elle est également un rien au sens où elle est intrinsèquement faible, étant incapable de se recentrer par elle-même sur elle-même : seront nécessaires, chez Augustin, l'intervention de la grâce divine, chez Heidegger celle du *Gewissen*, de la conscience.

²¹ *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 264 ; *Ga.* 60, p. 235.

sienne de l'intériorité en affirmant que le soi entretient avec lui-même un rapport inquiet, cela parce que le soi qui se recentre sur lui-même (c'est-à-dire ne s'interprète plus à partir du monde ambiant ou commun mais à partir de lui-même) se comprend comme néant ; il ne saurait donc constituer une région déterminée du monde.

Heidegger note cependant, dans son commentaire, que la conception augustinienne du soi n'est pas univoque : dans certains textes, Augustin considère en effet explicitement l'âme comme un être déterminé, comme une région médiane entre Dieu, compris comme *summum bonum*, et les corps (ce que Heidegger interprète comme le fonds néoplatonicien de la philosophie augustinienne)²².

Augustin ne rompt donc pas véritablement avec la conception traditionnelle de l'intériorité. On peut supposer, à partir de là, qu'Augustin n'est pas le véritable interlocuteur de Heidegger, relativement au problème de l'intériorité, parmi les héritiers du christianisme originel. Nous ferons l'hypothèse qu'il s'agit de Luther²³.

En février 1924, à Marburg, dans le cadre d'un séminaire de Rudolf Bultmann consacré à l'éthique de Paul, Heidegger a consacré un exposé à Luther, intitulé *Le problème du péché chez Luther*. Selon Heidegger, Luther comprend véritablement le soi comme une *nihilitas*, une *Nichtigkeit* (contrairement à Augustin, donc, qui ne développe pas cette idée jusqu'au bout). Luther formule en effet le principe suivant : *corruptio amplificanda est* (la corruption doit être amplifiée), qui interdit de penser le recentrement du soi sur lui-même comme un recentrement sur un être, sur une région déterminée du monde. Dans son exposé, Heidegger explique ainsi qu'« [o]n trouve [...] chez Luther cette tendance fondamentale : la *corruptio* de l'être de l'homme doit être saisie le plus

²² Cf. notamment *ibid.*, p. 323 : « Chez Augustin [...] la conscience du péché et la manière dont Dieu s'y trouve présent s'entremêlent d'une manière particulière avec le néoplatonisme. (C'est pourquoi sa conception du péché ne peut pas [...] jouer un rôle directeur dans l'explicitation du phénomène "authentique"). Le *concept de péché* a chez Augustin un triple caractère : 1. Un caractère *théorique* : c'est le péché comme *privatio boni*, orienté sur le *summum bonum*. Le péché est un degré inférieur de réalité ; c'est pourquoi il véhicule un degré plus élevé de mortalité, de sorte qu'il est la mort même, et qu'avec lui est donnée la mort. Ce sont là des idées plotiniennes qui s'associent avec certaines pensées pauliniennes tirées de l'épître aux Romains » ; *Ga.* 60, p. 283-284.

²³ Pour être tout à fait complet, il faudrait évoquer également l'interprétation heideggérienne de la mystique médiévale (et en particulier de la notion eckhartienne d'*Abgeschiedenheit*). Cf. notamment sur ce point *Les fondements philosophiques de la mystique médiévale* (Elaborations et esquisses en vue d'un cours non donné 1918-1919) (*Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 343-381 ; *Ga.* 60, p. 303-337). Concernant Luther, nous suivons dans un premier temps les analyses développées par Christian Sommer dans le Chapitre I de son ouvrage *Heidegger, Aristote, Luther, Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, PUF, Paris 2005.

radicalement possible ; or il disait cela en opposition complète à la scolastique [et nous pourrions ajouter : à Augustin, qui considère encore l'âme comme une région déterminée de l'être] qui a toujours atténué la *corruptio* »²⁴.

Contre les scolastiques, Luther affirme que le péché ne constitue pas un attribut, un accident ou un *habitus* du soi, mais son essence même. Le soi est intrinsèquement pécheur. À l'appui de cette thèse, Luther distingue deux perspectives théologiques : la *theologia crucis* (sa propre conception) et la *theologia gloriae* (la conception scolastique). La *theologia crucis* soutient que le salut des hommes réside dans le Christ, c'est-à-dire dans la souffrance, la peine, la faiblesse, la folie (ce qui rend impossible toute connaissance). Le salut réside donc dans le néant, il advient dans et par la corruption. Lisons la vingt-et-unième thèse de théologie de la *Controverse tenue à Heidelberg* : « En ignorant le Christ, [le théologien de la gloire] ignore le Dieu caché dans ses souffrances. Ainsi, il préfère les œuvres aux souffrances, et la gloire à la Croix, la puissance à la faiblesse, la sagesse à la folie, et, d'une façon générale, le bien au mal. [...] Si les amis de la Croix disent que la Croix est bonne et que les œuvres sont mauvaises, c'est que, par la Croix, détruites sont les œuvres et crucifié Adam, lequel est bien plutôt édifié par les œuvres. Il est en effet impossible qu'il ne soit pas infatué de ses bonnes œuvres, celui qui n'est pas d'abord épuisé et détruit par les souffrances et les maux jusqu'à savoir qu'il n'est lui-même rien et que ses œuvres ne sont pas les siennes, mais celles de Dieu »²⁵.

Selon Luther, la *theologia crucis* dit *id quod res est*. Contrairement à la *theologia gloriae*, elle ne présuppose aucune conception de l'être. Dans son exposé sur Luther, Heidegger commente ce point de la manière suivante : la *theologia crucis* « part exclusivement de la situation réelle et effective [*wirklicher Sachverhalt*] (*dicit id quod res est*). La scolastique [à nouveau, nous pouvons ajouter : Augustin] ne prend connaissance du Christ que rétrospectivement, après avoir déterminé l'être de Dieu et du monde. Cette perspective grecque des scolastiques rend l'homme fier ; il doit d'abord aller à la croix avant de dire *id quod res est* »²⁶.

Dans son *Commentaire de l'Épître aux Romains*, Luther décrit également la nécessaire annihilation du soi en recourant au vocabulaire aristotélicien de

²⁴ *Le problème du péché chez Luther (1924)*, traduction par C. Sommer, in S.-J. Arrien et S. Camilleri (éd.), *Le jeune Heidegger (1909-1926). Herméneutique, phénoménologie, théologie*, Vrin, Paris 2011, p. 259.

²⁵ LUTHER, M., *Œuvres I*, traduction par M. ARNOLD, J. BOSC, R.-H. ESNAULT, R. FOEHLÉ, M. GRAVIER, A. GREINER, F. GUEUTAL, H. GUICHARROUSSE, G. HENTZ, P. HICKEL, P. JUNDT, G. LAGARRIGUE, N. DE LAHARPE, A. ET M. LIENHARD, ET M. WEYER, Gallimard, Paris 1999, p. 180-181.

²⁶ *Le problème du péché chez Luther (1924)*, op. cit., p. 261.

l'être : « De même que dans les choses de la nature il y a cinq degrés : le non-être, le devenir, l'être, l'action, la passion [*non esse, fieri, esse, action, passio*] (c'est-à-dire : la privation, la matière, la forme, l'opération, la passion [*privatio, materia, forma, operatio, passio*], selon Aristote), pareillement aussi pour l'esprit. Le non-être est la chose sans nom et l'homme dans les péchés. [...] L'être est la justice. [...] Mais [...] cet être nouveau [...] est en vérité un non-être [*est verum non esse*] »²⁷. Luther comprend clairement ici le soi comme une *Nichtigkeit*. En le comprenant comme un néant devant Dieu, Luther parachève l'annihilation du soi.

La conception heideggerienne de l'intériorité du début des années 1920 semble ainsi être davantage fondée sur la compréhension luthérienne du soi que sur la conception augustinienne. Contre Augustin, Luther pense jusqu'au bout l'annihilation du soi, et rend ainsi pensable une intériorité (un recentrement du soi sur lui-même) compatible avec l'être dans le monde ou en situation du soi, sa mobilité ou facticité. Le soi, compris comme pure *Nichtigkeit*, peut se recentrer sur lui-même sans cesser d'être dans le monde, sans s'isoler dans une région déterminée. Heidegger semble ainsi rompre avec la tradition interprétative (incarnée avant tout par Hegel) qui prétend trouver chez Luther un éloge de l'intérieur contre l'extérieur. Un passage des *Leçons sur l'histoire de la philosophie* de Hegel illustre bien cette prétention : « Au plus intime de l'homme [*in das Innerste des Menschen*], un lieu a été aménagé, un lieu qui seul importe, et où l'homme n'est qu'auprès de soi-même et auprès de Dieu [...]. Ce droit domestique ne saurait être troublé ; personne d'autre que moi ne peut prétendre s'y faire valoir. Toute extériorité est bannie s'agissant de moi-même »²⁸. L'enjeu est tout autre pour Heidegger : il tente de penser, à partir de Luther, une intériorité qui n'est pas l'autre ou le contraire de l'extériorité, mais son envers.

Plus précisément, Heidegger semble s'appuyer, relativement au problème de l'intériorité, sur les écrits du jeune Luther ; plus exactement encore sur les textes antérieurs à 1520²⁹. En 1520, Luther publie *De la liberté du chrétien*. Dans ce texte, il reprend à son compte la division paulinienne³⁰ de l'homme en

²⁷ LUTHER, M., Œuvres XII, Labor et fides, Genève 1986, p. 210-211.

²⁸ HEGEL, *Sämtliche Werke*, édité par H. Glockner, Bd. 19 : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Dritter Band, Frommann, réimp. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, p. 256-257, cité et traduit par Philippe Büttgen dans son étude « L'envers de l'intériorité. Martin Luther », in G. AUBRY et F. ILDEFONSE (éd.), *Le moi et l'intériorité*, Vrin, Paris 2013, p. 336-337.

²⁹ Nous suivons, à partir de là, les analyses développées par Philippe Büttgen dans son étude « L'envers de l'intériorité. Martin Luther », art. cit., p. 333-348.

³⁰ Cf. notamment *Épître aux Romains* 7, 22 et *Deuxième Épître aux Corinthiens* 4, 16.

homme intérieur (*ho esô anthropos*) et homme extérieur. *De la liberté du chrétien* marque cependant une rupture dans la théologie luthérienne : l'homme intérieur paulinien n'est pas interprété de la même façon avant et après 1520. Dans *De la liberté du chrétien*, Luther développe une interprétation augustinienne de l'homme intérieur paulinien. Il identifie en effet l'homme intérieur à l'âme et l'homme extérieur à la chair. Citons le début du traité : « Nous devons nous souvenir que chaque chrétien a deux natures, l'une spirituelle et l'autre corporelle. Quant à son âme, il est appelé homme spirituel, nouveau, intérieur ; quant à la chair et au sang, il est appelé homme corporel, ancien et extérieur »³¹.

Concernant Augustin, nous pouvons renvoyer à la *Question 51* (intitulée « De l'homme fait à l'image et à la ressemblance de Dieu »). Augustin, à partir de Paul, identifie l'homme intérieur à l'âme et l'homme extérieur au corps. Il se demande ainsi, au sujet d'Adam : « Comment est-il [...] extérieur ? Est-ce quant au corps seulement, en sorte qu'il soit intérieur quant à l'âme, que sa résurrection et son renouvellement soient intérieurs, c'est-à-dire s'opèrent par la mort à sa première vie, qui est le péché, et par sa régénération à la vie nouvelle, qui est la justice ? C'est ainsi en effet que saint Paul mentionne les deux hommes : l'un qu'il nomme ancien et que nous devons dépouiller, l'autre qu'il appelle nouveau et que nous devons revêtir »³².

En 1520, Luther identifie donc, avec Augustin, l'homme intérieur à l'âme. La notion paulinienne désigne ainsi un certain lieu, une région ou un être déterminé (l'âme par opposition à la chair). Dans la perspective de Heidegger, une telle compréhension de l'intériorité du soi est nécessairement inauthentique. Est-ce à dire que le soi heideggérien ne doit rien à l'homme intérieur paulinien ? Nous défendons ici, pour finir, la thèse suivante : Heidegger ne rejette pas le motif paulinien de l'homme intérieur³³, il reprend à son compte son interprétation luthérienne, plus exactement l'interprétation antérieure à 1520, au traité *De la liberté du chrétien*.

En 1515-1516, dans le *Commentaire de l'Épître aux Romains*, la réflexion sur l'homme intérieur paulinien conduit Luther à rejeter une certaine concep-

³¹ LUTHER, Œuvres I, op. cit., p. 840.

³² Augustin, *Œuvres complètes, Tome Vème*, traduction sous la direction de M. Raulx, L. Guérins & Cie éditeurs, Bar-Le-Duc 1867, p. 442.

³³ On ne comprendrait pas, sinon, comment Heidegger pourrait mettre cette phrase de Thomas à Kempis : « L'homme intérieur [*Internus homo*] préfère le soin de lui-même à tout autre soin » (*L'imitation de Jésus-Christ*, traduction par M. l'Abbé Petetin, nouvelle édition revue et retouchée par J. VAN GORP S. J., Desclée, Rome, Paris et Tournai 1909, livre II, chap. v, p. 75) en exergue à son cours du semestre d'été 1920.

tion de la dualité esprit-chair. Il affirme que si l'esprit et la chair sont bien deux natures différentes³⁴, ils forment un seul homme, *unus totus homo*, en vertu de la communication des idiomes³⁵. Ainsi, « l'esprit et la chair sont une même personne : par conséquent on dit que l'être tout entier fait ce que fait la chair. [...] puisque à partir de la chair et de l'esprit est constitué un seul et même homme total, pour cette raison c'est à l'homme tout entier que [l'Apôtre] attribue les deux contraires qui proviennent des deux parties contraires de son être. C'est ainsi en effet que se produit la communication des idiomes. C'est ce qui fait que le même homme est spirituel et charnel, juste et pécheur, bon et mauvais. Tout comme la même personne du Christ est morte et qu'elle est vivante, qu'elle a souffert et qu'elle est heureuse, qu'elle a œuvré et qu'elle est au repos, etc., à cause de la communication des idiomes, bien que ne convienne pas [à l'ensemble] des deux natures ce qui fait le propre de l'une d'entre elles, mais qu'il s'oppose [à cet ensemble] de façon tout à fait contraire, comme l'on sait. [...] L'Apôtre a beau se référer à la chair et à l'esprit comme à deux choses différentes, nous n'en sommes pas moins une [seule et] même chose [...]. [...] ce qui s'est passé du fait de l'homme intérieur convient à l'être tout entier et se trouve communiqué aussi à la chair ou à l'homme extérieur »³⁶. Parce que l'esprit et la chair constituent un homme tout entier, cet homme peut être considéré comme à la fois juste et pécheur, *simul justus et peccator*. Lisons un autre passage du *Commentaire de l'Épître aux Romains* : « Notre [bon] Samaritain, le Christ, a recueilli à l'auberge pour le soigner un homme à demi-vif, son malade. Il a commencé à le guérir par la promesse d'une santé très parfaite pour la vie éternelle [...]. Cet homme n'est-il donc pas parfaitement juste ? – Non, mais tout à la fois pécheur et juste ! Pécheur à coup sûr, mais juste de par l'avis de Dieu et sa promesse certaine de le libérer de son mal jusqu'à ce qu'il le guérisse parfaitement. Pour cette raison, cet homme est parfaitement bien portant en espérance, mais pécheur en réalité : il a le commencement de la justice, si bien qu'il la cherche toujours davantage car il sait qu'il est toujours injuste ».

La thèse de l'*homo simul justus et peccator* permet de penser la compatibilité de l'intériorité et de l'extériorité. Pour le jeune Luther, l'intérieur ne désigne pas une certaine région ou un être déterminé, mais précisément un comment, un *Wie*, de l'existence. L'homme qui vit "intérieurement" ne cesse donc jamais

³⁴ Cela constitue, de toute évidence, la limite de la réappropriation de l'intériorité luthérienne par Heidegger : le soi heideggérien ne possède aucune nature.

³⁵ Sur la théorie de la communication des idiomes chez Luther, cf. notamment LIENHARD, Marc, *Luther, témoin de Jésus-Christ*, Les Éditions du Cerf, Paris 1973, p. 29.

³⁶ LUTHER, Œuvres XII, op. cit., p. 100-102.

de vivre “extérieurement”, il demeure *simul justus et peccator*. L’extériorité de l’homme ne s’oppose pas à son intériorité, l’intérieur et l’extérieur correctement compris n’entrent pas en contradiction. L’homme est simultanément intérieur et extérieur, juste et pécheur³⁷.

Il semble ainsi que Heidegger, au début des années 1920, reprenne à son compte cette interprétation luthérienne de l’homme intérieur paulinien³⁸, afin de penser, contre la tradition cartésienne, et même en un sens contre Augustin, une intériorité du soi compatible avec son être dans le monde. Heidegger, certes, ne le dit jamais explicitement. Dans le cours qu’il a consacré à Paul en 1920-21, au moment d’évoquer l’homme intérieur, Heidegger semble cependant s’appuyer sur la conception luthérienne de l’homme tout entier, *simul justus et peccator*. Comme le jeune Luther, il refuse en effet de comprendre l’homme intérieur paulinien comme une région, un être déterminé. L’esprit et la chair ne désignent pas selon lui des composantes de l’homme, mais des dispositions, des tendances ou spécificités de la vie : « Chez Paul, *pneûma* a une connexion avec *anakrineîn* et *eraunân* (1 Co. 2, 15 ; cf. encore : 2 Co. 4, 16, l’homme “extérieur” et l’homme “intérieur” ; Rm 8, 4s, *pneûma – sarx*). *Sarx* est un *phronèma* (8,6), une disposition ; c’est-à-dire une tendance de la vie. [...] Chez Paul, il n’y a pas de *pneûma einai*, [être esprit] [...], mais un *pneûma ekein*, en *pneumati peripateîn*, [avoir l’Esprit, marcher dans l’Esprit], ou *epiteleîsthai*. Il est donc faux de prendre *pneûma* pour une composante de l’homme ; au contraire, l’*anthropos pneumatikos*, [l’homme spirituel], est un homme qui s’est approprié une certaine spécificité de la vie »³⁹.

Références bibliographiques

Œuvres

- AUGUSTIN (1867), *Œuvres complètes, Tome Vème*, traduction sous la direction de M. Raulx, L. Guérins & Cie éditeurs, Bar-Le-Duc.
- HEGEL, G. F. W. (1965), *Sämtliche Werke*, édité par H. Glockner, *Bd. 19 : Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Dritter Band, Frommann, réimp. Stuttgart-Bad Cannstatt.

³⁷ Cf. BÜTTGEN, Philippe, « L’envers de l’intériorité. Martin Luther », art. cit., p. 343-344 : « La chair et l’esprit ne sont pas opposables comme deux secteurs en l’homme, mais plutôt comme deux aspects, [...] l’homme est à la fois entièrement chair et entièrement esprit [...]. [...] L’association permanente des couples d’opposés, chez Luther comme chez Paul, inciterait à déduire de la thèse que l’homme est à la fois tout chair et tout esprit une autre qui stipulerait que l’homme est simultanément tout intérieur et tout extérieur ».

³⁸ Notons que l’on retrouvera dans *Être et temps* le motif du *Gewissen*, de la conscience, qui est le nom donné par Luther à l’intérieur.

³⁹ *Phénoménologie de la vie religieuse*, op. cit., p. 138-139 ; *Ga.* 60, p. 124.

- HEIDEGGER, M. (1985), *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, traduction par J.-F. Courtine, Gallimard, Paris ; Ga. 24.
- (1993), *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Ga. 58, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main.
- (2006), *Être et temps*, traduction par E. Martineau, Édition numérique hors commerce, 1985; *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- (2006), *Prolegomènes à l'histoire du concept de temps*, traduction par A. Boutot, Gallimard, Paris ; Ga. 20.
- (2012), *Phénoménologie de la vie religieuse*, traduction par J. Greisch, Gallimard, Paris ; Ga. 60.
- (2013), *Introduction à la recherche phénoménologique*, traduction par A. Boutot, Gallimard, Paris ; Ga. 17.
- (2011), *Le problème du péché chez Luther (1924)*, traduction par C. Sommer, in S.-J. Arrien et S. Camilleri (éd.), *Le jeune Heidegger (1909-1926). Herméneutique, phénoménologie, théologie*, Vrin, Paris, p. 259-286.
- (2014), *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression, Théorie de la formation des concepts philosophiques*, traduction par G. Fagniez, Gallimard, Paris ; Ga. 59.
- LUTHER, M. (1986), *Œuvres XII, Labor et fides*, Genève.
- (1999), *Œuvres I*, traduction par M. Arnold, J. Bosc, R.-H. Esnault, R. Foehrlé, M. Gravier, A. Greiner, F. Gueutal, H. Guicharrousse, G. Hentz, P. Hickel, P. Jundt, G. Lagarrigue, N. de Laharpe, A. et M. Lienhard, et M. Weyer, Gallimard, Paris.
- THOMAS A KEMPIS (1909), *L'Imitation de Jésus-Christ*, traduction par M. l'Abbé Petetin, nouvelle édition revue et retouchée par J. Van Gorp S. J., Desclée, Rome, Paris et Tournai.

Études

- BÜTTGEN, Philippe (2013), « L'envers de l'intériorité. Martin Luther », in G. Aubry et F. Ildefonse (éd.), *Le moi et l'intériorité*, Vrin, Paris, p. 333-348.
- LIENHARD, Marc (1973), *Luther, témoin de Jésus-Christ*, Les Éditions du Cerf, Paris.
- SOMMER, Christian (2005), *Heidegger, Aristote, Luther, Les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, PUF, Paris.

JUAN JOSÉ GARRIDO PERIÑÁN*

**FENOMENOLOGÍA DEL SER-EN:
CIENCIA ORIGINARIA DE LA VIDA Y HÁBITAT DEL *DASEIN*.
EN BÚSQUEDA DE LA VIVENCIA INMEDIATA DE LA VIDA**

Phenomenology of being-in: original science of life and habitat of Dasein. Seeking immediate experience of life

Abstract

This meditation is an attempt to think, from some of the major works of the young Heidegger before to *Being and Time* (1927), a phenomenology of being-in, so that to clarify the issue of spatiality in terms of dwelling. To this end, it is pursued a phenomenological analysis of Heidegger's reading of Duns Scotus and then the criticism that he makes on Husserlian phenomenology, especially in its early time. Against the phenomenology of Husserl, Heidegger has the original science of life. It concludes by formulating a formal definition, as outline, of habitat of *Dasein*, emphasizing that the phenomenological scope of *in* must be the immediacy of the experience of life.

Keywords: Phenomenology; Being-in; Original science of life.

Author: Husserl; Heidegger.

* Universidad de Sevilla, Departamento de Metafísica, Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Política, Investigador Contratado en Formación. Correo electrónico: jjgarper@us.es. Esta comunicación ha sido posible gracias al estipendio otorgado por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (MECD) del Reino de España, en relación a la convocatoria FPU13/00375.

Resumen

La presente meditación es un intento de pensar, desde algunas de las principales obras del joven Heidegger anterior a *Ser y Tiempo* (1927), una fenomenología del ser-en, que, entre otras cosas, esclareciera la cuestión de espacialidad en términos de habitar. Para ello, se ha ejercido un análisis fenomenológico de la lectura heideggeriana de Duns Scoto y, después, de la crítica que este hace sobre la fenomenología husserliana, sobre todo en su primera época. Ante la fenomenología de Husserl, Heidegger tiene la ciencia originaria de la vida. Se concluye formulando una definición formal, cual esbozo, de hábitat del *Dasein*, enfatizando que el ámbito fenomenológico del “en” ha de ser el de la inmediatez de la vivencia de la vida.

Palabras Claves: Fenomenología; Ser-en; Ciencia originaria de la vida;

Autor: Husserl; Heidegger.

Prefacio

«Lo ónticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y constantemente pasado por alto en su significación ontológica»¹.

Lo que mienta tal *dictum* es que el ser humano —que Heidegger define con el rótulo de *Dasein*²— es el ser incapaz de vivir en su mundo entorno, su circunmundo [*Umwelt*]. El *Dasein* es el ente incapacitado para vivir su mundo, zozobra en la tarea de estar-abierto [*Offenheit*]. Y es incapaz, por de pronto, porque carece de una “topografía” de su existencia. No sabe cómo se sostiene, cuál es su

¹ HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 1967, p. 43. [«Das ontisch Nächste und Bekannte ist das ontologisch Fernste, Unerkannte und in seiner ontologischen Bedeutung ständig Übersehene»]. El autor del texto se hace cargo de las traducciones de los textos de Heidegger. En los casos en que se considere pertinente, el autor presentará la versión alemana del texto traducido.

² Bien es verdad que por *Dasein* se puede verter al castellano la palabra “existencia”, pero —según pensamos— esta traducción no le hace justicia, si de verdad se quiere explicitar propiamente lo que quiere mentar Heidegger. *Dasein* es el ente ontológico que, entre los demás entes (ónticos) que están-ahí [*Verhandenheit*], le pertenece algo así como un “ahí” [*Da*]. Lo que sea el “ahí” es complejo de entender en el camino [*Weg*] heideggeriano, ya que es un rótulo bastante utilizado en su obra y que, a lo largo de los años, ha sufrido una evolución en su significado [Cfr. GARRIDO-PERIÑÁN, Juan José, «*Lichtung*: el claro del ser. Un estudio a raíz de las meditaciones de *Holzwege*», *Ágora: Papeles de Filosofía*, vol. 34 (2015) 161-177]. Lo importante es, quizás, que *Da* es el lugar donde acontece la apertura del mundo del ente que existe, el *Dasein*. Por tanto, el *Dasein* es el ente que, con su modo de ser: la ex-sistencia, siempre está proyectado en infinitas posibilidades, que lo limitan y lo definen. El *Dasein* es el ente que tiene una preeminencia ontológica porque, justamente, es el único ente que se pregunta por algo así como un ser. Valga su referencia en el *opus magnum* heideggeriano: HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 7, 11-15, 15-19, 37-38, 41-45, 50-63, 84, 114-117, 134-135, 143-144. Para ver, por lo demás, cómo este *Dasein* no ha de ser definido en tanto *animal rationale*, esto es, como *subiectum*, véase: HEIDEGGER, Martin, «Brief über den Humanismus», *Wegmarken, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 9*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1976, pp. 313-364.

suelo, cómo se-comporta [*sich-verhalten*] en el mundo que le rodea, con las personas que le abrazan. Llega hasta tal punto esta ignominia constitutiva que no sabe quién es él mismo³, pues su ser más cotidiano se basa en el estar-caído [*Verfallen*], en la impropiedad [*Uneigentlichkeit*] de su vida. Es su incapacidad para vivir el entorno, lo que constituye lo propio del *Dasein*. Para poder responder a esta carencia, a continuación, esbozaremos una fenomenología del ser-en, cuyo finalidad es poner en claro algo relativo a la habitabilidad humana, desde un modo fenomenológico y ontológico.

1. Introducción: el surgimiento de la fenomenología del ser-en. Scoto y Husserl

Antes de 1919, Heidegger había estudiado, durante dos semestres (1911-1912/1912-1913), matemáticas y ciencias naturales en la Universidad de Friburgo. El contacto, e interés, hacia estas ciencias positivas responde, quizás, a un descontento con los excesos teoréticos de la teología⁴. La preocupación de Heidegger, por lo demás, era lo singular y fáctico. Él mismo, en una carta a Karl Löwith en 1927, lo constata, al recordar sus investigaciones juveniles:

Los problemas de la facticidad existen para mí del mismo modo que en los comienzos de Friburgo, sólo que de una manera mucho más radical y ahora bajo las perspectivas que también eran para mí dominantes en Friburgo... La indicación formal, la crítica de la doctrina habitual del *a priori*, la formalización y conceptos semejantes. Todos siguen ahí para mí, a pesar de que ahora no se hable de ellos⁵.

En ese tiempo, Heidegger comprendía que la búsqueda del universal, a veces entendido como *Ens Summum*, había degenerado en un olvido, perentorio y denodado, de lo singular. Va a ser, a raíz de su *Tesis de Habilitación* de 1915⁶,

³ Recomiendo al lector pensar en las 3 dimensiones que atraviesan al ser-en-el-mundo, definitorio del *Dasein*: mundo circundante [*Umwelt*], mundo compartido [*Mit-welt*] y mundo de sí mismo [*Selbst-welt*], que se compendia en el existenciarío total: el cuidado [*Sorge*]. Cfr. *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 15-230. Obviamente, debemos atisbar la relevancia de estas 3 dimensiones ontológicas en la relación de gestación del ahí [*Da*] del *Da-sein*. ¿No es en este *Da* donde acontece la apertura de todo ente?

⁴ Recuérdese que Heidegger estudia en la Universidad de Friburgo teología, entre los años 1909 y 1911.

⁵ Cfr. HEIDEGGER, Martin, «Brief an Karl Löwith» (20 de agosto de 1927), in D. PAPPENFUSS – O. PÖGGELER (eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heidegger*, vol. 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1990, p. 37.

⁶ Cfr. HEIDEGGER, Martin, «Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus», *Frühe Schriften, I. Abteilung, Band I*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1978, pp. 189-411.

cuando, por medio del pensar de Duns Scoto⁷, comprenda, con más claridad, que lo singular –la *haecceitas*⁸– es el principio último del ser del ente. Esta singularidad ontológica –por cierto, no muy alejada de cierta cosmovisión protestante– conformará la unicidad comprensible⁹ [*verstehbaren Einzigartigkeit*], que engloba y abraza a todas las cosas que son, en su multiplicidad y diversidad. Aquel *dictum: individuum est ineffabile*, será comprendido por Heidegger en relación a lo pre-teórico, como el verdadero suelo donde se funda todo fenómeno, esto es, lo que Duns Scoto llama *simplex apprehensio*:

Lo que es mostrado se encuentra delante de nosotros en su mismidad, dicho en sentido figurado, puede aprehenderse inmediatamente, no exige ningún rodeo a través de otra realidad¹⁰.

La simple y verdadera, fundamental, aprehensión originaria para toda percepción particular¹¹. Por otro lado, sería menester no olvidar la diferenciación scotiana entre *prima intentio* –el conjunto de percepciones y pensamientos que se presentan en la realidad– y la *secunda intentio* –contenido de las cosas presentadas en la primera–. Esta distinción no es azarosa, pues, cómo se comprenderá posteriormente en 1919, cuando Heidegger entre en contacto con el que fuera su maestro Husserl, esta dualidad no dista mucho de la categorización

⁷ *Nota bene*, en virtud del método fenomenológico empleado, no es importante la apreciación histórica-biográfica acerca de la no autenticidad, por parte del mismo Scoto, de la obra en la que Heidegger, para sus consideraciones, ejerce su mirada filosófica. Lo importante es que la obra analizada por Heidegger está embriagada de las motivaciones del pensamiento scotiano, por tanto tampoco es de vital importancia referir la obra a Thomas of Erfurt. Cfr: <http://plato.stanford.edu/entries/erfurt/> [Consultado el 05/10/2016].

⁸ Ha habido quien ha relacionado este concepto con el ser-en-cada-instante [*Jeweiligkeit*]. Véase: ADRIAN, Jesús, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Herder, Barcelona 2012, p. 93. Para un desarrollo del concepto en la obra heideggeriana: CAPUTO, John, “Phenomenology, Mysticism, and the ‘Grammatica Speculativa’: A Study Of Heidegger’s ‘Habilitationsschrift’”, *Journal of the British Society for Phenomenology* 5/2 (1974), 101-117; McGRATH, S. J., «The Forgetting of *Haecceitas*. Heidegger’s 1915-1916 *Habilitationsschrift*», in A. WIERCINSKI (ed.), *Between the Human and the Divine, Philosophical and Theological Hermeneutics*, The Hermeneutic Press, Toronto 2002, pp. 355-377.

⁹ Cfr. HEIDEGGER, “Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft”, *Frühe Schriften*, op. cit., p. 427.

¹⁰ HEIDEGGER, “Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus”, in *Frühe Schriften*, op. cit., p. 213. [«Was aufgezeigt wird, steht in seinem Selbst vor uns, kann, bildlich gesprochen, unmittelbar erfaßt werden, es bedarf keines Umweges über ein anderes... »].

¹¹ De cierta manera, esta aprehensión originaria, va a ser denominada, más tardíamente, como apertura o estado de apertura [*Erschlossenheit*]. Cfr: HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., pp. 244-253; 282-313 y 444-462.

husserliana entre *noesis* y *noema*¹², entre el acto psíquico individual del pensamiento y el contenido objetivo del mismo. Para decirlo de otro modo, a partir de esta división metafísica de Duns Scoto, Heidegger puede descubrir la relevancia de la intencionalidad fenomenológica, al haberse cerciorado que no hay una separación, ni muchos menos una fractura, entre la percepción y el contenido de aquellas percepciones. Más aún, Heidegger ha podido comprender palmariamente, cómo ese “sentido noemático”, que subyace a todo lo real, permite que todas las cosas sean correlativas a sus modos de conciencia, de percepción. La diferencia es que este fondo insondable, *principum* originario de todo ente, no va a radicar, como es el caso de Husserl, en un *cogito-cogitatum*, un yo-transcendental que, a través del uso metodológico de una *ciencia estricta*, como en un atalaya, pueda ser conciencia pura y neutral, unidad omnimoda, entre conciencia particular y cosa, sino que va a pensarla en tanto “ciencia originaria de la vida” [*Urwissenschaft des Lebens*]. Precisamente, para dar cabida a la relevancia fenomenológica del aparecer de las cosas, Heidegger intentará aprehender la vida como el suelo donde aparece todo ente. Este suelo es el en [*in*]: «El “en” señala completamente la conciencia intencional, la interconexión de todo lo valorativo y significativo con la vida espiritual»¹³. El aparecer fenoménico no se da en un yo-puro, sino en lo más inmediato para *Dasein*: el mundo entorno, el circunmundo¹⁴ [*Umwelt*].

2. La comunidad *noesis-noema* desde el fundamento fenomenológico del “en”

La fenomenología husserliana había respondido ante el abismo: cuál es la condición de posibilidad de todo darse, a través de la prerrogativa del acomodo, al socaire de la *mathesis universalis*, pues, *eo ipso*, la fenomenología era la ciencia universal:

¹² Cfr. HUSSERL, Edmund, «Logische Untersuchungen, Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik», in *Gesammelte Werke, Bd. 18*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1975, p. 136.

¹³ HEIDEGGER, Martin, «Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus», *Frühe Schriften*, op. cit., p. 277. [«Das "in" bezeichnet die ganz eigentümliche Beziehung der Bewußtheit, die Verknüpftheit alles Bedeutungsmäßigen und Werthaften mit dem geistigen Leben»].

¹⁴ Ha de advertirse que, para Heidegger, el circunmundo o mundo entorno no es considerado husserlianamente como mundo natural, pues éste, entre tanto, ya estaría cargado de contenido teórico. Antes bien, el circunmundo correspondería con el modo cotidiano de ser del *Dasein*, en su relación inmediata con las cosas. Lo propio del circunmundo no es el contenido eidético que éste conlleva, sino el comportarse [*Verhalten-sich*].

La fenomenología pura expone un ámbito de investigaciones neutrales en las cuales tienen sus raíces diversas ciencias... quiere elevar a claridad y distinción las puras formas del conocimiento y las puras leyes, retrocediendo a la intuición adecuada y plena¹⁵.

En este sentido, podríamos preguntar a Kant¹⁶: para que el sujeto pueda padecer, sentir o pensar, ¿no es necesario que algo se dé? ¿cuáles son las condiciones de posibilidad para que se constituya el edificio epistemológico del *a priori* kantiano? Heidegger lo tiene claro: la vida. Haber llegado hasta ahí fue posible gracias a su lectura de Emil Lask¹⁷, en particular, de su “principio de determinación material”. Este principio nos dice que las formas del entendimiento, entregadas al intelecto del sujeto, no son una pura estructura *a priori*, sino, más bien, «contextos envolventes en los que de forma a-teórica, como entregados [*ergeben*], estamos»¹⁸. Este principio es hartamente importante para comprender la génesis de la estructura de lo pre-teorético en el curso de posguerra

¹⁵ HUSSERL, Edmund, «Logische Untersuchungen, Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis», *Gesammelte Werke, Bd. 19*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1984, p. 4. Donde el mismo Husserl habla de la fenomenología como un saber puro, es decir, aquel saber que se hace cargo, de manera neutral, de las formas prístinas del conocimiento. Tal tentativa, otrora *mathesis universalis*, conllevaba una corrección a la intuición, bajo la nomenclatura de lo claro y distinto. Esto será algo que Heidegger repudiará.

¹⁶ La relevancia que otorga Heidegger a lo dicho por Kant: que *el ser no es un predicado real* y la investigación en torno a la afección, a lo dado y a la finitud del *Dasein*. (Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik, I. Abteilung, Band 3*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1991.)

¹⁷ En 1919, Heidegger va a alabar a Lask (Cfr. HEIDEGGER, Martin, «Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie», *Zur Bestimmung der Philosophie, II. Abteilung, Band 56/57*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1987, p. 180). La relación entre Lask-Heidegger fue trabajada por: ADRIAN, Jesús, «Del sujeto epistemológico al horizonte tránslogico de la vida humana. Un estudio crítico del problema de la fundamentación de la lógica en los primeros escritos de Heidegger (1912-1916)», *Dianoia*, XLV, n. 45 (1999) 98-106; CROWELL, Steven, «Lask, Heidegger and the Homelessness of Logic», *Journal of the British Society for Phenomenology*, 23/3 (1992), 222-239; FEHER, István, «Lask, Lukács, Heidegger: The Problem of the Irrationality and Theory of Categories», in C. MACANN (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments II*, Routledge, New York 1992, pp. 373-405; IMDAHL, George, *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik (1919 bis 1923)*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997, pp. 69-70; KISIEL, Theodore, «Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask», *Man and World* 28 (1996), 197-240; STEINMANN, Michael, «Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus», in A. DENKER (ed.), *Heidegger-Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Verlag Karl Albert, Freiburg 2004, pp. 285-290; y STRUBE, Claudius, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993, pp. 25-34.

¹⁸ Cfr. LASK, Emil, «Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre», *Gesammelte Schriften, Vol. II.*, E. Herrigel, Tübingen 1923, p. 69.

de 1919¹⁹, pero más importante, todavía, es guardar la indicación de que, si es verdad que la forma lógica requiere, en tanto fundamento, un darse, la realidad no es propiedad de los entes que están-ahí, efectivos [*Wirklichkeit*], antes bien, la realidad es un ámbito que se caracteriza por la posibilidad de ser y comportarse, por parte del *Dasein*, siempre de manera diferente.

La verdad es un horizonte en movilidad [*Bewegtheit*] constante, no-objetable²⁰. Lo que explicita el origen ante-predicativo [*vorprädikativen*] del darse, constituido como verdad²¹ para Heidegger²², es la relación, el comportarse, también, el estar dirigido a [*gerichtet auf*]. Todas estas palabras son el producto de un pensamiento, a nuestro juicio, latente en Heidegger: que el ser, o la “vida originaria”, es algo que se da siempre en un horizonte circundado, relativo, finito, que nosotros comprendemos como en [*In*]. Este “en” resulta esquivo para la comprensión general, porque, a diferencia de los entes que continuamente vemos

¹⁹ Este curso es el llamado Semestre por necesidades de guerra [*Kriegnotsemester*], impartido, como su propio nombre indica, a jóvenes que habían participado en la I Guerra. *Grosso modo*, en el siguiente curso, Heidegger propone la tarea de una ciencia originaria de la vida, a fin de salir del letargo teórico que, a su juicio, embargaba a la fenomenología de Husserl. La principal preocupación era consolidar una fenomenología que se hiciera cargo de la vivencia inmediata misma de la vida. Cfr. HEIDEGGER, Martin, «Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsprobleme», *Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 56/57*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1999, pp. 13-120.

²⁰ Cfr. RICKERT, Heinrich, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1929. Rickert fue director de tesis doctoral de Heidegger, quien aconsejó a éste la lectura de Lask (Cfr. HEIDEGGER, *Frühe Schriften*, op. cit., p. 56). El pensamiento de Rickert se encarna en una constante crítica a las ciencias naturales, a favor del conocimiento histórico, pues lo considera genuino y propio del ser humano. Rickert, junto con la lectura posterior de Kierkegaard, servirán para que Heidegger reivindicase el valor de lo singular en la realidad, muchas veces menoscabado por la megalomanía teórica.

²¹ Verdad y realidad aquí son antagónicos. La realidad, para Heidegger, es una característica de la objetualidad, es decir, pertenece a un poner [*setzen*] algo (contra)-ahí [*Gegenstand*], cuyas representaciones fundadas en la fuerza epistemológica de un *subiectum*. Esta comprensión de la realidad fracasa cuando es aplicada a la vida o la existencia. La vida no es objetivable, no hay un objeto de la vida. Por tanto, la verdad de la vida se funda en relaciones, referencias históricas, esto es, situaciones que demandan una ejecución [*Vollzug*], siendo estas ejecuciones propias del “poder-ser” [*können-sein*] del *Dasein*. Sobre la importancia de la ejecución, recomiendo atender a lo que dice Heidegger en el Curso sobre “Introducción a la Fenomenología de la religión” de 1920/1921: «El complejo ejecutivo forma parte del concepto de fenómeno» [*«Der Vollzugszusammenhang selbst gehört mit zum Begriff des Phänomens»*] (HEIDEGGER, Martin, *Phänomenologie des Religiösen Lebens, II. Abteilung, Band 56/57*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2001, p. 85).

²² En este contexto, se produce una crítica al idealismo de Berkeley al supeditar que el ser es ser-percibido, ya que la tarea de la filosofía, para el Heidegger de entonces, consistía en ofrecer una comprensión genuina de la vida, en su plenitud (Cfr. HEIDEGGER, «Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie», *Frühe Schriften*, op. cit., pp. 1-15).

como la manzana, o la pantalla del portátil, nosotros estoy contenido en él; el *en* es la dimensión que nos soporta y lo hace a un modo radical, entrañable. El *en* describe la tarea de nuestro propio darse en cuanto *Dasein*. Si se prefiere, podríamos verlo al modo fenomenológico: no es que exista, por un lado, un contenido “noético”, y, por otro, “noemático”, que tomen unidad en la inmanencia de un yo-trascendental, sino que *noesis-noema* son productos de un haber-sido²³ [*Gewesenheit*], un estar-ya [*sein-schon*] previo, que esclarece, y radicaliza la intencionalidad de la conciencia: el “en” establece la imposibilidad de que yo me pueda conocer realmente sin la relevancia de los objetos a los me dirijo, a lo que mi conciencia, en virtud de la intencionalidad, se ve dirigida. Por esta razón, no puedo disociar *noesis y noema*, yo-cosa. De una forma tan extrema estoy referido intencionalmente a los objetos que me rodean en el mundo-entorno que no puedo ser sin ellos²⁴. El “en” es, por tanto, la dimensión que permite la relación entre yo-cosa; para decirlo con Heidegger: el ahí [*Da*] del ser. Los entes que han sido descubiertos [*entdecken*], lo hacen siempre en este ámbito de mediación, si concebimos la mediación como horizonte²⁵ en dónde el *Dasein* entra a participar, viviendo, en contacto o relación, con los entes que se abren. Porque todo darse lo hace en un “en”, la cuestión no sería la de “qué-es” [*Was-ist*], antes al contrario: “cómo es” [*Wie-ist*]. Por tanto, al preguntarse por las condiciones de posibilidad de toda forma cognoscible, es menester, antes, elucidar el suelo que soporta, y nutre, lo dado. Este suelo es el “en”.

²³ El haber-sido lo estudia Heidegger en el ya citado curso de 1920/1921 (“Introducción a la fenomenología de la religión”), en relación a las *Epístolas* paulinas, sobre todo, en el modo cómo Pablo de Tarso trata este concepto bajo la signatura de una experiencia histórica que constituye mundo, afectando la existencia, en su modificación, de todo creyente –y, por ende, no lo hace como saber teórico—. Aunque para Pablo de Tarso el fenómeno de la proclamación [*Verkündigung*] esté relacionado con la Parousia/Kerygma apostólico (Cfr. 1 Cor 2:2)-, es decir, con el hito histórico de la Segunda Venida de Cristo resucitado, a Heidegger le servirá para fundamentar, de una manera fenomenológica, que todo fenómeno es histórico. Véase la definición de lo histórico en el citado curso: «Algo es histórico cuando la materia de lo inmediatamente experienciado provoca en nosotros un determinado efecto afectivo, cuando nosotros nos vemos afectados por él» [«Etwas wird historisch dann, wenn der Stoff des unmittelbar Erfahrenen in uns eine bestimmte Gefühlswirkung auslöst; wenn wir von ihm getroffen werden»] (Cfr. HEIDEGGER, *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, op. cit., p. 42).

²⁴ Esto nos recuerda a lo que Ortega y Gasset explicita en relación a la circunstancia, ya que si no salvo a ella, no podré salvarme a mí (Cfr. ORTEGA Y GASSET, José, «Meditaciones del Quijote», *Obras Completas*, vol. 1., Revista de Occidente, Madrid 1966, p. 322.). También a lo que el mismo Heidegger en el curso de invierno de 1930 dice sobre la diferencia entre seres humanos, animales y plantas (Cfr. HEIDEGGER, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Eisamkeit, II. Abteilung, Band 29/30*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1983, pp. 261-264; 274-532.). Precisamente, la intencionalidad es una característica del modo cómo se produce el comportarse.

²⁵ Este horizonte, más tarde, será comprendido como ex-sistencia (Cfr. HEIDEGGER «Brief über den Humanismus», op. cit., pp. 313-364.).

3. La intuición categorial: el descubrimiento del comportarse

Lo que había supuesto, para Heidegger, lo aprehendido de Emil Lask, a saber, que si existe una pluralidad de formas, la materia misma tendría que haber servido como principio de individuación, o lo que es lo mismo, que ningún objeto podría ser reducido a un concepto lógico, puede ser explicado, desde otra perspectiva, bajo el horizonte de la *intuición categorial*²⁶ husserliana.

Grosso modo, Husserl había comprendido que la intuición no puede estar, necesariamente, supeditada a la experiencia sensible, que ésta no es capaz de discernir, plenamente, el amarillo del ser-amarillo. ¿Qué hacemos con este “ser-amarillo”, si no es demostrable empíricamente, lo obviamos, menoscabamos su relevancia en un desprecio por ser cosa metafísica? Para impedir tal furibunda banalización, por cierta parte del cientificismo más agrio, fue necesario, por así decir, ampliar el ámbito de relevancia de la intuición fenomenológica. Heidegger, por su parte, lo aprendió muy bien de su maestro Husserl²⁷, pues, dilatará los mecanismos empíricos que, para parte de la fenomenología, tenía la intuición, comprendiendo que la intuición categorial es, por esencia, algo ante-predicativo [*vorprädikativus Etwas*].

Heidegger en una carta a su amigo Karl Jaspers le dice a éste: «Hay objetos que no se tiene, sino que se es; más aún, el que de estos objetos descansa en que son»²⁸, esto es, en su *cómo*.

Y este modo de ser, de estar sostenido en lo abierto, es llamado por Heidegger el comportarse [*Verhalten-sich*]. La tarea de la ciencia originaria será, por

²⁶ El descubrimiento de la intuición categorial es de importancia capital para la fundamentación de lo pre-teórico como *ciencia originaria*. Cfr. HUSSERL, «Logische Untersuchungen, Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis», op. cit., pp. 657-693. Ver también: HEIDEGGER, «Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus», op. cit., p. 403. Muy importantes ha sido la interpretación dada por: TUGENDHAT, Ernst, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin 1970, pp. 11-136; SOKOŁOWSKI, Robert, *The formation of Husserl's concept of constitution*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1970, pp. 65-71; STRÖKER, Elisabeth, «Husserl's Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft», *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 32, 1 (1978), 3-30. Hay autores, a la par, muy críticos con esta concepción fenomenológica de la intuición: SOLDATI, Gianfranco, «Rezenion von: Dieter Münch, Intention und Zeichen», *Philosophische Rundschau*, 41 (1993), 269-275, p. 273.

²⁷ ¿No es precisamente la fenomenología el único camino de acceso, el único método científico, que permite, más allá de concepciones científicas, abrir el horizonte de toda presencia? ¿Acaso no es la fenomenología la ciencia de ciencias, el saber del saber, aquella que brinda la posibilidad de conocer a las cosas mismas? Y, por último, ¿es contraria la propuesta de Heidegger de comprender estas cosas mismas a partir de lo pre-teórico de la vida misma?

²⁸ HEIDEGGER, Martin – JASPERS, Karl, *Briefwechsel 1920-1963*, Klett-Cotta, Stuttgart 2000, p. 26.

tanto, la de establecer *cómo* aparecen las categorías de la intuición. La misma posibilidad de que se establezca un *cómo* aparecen las cosas, señala la posibilidad de que todo aparecer le venga acompañado un nexo relacional, un horizonte, que es llamado ante-predicativo porque, entre tanto, *estamos ya* en él, no es algo que podamos determinar, ni tan siquiera *a posteriori*: «...cada objeto tiene un nexo relacional, incluso si sólo es cuestión de ser idéntico consigo mismo y distinto de otro»²⁹. Es decir, que toda conciencia, ante de ser-consciente de un correlato “noemático”, se comporta con las cosas, los entes, que se le presentan. ¿Qué es lo velado, entonces, por la experiencia ordinaria? Aquello que se olvida es el contexto trans-lógico³⁰ [*translogischen Kontext*] naciente y nutriente, donde se arraiga, y radica, todo aparecer. Lo primero, más inmediato para nuestra experiencia, no es el yo, el *cogito*, sino la ocupación³¹ [*Besorgen*] en la que nos vemos entregados en nuestro vivir mediano.

La filosofía no es una ciencia especulativa, sino una ciencia pre-teórica, su finalidad es la de transparentar el modo *cómo* se comporta, o se relaciona, el *Dasein* con las cosas, su mundo, su siendo-en-el-entorno. Este mundo entorno, aunque podamos pensar que está cargado de teoría y prejuicios -como cuando se dice que los gigantes de Don Quijote no existen, reduciendo el campo del darse a la objetividad de lo real- es para el Heidegger de 1919 la única posibilidad que le queda a la fenomenología -ese gran descubrimiento- de poder adentrarse en lo no viciado de teoría, lo previo a cualquier modificación abstracta.

4. El Principio de Principios: no soterrar el *en-el-mundo* de la vida

Principio de todos los principios de la fenomenología:

no hay teoría concebible capaz de hacernos errar en cuanto al principio de todos los principios: que toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima de conocimiento; que todo lo que se nos ofrece en la “intuición” originariamente (por decirlo así, en su realidad en persona) hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también sólo en los límites en que en ella se da. Vemos con inte-

²⁹ HEIDEGGER, «Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus», op. cit., p. 381 [«... jedem Gegenstand hat es eine Bewandtnis, und sei es nur die, daß er identisch mit sich selbst und verschieden von einem anderen ist»].

³⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 405.

³¹ Se podría decir de otro modo: el mundo circundante [*Umwelt*].

lección, en efecto, que ninguna teoría podría a su vez sacar ella misma su propia verdad sino de las daciones originarias³².

El problema central consiste ante todo en: «... la consulta de un camino metodológico que garantice una entrada segura a los elementos esenciales de la idea de filosofía como ciencia originaria»³³. El mundo entorno constituirá el suelo en el que generalmente estamos, en una continua ocupación de las cosas, bajo el primado de un comportamiento práctico, permitiendo la captación de la cosa misma. Justamente, el sentido práctico, su eminencia y prioridad frente al carácter teórico, constituirá la base de su crítica a la actitud fenomenológica que, a través de los procedimientos de la *epojé*³⁴ y la “reducción trascendental”³⁵, será incapaz de aprehender el fenómeno inmediato de la vida.

Nos preocupa, por tanto, dilucidar el suelo dónde se establece esa relación embrionaria de todo fenómeno. Este suelo es el mundo³⁶. La concepción hei-

³² HUSSERL, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana XIX/I, Martinus Nijhoff, Den Haag 1977, p. 52 [«Doch genug der verkehrten Theorien. Am Prinzip aller Prinzipien: dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der “Intuition” originär (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit), darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen»].

³³ HEIDEGGER, «Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem», op. cit., p. 22 [«...das Aufsuchen eines methodischen Weges, der den sicheren Zugang zu Wesenselementen der Idee der Philosophie als Urwissenschaft gewährleistet»].

³⁴ El proceso fenomenológico de la *epojé* hace referencia a un cambio de actitud en el acceso a las cosas, principalmente, en contra de la actitud natural y psicologista que, de continuo, nos vemos absorbidos. Edmund Husserl la menciona por vez primera en 1905, en los *Seefelder Blätter* (Cfr. HUSSERL, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Husserliana X, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966, p. 253).

³⁵ La reducción era el reducto fenomenológico que queda cuando se hace *epojé* del fenómeno en cuestión. Para Husserl, la reducción trascendental es el último nivel de la reducción, pues antes están: la *reducción gnoseológica* y *eidética*. Cfr. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, op. cit., pp. 62-63 (reducción gnoseológica), pp. 68 y 103-107 (reducción eidética), p. 98. HUSSERL, Edmund, *Formale und transzendente Logik*, Husserliana XVII, Martinus Nijhoff, Den Haag 1974, p. 290; ídem, *Erste Philosophie, Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana VIII, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959, p. 71 (reducción trascendental). El objetivo, muy *grosso modo*, de la reducción trascendental es desvelar el papel constituyente, fundante, de la subjetividad trascendental.

³⁶ Cfr. HEIDEGGER «Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem», op. cit., p. 4. Para una referencia en el *opus magnum*: HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 155: «El *Dasein* tiene... la tendencia a comprender su ser desde aquel ente con el que esencial, constante e inmediatamente se relaciona en su comportamiento, vale decir, desde el mundo. En el *Dasein* mismo y, por consiguiente, en su propia comprensión de ser, hay algo que más adelante se mostrará como el

deggeriana del mundo no entiende a éste en tanto espacio donde residen los entes, o como el ámbito cultural en el que se mueven los seres humanos, el mundo no es una *concepción de mundo*. La palabra mundo va a indicar, al menos en esta obra, el horizonte vital donde, habitando, el *Dasein* se encuentra con las cosas, lo que se da, los fenómenos. El encuentro del *Dasein* con lo que se le presenta ha de pensarse dentro de el horizonte abierto del ser, en una serie de modulaciones que en *Ser y Tiempo* van a ser denominadas: disposición afectiva, comprensión y habla. De suerte que en el curso de 1919, que aquí pensamos, Heidegger no va a refugiarse, exclusivamente, en un horizonte de corte hermenéutico³⁷, para poder explicitar la cuestión de cómo irrumpe el mundo en el *Dasein*, es decir, de lo que más tardíamente va a llamarse el ser-en-el-mundo³⁸ [*In-der-Welt-sein*], sino que va, radicalizando el “principio de todos los principios”, a refugiarse en la metodología fenomenológica, para él, la única capaz de, seriamente, tratar con la cosa misma de la vida.

La moraleja es bien sencilla: no puede haber un apropiamiento de la cuestión de cómo aparecen las cosas, si antes no se ha dilucidado ese “en” que ha que-

reflejarse ontológico de la comprensión del mundo sobre la interpretación del *Dasein*». Este reflejo, como se verá a lo largo de la obra, ha de ser considerado como una tensión entre el estado de arrojado [*Geworfenheit*], que desquicia al *Dasein* arrastrándolo fuera de sí, y el en cada caso mío [*Jemeinigkeit*], que simboliza la insostenible intransferencia de todo poder-ser existencial.

³⁷ Así lo hará en 1923, en el curso intitulado *Hermenéutica de la Facticidad*. (Cfr. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 63*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1988).

³⁸ Traduzco “in-der-Welt-sein” por “ser-en-el-mundo”, pues hacerlo por “estar-en-el-mundo” me parece equívoco, o al menos confuso. En ningún momento, incluso cuando Heidegger va a enfatizar el carácter móvil de la vida, la definición de ser ha de quedar ajustada por la significación del verbo estar, que parece mentar, exclusivamente, el acto de hallarse en un lugar, aquí o allí. Se nos podrá objetar que, justamente, el *Dasein* es el ente que está “ahí” o “allí” o “aquí”, pero, de esta suerte, ¿no está también el bolígrafo ahí, allí o aquí? El propio carácter del *Dasein*, como Heidegger mismo reconociera muy claramente, se diferencia, en su modo de ser, con cualquier otro ente -animales, plantas o cosas- (Cfr. HEIDEGGER, Martín, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, II. Abteilung, Band 30*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1992, pp. 261-264 y 274-532), pues el *Dasein* es el único ente que tiene la capacidad perentoria de existir. La existencia no debe ser entendida, en univocidad, como el *factum* de estar-fuera, arrojado, de ser en unas posibilidades que, aunque parezcan infinitas, han de enfrentarse con su propio fin: la muerte-la finitud-. Además de todas estas significaciones que tan bien le valieron al existencialismo francés, *ser* significa comportarse, estar referido a [*gerichtet auf*], desde un sentido aristotélico, *ser* significa *tener (hexis)* (Cfr. ARISTOTELES, *Metafísica*, Libro V, trad. Tomás Calvo, Gredos, Madrid 2011), es decir, ser capaz de soportar lo tenido, lo que se enfrenta y se dona. Y porque el *Dasein* es el único ente que se pregunta por el ser, es el único que, aunque deficitariamente, puede relacionarse con él, juntarse, comportarse. Esta relación del *ser* va a resultar tan importante para nuestras investigaciones, precisamente, porque pensamos que la relación del *Da-sein* se gesta en ese suelo que nosotros llamamos “en”.

dado soterrado. Porque ese “en”, anodino, ha sido no-visto, no-contemplado, en la cobertura rutinaria de lo cotidiano.

A partir de ahora, presentaremos tres formas filosóficas de olvido de este “en”: concepción de mundo, vivencia y lo dado, a fin de ganar una claridad, aunque sea mínima, sobre el fenómeno del “en”. ¿Hasta qué punto no hubiera sido más fructífero versar de un olvido del “en” antes de un olvido del ser [*Seinsvergessenheit*]?

5. Formas encubiertas del “en”: concepción de mundo, vivencia y lo dado frente a las formas desveladas: mundo, comportarse y mundear

5.1. La concepción de mundo no es para todo ente

¿No es la filosofía un saber riguroso que busca la verdad de las cosas? Aquí, en nuestra opinión, se gesta el problema de las concepciones de mundo. Ha quedado patente que una concepción de mundo es una suerte de brújula cultural, horizonte mundano para la habitabilidad humana. Encargado de explicar el mundo desde una cierta hermenéutica que toda tradición comporta, a saber, el sevillano puede darle sentido al tiempo en la espera impaciente para que comience el Domingo de Ramos, su querida Semana santa, o el campesino de la Selva Negra, puede contar sus días en la espera de que germine una determinada planta o el día propicio para poder sembrar. La cuestión es, con Heidegger, que ambos hombres, aunque bien nacidos, no se han hecho cargo de su vida. Ambos han adoptado lo que se dice que tiene que hacerse, han vivido como lo han hecho sus mayores, en un continuo respeto por la tradición. Por muy extraño que nos parezca, en el *modus vivendi* del campesino y del sevillano, lo inmediato brilla por su ausencia, pues, ambos, han sido ciegos para atender en propiedad a la relación con la que ellos, como existentes aquí y ahora, se comportan. Esta relación es “para todo ser” [*allgemeinen*] y dista de aquella interpretación vitalista preocupada por la “concepción de mundo” [*Weltaanschauung*]. Así dice Heidegger: «La concepción de mundo representa un fenómeno extraño a la filosofía»³⁹. Primero, es extraña porque toda concepción de mundo es una loa al relativismo, convirtiendo la filosofía en una especie de manual de bolsillo para la supervivencia humana; segundo, el objeto de la concepción de mundo

³⁹ HEIDEGGER, «Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem», op. cit., p. 17 [«Weltanschauung ein philosophiefremdes Phänomen darstellt»].

es el valor, el deber-ser, y la verdad o *aletheia* no es un valor, sino algo con lo que nos relacionamos en tanto vivimos o existimos⁴⁰; y tercero:

[...] el método de la ciencia originaria, que pretende determinar, de un modo originariamente científico, las condiciones del conocimiento verdadero, o sea, fundar tales condiciones; esas condiciones no sólo valen aquí y ahora, sino valen de manera absoluta⁴¹.

Es decir, que el carácter de la filosofía no es conformarse con una cierta investigación histórica sobre cómo funciona una determinada cultura, sino que es *episteme*, aplicable para todo ente, para toda ciencia particular, aquí, ahora y siempre.

5.2. La vivencia observada frente a la vivencia que se vive

¿Estamos equivocados al afirmar que este hombre sevillano, el cual nos sirvió de ejemplo, tiene vivencias? Según Heidegger, la opinión común entenderá a este hombre como el propietario de sus vivencias, unas vivencias que residen en la mente. Así visto, hay un yo que es el sujeto de las vivencias y una mente que es la contenedora de tales. Heidegger, prestamente, va a preguntarse: ¿adónde está este yo dado? ¿cuál es la experiencia que nos regala el yo? Resulta muy claro que no la hay. Lo que está latiendo aquí es que, desde este horizonte interpretativo, se está obviando una estructura fundamental en la que el hombre vive, esto es, en la que el ser humano vivencia las cosas. Esta estructura es el “yo me comporto” [*Ich verhalte mich*]. El hombre sevillano, que vivencia, rememora la experiencia como si ésta estuviera en su mente, y él fuera el que es ahora en aquella vivencia. El hombre sevillano, por así decir, no puede apropiarse de lo que subyace a su tener-vivencia, a la posibilidad de algo así como un vivenciar. Su incapacidad no radica en que sea sevillano y le guste en demasía su ombligo, sino que ha sido incapaz de poner los límites sobre todo aquello que, en actitud natural, ha dado por bueno: el yo, el tener, la posesión, la mente. Heidegger quiere apuntar aquí, además partiendo del principio de la

⁴⁰ Vivimos, esto es, nos comportamos, estamos ya en ella, en la vida, sin mediaciones teóricas, sin abstracciones de la razón.

⁴¹ *Ibid.*, p. 58: «Der urwissenschaftlichen Methode, die die Bedingungen des wahren Erkennens urwissenschaftlich feststellen will, d. h. als solche begründen will, die nicht nur jetzt und dort, sondern absolut gelten».

intencionalidad fenomenológica, que el sentido de que algo se dé, implica, de alguna manera, un estar-fuera-ya, un “estar referido a sí mismo” [*Angewisensen selbst*]. Por tanto, hablar de “síntesis de objetivación” es absurdo, lo que se nos da, primariamente, es el puñado de cosas [*Haufen von Sachen*]. Es evidente que, como hemos explicitado ya, la condición de posibilidad de todo comportarse es el “en”.

En este sentido, Heidegger se va a permitir decir: «... es que desde el comienzo, y siempre, se está en lo teórico»⁴². No es el sevillano, entusiasmado con su Semana Santa, es el propio Husserl, quien no ha sabido ver, desde el *telos* trascendental de su fenomenología, que su propia consideración es ya una presuposición⁴³ [*Voraussetzung*], una abstracción que ha dado por bueno el yo, el objeto y la misma razón. De esta forma, “lo dado” [*die Gegebenheit*] es ya, *eo ipso*, un producto teórico: «Una silenciosa, todavía insignificante, pero auténtica reflexión teórica sobre lo circundante. Lo dado es ya muy probablemente una forma teórica»⁴⁴.

Cuando Heidegger se refiere al “puñado de cosas”, quiere mentar algo no dicho con la misma expresión: la concepción fenomenológica del sujeto-trascendental husserliano, con su “*a priori* de correlación”, parte de una perspectiva epistemológica heredada, basada en la dualidad sujeto-objeto, es decir, en la constitución de una subjetividad que pone ahí delante cosas, un yo que es imagen de un reflectar⁴⁵ [*Blickstahl*]. Una vivencia observada [*Erlebnis zu einem erblickten*], como no-suya, sino puesta-ya como objeto para ser diseccionada por el mecanismo de la fenomenología como “ciencia estricta”, pero ¿de veras creemos que, cuando este hombre está delante de su Cristo, rezando, o cuando está viendo un partido de fútbol, en la vivencia de Leonel Messi, este hombre vive esa vivencia de manera reflexiva? Esto es algo harto improbable. A lo que está apuntando Heidegger es que esta vivencia se vive de manera a-reflexiva, a-teórica. Y esto lo dice Heidegger no porque, groseramente, quiera refutar lo dictado por el maestro, sino por la propia estructura de la conciencia que, según

⁴² HEIDEGGER, «Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem», op. cit., p. 87: «... schon von Anfang an und immer ist man in Theoretische».

⁴³ Debe de ponerse en contraste con lo dicho por HEIDEGGER, *Ibid.*, p. 79: «... no nos interesa ahora hacer presuposiciones... Una curiosa fase previa para la entrada en la ciencia originaria». [«es uns jetzt gar nicht darauf ankommt, Voraussetzungen zu machen... Eine merkwürdige Vorstufe zum Eintritt in die Urwissenschaft! »].

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 88-89: «Eine leise, noch unscheinbare, aber doch theoretische Reflexion darüber. Die Gegebenheit ist also sehr wohl schon eine theoretische Form».

⁴⁵ Cfr. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, op. cit., p. 179.

él, es una consciencia inmediata de la vida [*Lebensbewußtsein*]. Heidegger lo dice de otro modo: «...la investigación fenomenológica es en general un ‘comportarse hacia algo’»⁴⁶.

¿Desde qué motivaciones saca Husserl esas consideraciones sobre el proceder fenomenológico? Obviamente de la tradición, es decir, como el sevillano saca la conclusión de que el Gran Poder⁴⁷ es el Hijo de Dios y la cosa más importante del mundo. No tenemos primero objetos, sino cosas, cosas que nos ocupan, nos absorben, justamente, porque compartimos un mismo espacio de dación: el *en*.

5.3. Lo dado como forma mediada del mundeare: la aplicación radical del *Principio de todos los Principios*

Lo circundante es una estructura del propio “ahí” [*Da*] del *Dasein* en la que éste ya está viviendo, habitando, realizándose. Para aclarar la importancia del circunmundo, Heidegger va a refugiarse en el archiconocido ejemplo de la cátedra:

Yo veo la cátedra de un solo golpe; no la veo aislada, yo veo el pupitre como si fuera demasiado alto para mí. Yo veo un libro sobre el pupitre, como algo que inmediatamente me molesta (un libro, y no un número de hojas apiladas y salpicadas de manchas negras); yo veo la cátedra en una orientación, en una iluminación⁴⁸, en un trasfondo⁴⁸.

El fenómeno del darse conlleva necesariamente una implicación del ente que lo comprende y lo mira. Cátedra y *Dasein* son fenómenos co-origenarios fenomenológicamente hablando. Y esto es posible porque, tanto *Dasein* como

⁴⁶ HEIDEGGER, «Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem», op. cit., p. 112. [«... das phänomenologische Forschen überhaupt ein Verhalten zu etwas ist»].

⁴⁷ La Hermandad del Gran Poder es una corporación de penitencia que, cada Semana Santa, hace procesión por las calles de Sevilla. En concreto, el Cristo del Gran Poder es obra de Juan de Mesa, cuya hechura se realizó en 1620. Hoy en día constituye una figura de culto universal. El tratamiento que se le da en esta meditación intenta ser riguroso y se ampara en el respeto por las tradiciones sevillanas. En ningún caso, el autor del texto emplea otros fines que no sean los estrictamente hermenéuticos y fenomenológicos. Para saber algo más sobre la Hermandad, poder visualizar las imágenes, recomiendo visiten su página web: <http://www.gran-poder.es> [Consultado el día 05/10/2016].

⁴⁸ *Ibid.*, p. 71: «Ich sehe das Katheder gleichsam in einem Schlag; ich sehe es nicht nur isoliert, ich sehe das Pult als für mich zu hoch gestellt. Ich sehe ein Buch darauf liegend, unmittelbar als mich störend (ein Buch, nicht etwa eine Anzahl geschichteter Blätter mit schwarzen Flecken bestreut), ich sehe das Katheder in einer Orientierung, Beleuchtung, einem Hintergrund».

lo dado como Cátedra, lo hacen en el *en* que sostiene toda fenomenalidad: «Dondequiera y siempre que algo munde para mí, yo participo de alguna manera de ese mundear»⁴⁹. Ese “mundear” [*welten*], cuyas implicaciones hermenéuticas son muy evidentes, por cuanto hace referencia a la manera cómo las cosas se nos hacen familiares, no es posible entenderlo si, antes, no se tiene claro qué significar el tener, el “tenerse-en”. Por así decir, y dentro del contexto de esta obra, la aceptación del “mundear” ya implica la afirmación de que el *Dasein* es el ente que se sostiene en las cosas que le rodean. Este es el motivo de que, en nuestra opinión, resulte de vital importancia, antes de cualquier otra especulación, transparentar el suelo donde acontece todo mundear. Un mundear que nada tiene que ver con la realidad: «La realidad no es, por tanto, una característica de la circumdaneidad, sino, en la esencia de lo cósmico, una característica específicamente teórica»⁵⁰. La realidad no está en la esfera de lo inmediato⁵¹, del “mundear” como fenómeno co-originario entre *Dasein*-cosas. Ahora podemos comprender, más claramente, que el proyecto de la ciencia originaria, a partir de un esclarecimiento del circummundo, tenía como objetivo transparentar el campo germinal de la primera objetivación, de cómo pasamos de la vivencia circundante a la primera objetivación, el conocimiento científico-universal, de toda ciencia positiva. La tesis heideggeriana es que la realidad (objetiva) es una presuposición del circummundo en el que el *Dasein* está ya implicado, habitando, viviendo⁵². Este circummundo que, en su mundear, se hace tan originario que, ampliamente, es inútil aplicarle el filtro categorial de lo que define a lo real y no real. Lo que se da no ha de estar constreñido por las condiciones de posibilidad de la objetividad, ya que éstas son las que le deben su realidad al mundear: «Todo lo que es real puede mundear, pero no todo lo que munde necesita ser real»⁵³. Heidegger está anteponiendo circummundo a objetividad (realidad), más aún, al menos indirectamente, está afirmando una suerte de jerarquía ontológica, pues primero es el mundear, luego el ente en su ser-objetivo, o lo que es igual: que el mundo circundante es una “pre-suppo-

⁴⁹ Cfr. HEIDEGGER, «Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem», op. cit., pp. 74-75.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 89: «Realität ist also keine umweltliche Charakterisierung, sondern eine im Wesen der Dinghaftigkeit liegende, eine spezifisch theoretische».

⁵¹ Cfr. *Ibíd.*: «La esfera de las cosas constituye ya el estrato inferior de aquello que llamamos la objetividad de la naturaleza». Esto es, *mutatis mutandis*, de la realidad.

⁵² Se podría resumir en un lema: ¡la vida nunca es ascética!

⁵³ HEIDEGGER, «Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem», op. cit., p. 91 [«Alles, was real ist, kann welten, nicht alles, was weltet, broucht zu sein»].

sición” [*vorau-setzen*] para con toda realidad. En este caso, lo que mienta el prefijo *pre-* es orden de prelación en tanto carácter ontológico, en la evidencia palmaria de que el *Dasein*, antes de ver fórmulas y elementos químicos, está entregado [*geliefert werden*] en su “visión mundear”.

Pero sucede algo peculiar con el mundear: que no podemos realizar el acto fenomenológico de la descripción⁵⁴ [*Beschreibung*], con él, no podemos obtener vivencias objetivas por parte de nuestro estar-referido a las cosas, porque, por así decir, estando-en-las-cosas no puedo separarme de ellas, en una visión panóptica, desligada de su influencia mundana. Aceptar [*hinzunehmen*] lo que se da, aunque para ello sea menester poner a un lado los preceptos de la propia ciencia, y su protección universal⁵⁵. El “principio de todos los principios” ha de enseñarnos a atisbar lo que subyace en la mediación de todos nuestros conocimientos teóricos, éste debe de alertarnos, cual policía, de los peligros de olvidar las normas, en este caso, de olvidar que la experiencia mediata de la ciencia y del conocimiento positivo, relativo a los entes, es siempre una modificación [*Verwandlung*] de una experiencia inmediata, en la que nosotros, en tanto *Dasein*, estamos-ya. Esta es la fuerza del comportarse hacia algo [*Verhalten zu etwas*]. Heidegger lo denomina como ímpetud vital⁵⁶ [*Lebensschwungkraft*]. El fenómeno de la vida, precisamente, hace referencia a un *en* no mediado, que es vivido en nuestra cotidianidad, cuya visión es una visión amplia, sin entrampamientos epistemológicos, donde se refleja nuestro propio modo de ser: el ser del *Dasein*. Este ser del *Dasein* está basado en el poder-ser [*können-sein*], en el tener que ser [*zu-sein*] y en el ser en cada caso mío [*Jemeinigkeit*]. Se entenderá así, de este modo y a partir de la ya dicho, porqué Heidegger critica a la fenomenología husserliana en tanto saber que produce un saber desvitalizado⁵⁷ [*Entlebung*], un «específico constreñimiento de los niveles del proceso de privación de la vida»⁵⁸. Por tanto, es el *en*

⁵⁴ Cfr. HEIDEGGER, «Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem», op. cit., p. 101: «La descripción es en todas circunstancias un aprehender-en-palabras» [«Sie ist unter allen Umständen ein In-Worte-Fassen»].

⁵⁵ Cfr. Ibid., p. 109.

⁵⁶ Cfr. Ibid., p. 115.

⁵⁷ Cfr. Ibid. Para una ampliación de la crítica heideggeriana a la fenomenología de Husserl: Cfr. HEIDEGGER, Martin, «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung», in *Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 61*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1985, p. 8; HEIDEGGER, Martin, «Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik» in *Gesamtausgabe, II, Abteilung, Band 62*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 2005, pp. 345-411.

⁵⁸ Cfr. HEIDEGGER, «Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem», op. cit., 114 [«die spezifische Stufengebundenheit der Schritte im Entlebungszustand»].

el que tiene que ser liberado del *prejuicio teórico*, hacer emerger en él, puesto que es el suelo donde se asienta el *Dasein* y toda fenomenalidad, el “todavía-no” [*Noch-nicht*] «de lo que todavía no ha irrumpido en una vida genuina»⁵⁹.

6. Conclusión: esbozos para un desvelamiento del hábitat del *Dasein*

La referencia inmediata de la relación, sea en tanto tenerse, comportarse o relacionarse del *Dasein* con su mundo, tiene el carácter de lo “todavía-no”, reflejo de la implicación de la relación *Dasein*-cosas-mundo. En esta esfera pre-mundana, esto es, en este *en* pre-mundano [*vorweltliche*], donde se dan las cosas, el *Dasein* debe habitar, alejar, “des-alejar” lo que se le presenta. Por este motivo, el “en” ha de ser aclarado hermenéuticamente, porque, entre otras razones, el modo cómo el *Dasein* viven ahí [*Da*], en-el-mundo, es por medio de la comprensión. Hay, por lo demás, una esfera pre-mundana siempre ya hermenéutica: el “en” tiene que «ser vivido comprensivamente, por ejemplo, en la situación vital en la que pasamos de un mundo de vivencias a otro mundo genuino»⁶⁰. Este modo de vivir en lo pre-mundano del “todavía-no”, ya medianamente articulado en el curso de 1923: *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, será determinado finalmente desde el horizonte trascendental de la “temporeidad” [*Temporalität*] en *Ser y Tiempo*, por cuanto éste constituía la condición de posibilidad del sentido del ser en el mundo, un mundo articulado en tanto modo de ser del *Dasein*.

Pero, entre tanto, lo importante para nosotros era presentar el proyecto juvenil de la “ciencia originaria de la vida” como un intento por hacer accesible ese ámbito todavía no viciado por la actitud teórica, que todo lo que toca lo convierte en una instancia objetiva. La lucha furibunda contra la objetividad lo representa lo que queremos llamar el “hábitat de *Dasein*”, esto es, procesos habitacionales no objetivantes, vertebrados por un pre-sentido existencial, familiar, de vida. El “hábitat del *Dasein*”, al menos definido formalmente, no busca explicitar cómo uno debe vivir, si tiene, o no, que respetar el mundo natural, los animales o las plantas. Por el momento, todo hábitat ha de apuntar al descubrimiento de que, por un lado, hay un comportamiento humano no guiado por lo teórico, representado en el comportamiento práctico [*Besorgen*],

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 115: «Noch nicht in ein genuines Leben Herausgebrochene».

⁶⁰ *Ibíd.*, «das verstehend erlebt werden kann, z. B. in der Erlebnissituation des Gleitens von einer Erlebniselt in eine genuin andere, oder in Momenten besonders intensiven Lebens».

que rige el mundo entorno o circunmundo [*Umwelt*]; y, por otro lado, todavía más importante, el “hábitat del *Dasein*” determina, gracias a un análisis del ser-en(el-mundo), la estructura misma del ser del *Dasein*: ser un ente que, constantemente, está en relación y es definido a través de él. El *Dasein* no es solo un ente temporal, cuyo *telos* consiste en enfrentar su propia muerte (mortalidad), sino que es un ser-relacional. El *hábitat del Dasein* no olvida esta máxima, por lo que toda acción habitacional, en el mundo o con los semejantes, ha de estar marcada por este principio relacional cuyo último sentido es preservar el ámbito ontológico del *todavía-no*.

¿Seremos capaces de existir conforme a la máxima: ser el todavía-no?

Referencias bibliográficas

- ADRIAN, Jesús (1999), «Del sujeto epistemológico al horizonte translógico de la vida humana. Un estudio crítico del problema de la fundamentación de la lógica en los primeros escritos de Heidegger (1912-1916)», *Dianoia*, XLV, n. 45, 98-106.
- ___ (2012), *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Herder, Barcelona.
- ARISTOTELES (2011), *Metafísica. Libro V*, trad. Tomás Calvo, Gredos, Madrid.
- CAPUTO, John (1974), «Phenomenology, Mysticism, and the *Grammatica Speculativa*: A Study Of Heidegger's *Habilitationschrift*», *Journal of the British Society for Phenomenology* 5/2, 101-117.
- CROWELL, Steven (1992), «Lask, Heidegger and the Homelessness of Logic», *Journal of the British Society for Phenomenology*, 23/3, 222-239.
- FEHER, István (1992), «Lask, Lukács, Heidegger: The Problem of the Irrationality and Theory of Categories», in Ch. MACANN (ed.) *Martin Heidegger. Critical Assessments II*, Routledge, New York, pp. 373-405.
- GARRIDO-PERIÑÁN, Juan José (2015), «*Lichtung*: el claro del ser. Un estudio a raíz de las meditaciones de Holzwege», *Ágora: Papeles de Filosofía*, vol. 34, pp. 161-177
- HEIDEGGER, Martin (1967), *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen.
- ___ (1976), «Brief über den Humanismus», in *Wegmarken, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 9*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., pp. 313-364.
- ___ (1978), «Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus», in *Frühe Schriften, I. Abteilung, Band 1*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., pp. 189-411.
- ___ (1983), «Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Eisamkeit», in *Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 29/30*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- ___ (1985), «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung», in *Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 61*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- ___ (1987), «Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie», in *Zur Bestimmung der Philosophie, II. Abteilung, Band 56/57*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.

- (1988), «Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)», in *Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 63*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- (1991), «Kant und das Problem der Metaphysik», in *Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 3*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- (1999), «Der Idee der Philosophie und das Weltanschauungsprobleme», *Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 56/57*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- (2000), *Briefwechsel 1920-1963*, Klett-Cotta, Stuttgart.
- (2001), «Phänomenologie des Religiösen Lebens», in *Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 56/57*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- (2005), «Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik», in *Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 62*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M.
- HUSSERL, Edmund (1959), «Erste Philosophie, Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion», in *Gesammelte Werke, Bd. VIII*, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- (1966), «Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein», in *Gesammelte Werke, Bd. X*, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- (1974), «Formale und transzendente Logik», in *Gesammelte Werke, Bd. XVII*, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- (1975), «Logische Untersuchungen, Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik», in *Gesammelte Werke, Bd. 18*, Martinus Nijhoff, Den Haag, p. 136.
- (1977), «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie», in *Gesammelte Werke, Bd. XIX/I*, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- (1984), «Logische Untersuchungen, Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis», *Gesammelte Werke, Bd. 19*, Martinus Nijhoff, Den Haag.
- IMDAHL, George (1997), *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik (1919 bis 1923)*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- KISIEL Theodore (1996), «Why Students of Heidegger Will Have to Read Emil Lask», *Man and World* 28, 197-240.
- MCGRATH, S. J. (2002), «The Forgetting of Haecceitas. Heidegger's 1915-1916 Habilitationsschrift», in A. WIERCINSKI (ed.), *Between the Human and the Divine, Philosophical and Theological Hermeneutics*, The Hermeneutic Press, Toronto, pp. 355-377.
- LASK, Emil (1923), «Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre», in *Gesammelte Schriften, Vol. II.*, E. Herrigel, Tübingen.
- ORTEGA Y GASSET, José (1966), «Meditaciones del Quijote», in *Obras Completas*, vol. 1., Revista de Occidente, Madrid.
- RICKERT, Heinrich (1929), *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, J. C. B. Mohr, Tübingen.
- SOKOLOWSKI, Robert (1970), *The formation of Husserl's concept of constitution*, Martinus Nijhoff, Den Haag, pp. 65-71.
- SOLDATI, Gianfranco (1993), «Rezension von: Dieter Münch, Intention und Zeichen», *Philosophische Rundschau*, 41, 273.
- STEINMANN, Michael (2004), «Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus», in A. DENKER (ed.), *Heidegger-Jahrbuch 1: Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, Verlag Karl Albert, Freiburg, pp. 285-290.

- STRÖKER, Elisabeth (1978), «Husserls Evidenzprinzip. Sinn und Grenzen einer methodischen Norm der Phänomenologie als Wissenschaft», *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 32, 1, 3-30.
- STRUBE, Claudius (1993), *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 25-34.
- TUGENDHAT, Ernst (1970), *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Walter de Gruyter, Berlin, pp. 11-136.

FERNANDO FURTADO*

MODAL PARADOX

Modal Paradox

Abstract

In this paper we are going to deal with a paradox related to metaphysical possibilities – possibilities ruled out by modal metaphysical principles. For our purposes here, the relevant modal principle that we are concerned about is linked to essentiality of the material composition of an artefact. It will be presented here some of the many different formulations for the modal paradox available in literature. There are so many different version of the paradox. Actually, each philosopher who has written about the subject matter usually offer his own version of the paradox. As soon as the paradox's version have been presented, it will be advanced some solutions to the modal paradox available in the literature. Beginning with some more general solutions which go against either essentialist theses or modal discourse itself. And then, presenting some of the more important solutions properly to the modal paradox.

Keywords: modal paradox; vagueness; modal logic; essentialism; possibility.

Resumo

Neste artigo apresento algumas versões do chamado paradoxo modal e algumas soluções disponíveis na literatura. Há inúmeras versões do paradoxo modal disponíveis.

* LanCog Group, University of Lisbon and CAPES Foundation, Ministry of Education of Brazil, Brasília. DF 70040-020, Brazil. Email: fernandofurtado@campus.ul.pt.

Aqui vamos analisar mais de perto adaptação de quatro delas: a versão apresentada por Nathan Salmon, a versão de Roderick Chisholm, além de duas versões apresentadas por Sarah Leslie. O paradoxo modal surge de duas intuições modais acerca da essência de artefactos materiais: i) uma modificação parcial na composição material de um artefacto material é possível e, ii) uma modificação total não é possível. Essas intuições modais são a base para todas as versões que serão apresentadas aqui, a excluir apenas a versão de Chisholm. A versão de Leslie é apresentada com o intuito de mostrar que talvez o fenômeno semântico da vagueza não desempenhe papel fundamental para o surgimento de paradoxos modais. Após apresentação das versões do paradoxo, apresento algumas das soluções mais importantes disponíveis na literatura.

Palavras-chave: paradoxo modal; vagueza; lógica modal; essencialismo; possibilidade.

Introduction

Perhaps you have once asked yourself how things might have been if they had been different. You have probably already found yourself thinking about how things might have been if you had been a billionaire (you would not be reading this paper) or if you had got back home earlier last night (probably something bad could not have happened). We frequently have such thoughts. We think about ourselves in different situations where something that is actually impossible could be possible. All these kinds of thoughts are related to modalities. We can think a little bit more carefully about the subject using an example: the way things actually are, it is impossible to travel from Lisbon to Rio in less than two hours, but if things had been different (if we had more advanced aviation technology, for instance), then perhaps I would be able to take that trip. The kind of modalities involved in all these cases may help us to clarify what we mean when we are talking about possibilities, although it has not been taken seriously by metaphysicists who are interested in a more fundamental and general kind of possibility; the alethic possibility which is usually linked to either logical possibility or metaphysical possibility.

One can ask if oneself could have had different parents or not. If the earth could have been bigger than it actually is. If the water could not have been H₂O. For essentialists, there are two ways to have (exemplify, instantiate, etc.) properties and have parts (be composed of): the essential and the accidental. An anti-essentialist may deny this distinction. However, even if one does not subscribe to any kind of essentialism, it is not obvious that he will be in a better position with respect to some version of the paradox (see Chisholm (1967)).

Quine (1976)¹ in a brief consideration of the paradox said that «you can change anything to anything by easy stages through some connecting series of possible worlds»².

In this paper we are going to deal with a paradox related to metaphysical possibilities – possibilities ruled out by modal metaphysical principles. For our purposes here, the relevant modal principle that we are concerned about is linked to essentiality of the material composition of an artefact. The paradoxes often play a central role in philosophy. Many philosophers have spent a lot of time trying to sort out paradoxes since the beginning of the history of philosophy. Modal paradoxes, specifically, are a family of paradoxes which are related to metaphysical modality and metaphysical modality is the area of metaphysics concerned with the ways things could have been in addition to the way they actually are.

The Paradox's Versions

In this section, I am going to present some of the many different formulations for the modal paradox available in literature. Although the main aim of this section is not critically discuss the possible solutions to the paradox, I will try to provide to the reader the necessary background to be able to follow the solutions that have been advanced in the literature. There are so many different version of the paradox. Actually, each philosopher who has written about the subject matter usually offer his (her) own version of the paradox and some of them are really small difference in style with no philosophical substance, however some others may be more substantive and even eventually more plausible. In this case, I think, may be relevant for us to have a look at the paradox's versions before to criticise or even try give a solution to them. For pragmatic reasons other than historical one, the first version to the paradox that I am going to present has been advanced by Nathan Salmon in several different places³. The

¹ QUINE, W. V., «Worlds Away», *The Journal of Philosophy* (1976), 859-863.

² Quine said this in the context of a comparison between cross-time identification and cross-world identification considering that feature of cross-world identification as devastating for both modal identification and, as a consequence, modal discourse itself.

³ SALMON, Nathan, «Modal Paradox: Parts and Counterparts, Points and Counterpoints», *Midwest Studies in Philosophy: Studies in Essentialism* (1986), 75-120; idem, «The Logic of What Might Have Been» *Philosophical Review* (1989), 3-34; idem, *Reference and Essence*, Prometheus Books, Amherst 1981; idem, «How Not to Derive Essentialism from the Theory of Reference», *The Journal of Philosophy* (1979), 703-725.

second one has been presented by Rodrick Chisholm⁴. And, the third and last, the Sarah Leslie's version⁵ which is really similar to the Hugh Chandler's⁶ (1976).

Something about the essentialist framework

Some of the versions of the paradox that we are going to analyse here are explicitly related to essentialism regarding material composition of an artefact. More generally, they are associated with an essentialist thesis about the origin of an artefact (a table, for instance) which is commonly endorsed by many essentialist philosophers since its famous vindication by Kripke:

[C]ould *this table* have been made from a completely *different* block of wood? [...] [W]e can imagine making a table out of another block of wood, identical in appearance with this one, [...] it seems to me that this is *not* to imagine *this* table as made of [different] wood, but rather it is to imagine another table, *resembling* this one in all external details, made of another block of wood⁷.

Many philosophers who accept this essentialist claim frequently acknowledge the pertinence of the paradox, even though it is not clear whether Kripke by himself is convinced or not of its relevance. Anyway, my main aim here is to explore the conceptual framework connected to modal paradox and modality itself.

Modal paradox arises from the following two essentialist intuitions:

[E₁] The original matter of an artefact is essential to it.

[T] A slight change in the original matter of an artefact is tolerable.

Modal paradox that shows up from E and T has been taken seriously by philosophers such as Salmon (1979) (1981) (1986), Chandler (1976), Forbes (1984) (1986), Chisholm (1967) (1973) and others. Essentialist intuitions E₁ and T are supposed to be equivalent to the following two principles may be clearer:

⁴ CHISHOLM, Roderick, «Identity Through Possible Worlds: Some Questions», *Noûs* (1967), 1-8; idem, «Parts as Essential to Their Wholes», *The Review of Metaphysics* (1973), 581-603.

⁵ LESLIE, Sarah, «Essence, Plenitude and Paradox», *Philosophical Perspectives: Metaphysics* (2011), 277-296.

⁶ CHANDLER, Hugh, «Plantinga and the Contingently Possible», *Analysis* (1976), 106-109.

⁷ KRIPKE, Saul, *Naming and Necessity*. Blackwell, Oxford 1980, p. 114.

[E₂] A complete (sufficiently great) change in the original matter of an artefact is not possible.

[M_T] A slight change in the original matter of an artefact is possible.

E₁ and E₂ seem to be equivalent. E₁ says that for any object *O* made of *m* and any possible world *w*, *O* exists in *w* if and only if *O* is made of *m* in *w*. Even though it may suggest that all matter is essential, it is not entailed by E₁ (in a weak reading). E₂ says something quite similar; there is no possible world where *O* was made of *n*, matter completely different of *m*. Adopting the weaker reading to E₁, it seems to be equivalent to E₂. So, you can feel free to choose which seems textually more plausible. M_T (modal tolerance) just says that it is possible for *O* to be made of a slightly different matter. So, there is a possible world where *O* was made of a slightly different matter. Although T (tolerance) does not make any explicit mention to modality, it may (in this context) be understood as saying that it is possible for *O* to be made of slightly different matter; exactly the same what is meant by M_T. Thus, this pair of principles will be interchangeably used throughout this paper, since *prima facie* they do not differ substantially in meaning. In the following, E is going to be used to refer to both E₁ and E₂ and T analogously is going to be a label to T and M_T.⁸

Salmon's case

There are several different formulations for the paradox raised from those modal principles. In the following, I will try to explain some of them as clearly and intuitively as I can. As it was mentioned above, the first version of the paradox has been advanced by Nathan Salmon in many different places to hold many different theses. However, in what follows, I will reproduce the paradox inspired mainly by what can be found in Salmon (1989).

Suppose we are talking about a table, we can call it 'Woody', made of a specific hunk of matter *m*. Woody is part of the furniture of the actual world. Now we can ask ourselves: could Woody have been made of a different matter *n*? For an essentialist, it depends. As we have seen in the previous section, essentialist consider the original matter essential to the artefact made of it, but they accept a slight change in that matter (this is exactly what E and T claim). So, for them the answer depends if *n* has sufficient overlap with the original matter *m*. If so, it is possible for Woody to be made of matter *n*. If there is no suffi-

⁸ If the difference between T and M_T become to be relevant, the reader will be made aware of it.

cient overlap with m , then it is not possible for Woody to be made of n . One may contend that ‘sufficient overlap’ is a vague phrase which means that ‘ x has sufficient overlap with y ’ is a relational vague predicate. And it is arguable that vagueness plays a fundamental role here and the modal paradox is just an instance of the more familiar Sorites’ paradox. If I am right, that is not the case and I will pursue that argument later. For now, we need not settle it here and we can consider the modal paradox just as a vagueness paradox with no risk of misunderstanding.

Once we have accepted that Woody could have been made of a slightly different matter with sufficient overlap with respect to the matter from which it was actually made, we should say (appealing to Kripke-style semantics) that there is a possible world w_1 , different from the actual world w_0 , where Woody was made of n – matter with sufficient overlap with m . Or, equivalently, it is possible to Woody be made of n . Moreover, we can ask ourselves if Woody made of matter n could be made of a different matter. And the answer here must be the same as the one previously given: Yes, since the new matter has sufficient overlap with n . So, there is a possible world w_2 where Woody was made of o – a matter with sufficient overlap with n – and w_2 is possible with respect to w_1 . Or, equivalently, it is possibly possible to Woody to be made of o . By applying exactly the same method we will arrive at a possible world w_n where the table was made of a matter with sufficient overlap with respect to matter used to make the table in w_{n-1} , but it is completely different from the matter from which Woody was actually made. Although w_n is a possible world with respect to w_{n-1} – there was sufficient overlap between the matter by which the table was made in w_n with respect to w_{n-1} and the same happened in all the steps of reasoning –, w_n is not possible with respect to the actual world⁹. Just because there is no sufficient overlap between the matter Woody was made from (m) and the matter the table from w_n was made from. In other words, there is a different table rather than Woody in w_n . We can call it ‘Middy’. Middy is not a possible way for Woody to be, although there are some intermediate possible ways for Woody to be with respect to which Middy is a possible way for them to be. From the way things actually are it is impossible for Woody to be Middy. Nevertheless, if things had been different (if Woody had been made of a different matter with sufficient overlap with which Middy was made), then Woody might have been Middy.

⁹ For any pair of possible worlds immediately next each other w_{n-1} and w_n in the chain, the matter of the table from the last one has sufficient overlap with the matter from the former.

Chisholm's paradox

One of the first formulations of the paradox was given by Chisholm (1967) and in his formulation the paradox is not conceived in essentialist terms. In the way Chisholm presented the paradox, no essentialist principle is needed and it leads us to bizarre conclusions: first, possibly Adam and Noah are the same person. Second, possibly anyone is identical to anyone else. This is precisely the Quine's claim «you can change anything to anything by easy stages through some connecting series of possible worlds»¹⁰. Obviously, both of these conclusions are intolerable. Chisholm's version of the paradox may be presented as follows: let us think about two possible worlds w_0 , the actual world, and w_1 , an alternative possible world. Adam actually died when he was 930 years old. Could he have lived for 931 years in w_1 ? Or equivalently, Adam lived for 930 years in w_0 , could he have lived for 931 years in w_1 ? If we have no essentialist principle to rule out of the question and the properties both to live 930 in w_0 and to live 931 in w_1 are not incompatible properties, then we should say that Adam holds both of them. Now we can make a slightly change in the case considering Noah in addition to Adam. Noah lived for 950 years in w_0 and we can suppose that he lived for 949 years in w_1 . Once again, these properties are not incompatible between each other, so all of the steps of our reasoning are allowed. We can move now to a possible world w_2 where Adam lived for 932 and Noah lived for 948. Applying the same reasoning repeatedly we will arrive at a possible world where Adam lived for 950 years and Noah lived for 930 years. We can keep making little alterations in Adam and Noah, for example, change one letter of their names in each possible world ('Ndam' and 'Aoah') to reach a possible world where their names were changed. We can continue changing their properties to arrive at a far away possible world w_n where Noah has exactly the same properties that Adam has in w_0 and vice-versa. But $Noah_{w_n}$ can be traced back to $Adam_{w_0}$ and $Adam_{w_n}$ can be traced back to $Noah_{w_0}$. The questions now are: 1) Is $Noah_{w_n}$ identical to $Adam_{w_0}$ and $Adam_{w_n}$ identical to $Noah_{w_0}$? 2) Is w_0 identical to w_n ? These questions are really puzzling and they will remain unanswered for now, but more important for us here is to argue that to deny the essentialist thesis will not prevent us from a version of the modal paradox for very long. It is also worth noting that w_0 and w_n are qualitatively indiscernible. Despite having distinctly modal histories, they have exactly the same properties and nothing else can be used to distinguish

¹⁰ QUINE, W. V., «Worlds Away» *The Journal of Philosophy* (1976), 859-863.

them. If we put them in front of God's eyes, then He would not be able to see any difference that justifies their simultaneous existence and He would think about himself as one who has done meaningless work.

Sorites' modal paradox and Leslie's version

As it was briefly mentioned above, one may argue that the modal paradox is not a special paradox, instead it is in fact an instance of the more familiar Sorites' paradox or vagueness paradox. If that is the case, then the paradox arises from some vague term invoked. In the first version of the paradox we have regarded in this paper, it is quite clear that there is a vague phrase and one may argue the vague phrase plays a fundamental role to paradox emergence. The vague phrase in the first version of the paradox is 'sufficient overlap'. If we take any portion of matter m , we cannot know which exactly is the part of matter with sufficient overlap to it, just because we do not know how much the matter can be changed keeping sufficiency overlapping. It will always be possible to make a new slight change in the matter and we will not be able to know whether there is sufficient overlap or not. If this is correct, then 'sufficient overlap' is a vague phrase similar to the words 'bald' or 'tall'. If we say about some x that he is tall, then we have to say the same about y , one centimetre shorter than x , that he is tall. Of course, we have to say about z , one centimetre shorter than y , that he is also tall. This kind of reasoning will lead us to say about someone 1,2 meter tall that he is tall, but, of course, this is not true. One who intend to avoid to modal paradox can argue that the modal paradox arises exactly the same way from the vague phrase 'sufficient overlap'. Therefore, the modal paradox is just an instance of Sorites' paradoxes and any good solution for them is simultaneously a good solution to the modal paradox. So, we should not give it special attention, instead we should merely take it as an ordinary case of vagueness.

We might partially agree with the argument just presented accepting that the phrase 'sufficient overlap' is vague. And disagree with the conclusion the modal paradox is just an ordinary instance of vagueness paradox and it does not deserve any special attention. In the following I will give you a very similar version of the paradox which will not appeal to any vague phrase. In fact, it is very easy to show that modal paradox is not a mere case of Sorites' paradox. All we need to do is to state a version of the paradox with no vague phrases and, if we are successful, then we will have showed that modal paradox has special features despite its resemblances to regular Sorites' paradoxes.

One simple variation of the modal paradox has been presented by Leslie. She thinks (and I agree) that her version of the paradox makes clear that vagueness phenomena does not play a special role to the modal paradox emergence. Leslie's formulating just presents the paradox with a stipulated essence, something as substituting 'sufficient overlap' for '98% overlap' in our original version of modal paradox.

One might suspect that this paradox is driven by vagueness – that it is somehow no more than a sorites paradox in disguise, rather than being a sui generis paradox about essence. However, this is not so, as is made clear by another version of the paradox [...] whose essence is stipulated in a precise way.¹¹

In the non-vague version of the paradox we have to run an adaptation in the modal principle that we have considered to catch the idea present in the phrase '98% overlap'. Thus, we should keep E and change T for T_{F1} what may be read as 'fixed tolerance' and it is defined as follows:

[E] The original matter of an artefact is essential to it.

[T_{F1}] A change no bigger than 2% in the original matter of an artefact is tolerable.

Following T_F Woody might be made of a different matter overlapping at least 98% the matter from which it was actually made. So, we should say that there is a possible world w_1 , different from the actual world w_0 , where Woody was made of n – matter bigger than 98% overlapping with m . Woody made of matter n could be made of a different matter? Yes, since the new matter retains at least 98% of n . So, there is a possible world w_2 where Woody was made of o – a matter with sufficient overlap with n – and w_2 is possible with respect to w_1 . Once again, the paradox arises by applying exactly the same method repeatedly. It will lead us to a possible world w_n where the table was made of a matter with 98% overlapping the matter used to make the table in w_{n-1} , but it is completely different from the matter that Woody was actually made. Although w_n is a possible world with respect to w_{n-1} – there was 98% overlapping between the matter from which the table was made in w_n with respect to w_{n-1} –, w_n is not possible with respect to the actual world. Just because the matter from what Woody was actually made from (m) and the matter which the table of w_n was

¹¹ LESLIE, Sarah, «Essence, Plenitude and Paradox», *Philosophical Perspectives: Metaphysics* (2011), 277-296, p. 282.

made from overlaps m in a smaller portion of the what is required. Therefore, if there is some, it is a different table rather than Woody in w_n .

A simplified version of the non-vague paradox may help us to understand what is going on here and perhaps it makes clear that vagueness is not the source of the modal paradox currently discussed. For formulation of this new version of the non-vague paradox we must make a small variation in our second modal principle T_{F1} to get T_{F2} that is explicitly defined in the following way:

[T_{F2}] A change smaller than $1/3$ in the original matter of an artefact is tolerable.

Let us take in consideration a hypothetical chair and stipulate that it has (for simplifying) just three equally relevant parts: the back, the seat and the legs. Now we can regard that a chair in w_0 is made of the three specific parts: $back_1$, $seat_1$ and $legs_1$. By applying T_{F2} , a change in the chair of w_0 is allowed, if it is not bigger than $1/3$. So, $back_1$, $seat_1$ and $legs_2$ is a possible way for the chair of w_0 be. In other words, there is a world w_1 possible to w_0 where the chair was made of the parts $back_1$, $seat_1$ and $legs_2$. One more time applying T_{F2} , the chair of w_1 may be made of the parts $back_1$, $seat_2$ and $legs_2$. This possible way for the chair be overlaps the chair of w_1 in $2/3$ (which is exactly what is required by T_{F2}), which means that there exist a possible world w_2 , possible relatively to w_1 , where the chair was made of $back_1$, $seat_2$ and $legs_2$. Finally, the chair of w_2 could have been made of the three parts $back_2$, $seat_2$ and $legs_2$ (once again, applying T_{F2}). So, there is a possible world w_3 where the chair was made of $back_2$, $seat_2$ and $legs_2$. In spite of being a possible world relatively to w_2 , given that the chair of w_3 overlaps the parts of the chair of w_2 in $2/3$ (completely obeying the requirement of T_{F2}), w_3 itself is not a possible world relatively to w_0 , given that the modification advanced over the chair of w_3 is total; which is not acceptable by T_{F2} . So, the chair made of $back_2$, $seat_2$ and $legs_2$ is an impossible way for the chair of w_0 to be, the chair of w_3 does not preserve any part of the original chair from w_0 . Actually, even the chair of w_2 is not a possible way for the chair of w_0 to be, given that it does not preserve the minimum required by T_{F2} (the overlap between the chair of w_2 and the chair of w_0 is just $1/3$ what is smaller than the portion required by T_{F2} .)

I hope that the last two versions of the paradox that have been just presented are capable to invite the reader to think carefully about the centrality of the notion of vagueness to the emergence of the modal paradox as it has been discussed in this paper. And (who knows) maybe the reader will arrive at the same conclusion that I got some time ago: even though I accept that some

kinds of theories available in the literature to deal with vagueness may give us insightful ideas to deal with modal paradox as well, the vagueness itself does not play a central role in the modal paradox emergence.

Technical features of the paradox

Although the main aim of this paper is to explore philosophical issues regarding the modal paradox, a more detailed and technical approach may be asked. This section is supposed to fill the gap and gives us the tools required to provide some solutions to the paradox. By “technical approach” I mean a formal derivation of an explicit paradox from the modal principals following explicit steps allowed by modal logical. Just by doing this, it will make clear how strong the (alethic) modal logic must be to paradox emergence.

There are infinitely many different ways to derive an explicit paradox from the modal principles E and T, in the following we will be faced with one of them. The demonstration of the paradox that I am going to present is composed of two phases that drive us from the set up (basically, the modal principles just mentioned) to a contradiction through almost uncontroversial steps. The first one, the tolerance phase, syntactically reflects the semantic idea of the relevant object slowly changing its material composition through a line of possible world in such a way that is allowed by T. The second one, the S4 phase, is the phase where the object of the far away world is showed to be possible by S4 modal principle, which says that if something is possibly possibly possible, then it is possibly possible and also that if something is possibly possible, then it is possible and so on. That is exactly the English expression of the syntactic notion performed in modal logic by the converse of the characteristic axiom schema of S4 $\lceil \Diamond\Diamond\Phi \rightarrow \Diamond\Phi \rceil$ ¹². Which states that for any formula (including, obviously, formulas with prior modal operators) that is possibly possible is possible.¹³

¹² Alternatively (and more often, actually), S4 is presented with its necessity axiom, namely, $\lceil \Box\Phi \rightarrow \Box\Box\Phi \rceil$ which states if any formula is necessary, then it is necessarily necessary. In S4 necessity presentation, the converse axiom follows as a theorem from the system and the other way around happens as well. In a few words, S4 necessity axiomatization and S4 possibility axiomatization are equivalent modal logical systems, which means that their sets of theorems are just one and the same set. Furthermore, a version of the paradox may be derived from necessity axiomatization with or without its converse. For those more interested in logical proofs, the process of finding these proofs might be a funny time killer.

¹³ It is worth noting that for any proof constructed in the weaker S4 modal logic system, there will be a S5 proof available as well, once all S4 theorems are S5 theorems. In other words, the set of S4 theorems are a subset of S5 theorems.

In the following derivation “M” is a predicate meaning “composed of” and is to be read as “M_ _” “_ is composed of _”. The constant *a* is used to refer a specific object (a table, for instance) and *m*, similarly, is used as a name for a specific hunk of matter. Thus, “Mam” should be read as “*a* is composed of *m*”. Underwriting is used to get available an infinitely great stock of letter to refer to specifics hunk of matter and overwriting is indicating iteration of modal operators. And, finally, the logical connectors are the usual ones of modal logic.

- | | | |
|--|---|-----------------|
| 1) Mam ₀
2) ¬ ◊ Mam _n An instance of [E]
3) □ (Mam ₀ → ◊Mam ₁) An instance of [T] ¹⁴ | } | Setup |
| 4) □ □ (◊Mam ₁ → ◊◊Mam ₂)
5) □ ³ (◊ ² Mam ₂ → ◊ ³ Mam ₃)
6) □ ⁴ (◊ ³ Mam ₃ → ◊ ⁴ Mam ₄)
n) □ ⁿ (◊ ⁿ⁻¹ Mam _{n-1} → ◊ ⁿ Mam _n) | } | Tolerance phase |
| n+S4 ₁) ◊ ⁿ Mam _n → ◊ ⁿ⁻¹ Mam _n
n+S4 ₂) ◊ ⁿ⁻¹ Mam _n → ◊ ⁿ⁻² Mam _n
n+S4 ₃) ◊ ⁿ⁻² Mam _n → ◊ ⁿ⁻³ Mam _n
n+S4 _n) ◊ Mam _n | } | S4 phase |
| n+S4 _{n+1}) ◊ Mam _n ∧ ¬◊ Mam _n | } | Contradiction |

As it has been said above, this derivation of the paradox is constructed in just two phase to lead us from the set up (which is basically a formal version of the T and E) to the the contradiction that says both is possible and impossible to a specific object *a* to be made of a hunk of matter *m_n* (matter of the step *n*). Although the step 3 is not properly an instance of T itself, it is an instance (in the object language) of a formal metalinguistic version of T which has the following form $\square^n (\diamond^{n-1} M\alpha\mu^{\eta-1} \rightarrow \diamond^n M\alpha\mu_\eta)$ and we may call it “meta-

¹⁴ Although it is not properly an instance of [T] itself, it is an instance (in the object language) of a formal metalinguistic version of [T] which has the following form $\square^n (\diamond^{n-1} M\alpha\mu^{\eta-1} \rightarrow \diamond^n M\alpha\mu_\eta)$ and we call it “metalinguistic modal principle” or just (MMP) (the Greece letters are intentionally used here for both generalize the principle as much as possible and distinguish it from its instances in the object language). From the semantic point of view, it basically says that for any possible world in a chain and for any object (artefact) inhabiting them and any material composition of that objects, if we take in consideration a specific object made of a specific hunk of matter, then a small change in that matter is possible to that object. Which means that in next possible world of the chain that object is made of a slightly different new hunk of matter.

linguistic modal principle” (MMP). (Greece letters are intentionally used here for both generalize the principle as much as possible and distinguish it from its instances in the object language).¹⁵ In the first phase, tolerance phase, is just applied MMP n times to reach in the step n the formula $\Box^n (\Diamond^{n-1} \text{Mam}_{n-1} \rightarrow \Diamond^n \text{Mam}_n)$. In other words, in the tolerance phase the relevant object has its material composition slowly changed to reach a matter from which it could not have been made from, i.e., it is an impossible way to the relevant object to be. The next phase, S4 phase, is aimed to show that the impossible way reached in the step n is not actually impossible, though. And it follows quite straightforwardly from application of S4 modal logic because although it is really impossible to the object a to be made of m_n , it is possibly possible to a to be made of m_n . Thus, if it is possibly possible to a to be made of m_n , then, applying the converse of S4 modal logic n times, it is possible to a to be made of m_n . Which is exactly what is not allowed by modal principle E, as it is said by its instance in the step 2 of the derivation. Therefore, we reach in the step $n+S4_{n+1}$ an explicit contradiction, so the paradox is demonstrated.

Solutions

In this section I am going to advance some solutions to the modal paradox available in the literature. I am going to begin with some more general solutions which go against either essentialist theses or modal discourse itself. And then, I am going to present some of the more important solutions properly to the modal paradox.

Rejection to essentialism

One may argue that E and T (or any version of them) will lead us to paradox and we have to reject one or even both of them to avoid the paradox. Such a strategy is not impossible to be carried out, but it is not as easy as it seems to be at first sight. We can formulate two different answers for those who intend to carry on with that kind of strategy. The former is arguing that if you reject E

¹⁵ From the semantic point of view, it basically says that for any possible world in a chain and for any object (artefact) inhabiting them and any material composition of that objects, if we take in consideration a specific object made of a specific hunk of matter, then a small change in that matter is possible to that object. Which means that in next possible world of the chain that object is made of a slightly different new hunk of matter.

(or a version of it), then you are in fact rejecting the essentialist thesis that the material composition of an artefact is essential to it. From my point of view, that is the same as rejecting the conclusion of an argument before the beginning of the discussion and cannot help to solve the paradox. Of course, if we stick to a philosophical thesis which leads us to a paradox and the paradox is impossible to be solved, then it is more rational to give up on the thesis and keep the consistency of both our theory and our set of beliefs. Nevertheless, that is completely different to just rejecting the essentialist thesis before anything else. Moreover, that kind of strategy will work out just in the case where the rejection of the essentialist thesis completely avoids the paradox and it is not obvious that this is the case here. From that direction arises the second answer.

Quine's global rejection of modal discourse

There remains one different strategy to (dis)solve the paradox: Quine's solution: global rejection of modal discourse. Quine did not give much attention to the paradox, but by taking what he says in a short paper (1976) about the subject, the case just considered by us motivated him (in addition to more general philosophical positions) to stick what we can call 'global rejection of modal discourse'. The global rejection of modal discourse is an extreme way to deal with the paradox. Basically, a quinean (and Quine by himself) does not need to give an answer to the paradox just because for him the modal discourse are globally mistaken. Our discourse about necessities, contingencies, possibilities, essences and anything else which is related to modality cannot be reconciled with our better explanation of the reality; the natural sciences. If our modal discourse cannot to be harmonized with the discourse of natural science, then we must give up on it. Of course, we can still be talking about essences and modalities in art, novels, our day-to-day dialogues and so on. But, we should banish all mentions of that kind of discourse of our explanation of the reality at the cost of introducing unintelligible terms in our explanation, which was supposed to be as clear and precise as possible. This way of dealing with the paradox is not obviously inconsistent or false, but it has a high price to pay. One that holds it will have to cut out a big part of our typical philosophical and ordinary discourse about modalities.

Salmon's solution

Salmon's solution is quite simple. Actually, it is just based on the rejection of the modal principle of the axiom schema of S4 modal system which holds that what is possibly possible is possible. Or its necessity counterpart axiom, what is necessary is necessarily necessary. In the Kripke's style semantics terms, Salmon's solution is based on the idea that the accessibility relation between possible world is not transitive, which means that in his framework $_{w_0}R_{w_1}$ and $_{w_1}R_{w_2}$ will not entail $_{w_0}R_{w_2}$. From Salmon's point of view, the fact that a sentence 'possibly possible φ ' is true with respect to the actual world does not entail that the sentence 'possible φ ' is also true with respect to the actual world. In other words, the fact that there are some possible worlds accessible relatively to some possible worlds accessible from the actual world where φ is true does not entail that those worlds where φ is true are themselves accessible relatively to the actual world. How can the restriction on modal logic systems settle the paradox? The reader may have already got the point here. The solution follows really straightforwardly from the restriction on the accessibility relation between possible worlds or, equivalently, from the rejection of modal principle asserted by axiom schema of S4. Looking at the demonstration given above, Salmon's solution just blocks all the phase S4 of the proof. Once S4 phase is not allowed no contradiction arises. Despite being quite simple, Salmon's solution rejects transitivity on accessibility relation between possible worlds which means that neither S4 nor S5 modal logic system are adequate modelling our reasoning about possibility and necessity. Maybe B, an alternative system to S4, or even T, a system weaker than B and S4, should be taken as adequate. One may think it is a too high price to pay.

Counterpart theoretical strategy

There remains at least one more strategy available: counterpart theoretical strategy. It has two completely different implementations in the work of Graeme Forbes and David Lewis. Unfortunately, all details and differences between their theories cannot be discussed here, but the essential shared idea might provide one more way out to the modal paradox for those who the previous solutions are not satisfactory.

The main idea of the counterpart theoretical framework is that identity through possible worlds is substituted for a weaker notion of counterpart through

possible worlds. While identity is a transitive relation between an object and itself in different possible worlds, counterpart is intentionally an intransitive relation between an object and its counterpart in different possible worlds. So, there is no identity in the counterpart theory, which means that one object does not hold identity with any other object in different possible worlds, instead it holds just the weaker relation of counterpart. Once counterpart relation is not transitive, it is easy to see how someone who stick with it can solve the paradox.

If relation between objects through possible worlds is not transitive and a table made of a slightly different matter from that it was actually made is possible, then, one counterpart theorist might argue, the table has a counterpart in a different possible world w_1 made exactly of that matter. And the table of w_1 has a counterpart in w_2 made of a slightly different from what it was made in w_1 , and so on. However, there is nothing that allows us to suppose that the possible world w_2 is possible relatively to the actual possible world. Since the concept of counterpart is a substitute to identity and it is intentionally intransitive, modal paradox that shows up in normal modal logic does not seem to be a problem in the counterpart theoretical modal logic based on the weaker notion of counterpart.

Different implantations of counterpart theory will give us different way to deal with the paradox. One of them may block the S4 phase by not allowing the transitivity. Another one, may reject the tolerance phase arguing that once identity is not present, the idea of an object possibly made of a different matter is not properly understood. This very same idea can be used to avoid even the modal principle T which is present in the step 3 of the demonstration. In a more accurate modal principle bounded by counterpart theory T should not be permitted, once it says that one object is made of a different matter in a different possible world. One more accurate version of T in the counterpart theory should say that a counterpart of it is made of a different matter in a different possible world.

One may argue that counterpart theory cannot adequately capture our intuitive notion of possibility, once in counterpart theory we are not saying that is possible for that table to be made of a different matter, but there is a different table, a counterpart of that, made of a different matter. And, finally, one may not be prepared to pay to price to move from normal modal logic with identity to a completely different modal logic based on the concept of counterpart.

As it has been mentioned, this paper aimed to explore the conceptual field related to modal paradox and modality itself providing for the reader an effective background for further works in the subject matter. I hope this target has been achieved.

Bibliographic references

- CHANDLER, Hugh (1976), «Plantinga and the Contingently Possible», *Analysis*, 106-109.
- CHISHOLM, Roderick (1967), «Identity Through Possible Worlds: Some Questions», *Noûs*, 01-08.
- ___ (1973), «Parts as Essential to Their Wholes», *The Review of Metaphysics*, 581-603.
- FORBES, Graeme (1984), «Two Solutions to Chisholm's Paradox», *Philosophical Studies*, 171-187.
- ___ (1986), *The Metaphysics of Modality*, Oxford University Press, Oxford.
- KRIPKE, Saul (1980), *Naming and Necessity*, Blackwell, Oxford.
- LESLIE, Sarah (2011), «Essence, Plenitude and Paradox», *Philosophical Perspectives: Metaphysics*, 277-296.
- QUINE, W. V. (1976), «Worlds Away», *The Journal of Philosophy*, 859-863.
- SALMON, Nathan (1986), «Modal Paradox: Parts and Counterparts, Points and Counterpoints», *Midwest Studies in Philosophy: Studies in Essentialism*, 75-120.
- ___ (1989), «The Logic of What Might Have Been», *Philosophical Review*, 3-34.
- ___ (1981), *Reference and Essence*, Prometheus Books, Amherst.
- ___ (1979), «How Not to Derive Essentialism from the Theory of Reference», *The Journal of Philosophy*, 703-725.

LAURA HERRERO OLIVERA*

AUTONOMÍA MORAL, DE LA PROPUESTA KANTIANA A LA AUTONOMÍA EN LA BIOÉTICA

Moral autonomy, from its Proposal in Kant's Texts to Autonomy in Bioethics **Abstract**

I would like to propose a reflection about the autonomy concept. The text is ordered in three parts: 1) Autonomy in Kant's texts: some texts in which autonomy plays a central role are analyzed and other texts are mentioned because this concept does not appear. Secondly we will review autonomy in the *Groundwork of the Metaphysics of morals*. 2) Taking into account Onora O'Neill studies we will analyze contemporary proposals about autonomy and their differences with autonomy in Kant. 3) In Bioethics autonomy plays a very important role. This autonomy should be taken into account first, when establishing general principles, secondly when this principles need to be applied in action. In this second sense it is autonomy a problematic concept because it is conditioned to subjective requirements.

Keywords: Autonomy; Bioethics.

Author: Immanuel Kant; Onora O'Neill.

Resumen

Se presenta una reflexión en torno al concepto de autonomía. La exposición se encuentra dividida en tres partes: 1) Autonomía en los textos kantianos: se analizarán en

* Profesora asociada de la Universidad Complutense de Madrid, lauraher@ucm.es.

primer lugar los textos en que aparece y en los que no aparece este término en el propio *corpus kantiano*, y así se destacará el lugar central de la autonomía en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. 2) De la mano de Onora O'Neill, se repasarán los sentidos del concepto de autonomía en el discurso contemporáneo y se destacarán las diferencias en el uso de este término. 3) En la aplicación de la reflexión bioética el concepto de autonomía cobra una gran relevancia. La autonomía aparece en dos momentos; primero, para la formulación de unos principios generales de acción, pero es en el segundo momento donde la autonomía se muestra más problemática, en el modo en que esos principios puedan aplicarse a cada caso concreto.

Palabras clave: Autonomía; Bioética.

Autor: Immanuel Kant; Onora O'Neill.

El concepto de autonomía y su estudio en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) no deja resueltas todas las cuestiones referidas a la aplicación del principio de la autonomía en las acciones concretas, ni tampoco cierra el espectro de todas las interpretaciones posibles, especialmente a la luz de nuevas exigencias éticas. De hecho, Kant mismo al inicio de la obra nos pone en guardia ante la necesidad de tal pericia en la aplicación, pues las leyes *a priori* «exigen además una capacidad de juzgar aguzada por la experiencia, en parte para distinguir en qué casos tienen su aplicación, y en parte para procurarles acceso a la voluntad del hombre y energía para la ejecución»¹.

La reflexión que propongo se inspira en el trabajo de la profesora Onora O'Neill. O'Neill trabaja en la interpretación de los textos kantianos y la actualización de los mismos, tanto por lo que se refiere a las relaciones que establece con otros autores como a la aplicación de los conceptos a problemas actuales como la bioética. En un artículo publicado en 2008² afirmaba que la ilustración no es una cuestión acerca del crecimiento y extensión del conocimiento, como se ha solido interpretar, sino de la emergencia de la autonomía. Voy a proponer en tres puntos principales una revisión de qué lleve consigo este concepto de autonomía desde su introducción en la filosofía kantiana hasta su uso actual, para plantear si no estaremos usando la misma palabra para designar dos o más realidades diversas. La profesora O'Neill lo tiene claro, el uso actual

¹ KANT, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (GMS), trad. José Mardomingo, Ariel, Barcelona 1999; GMS IV, 389; 30.

² O'NEILL, Onora, «Historical trends and human futures», *Studies in History and Philosophy of Science A*, 39, n. 4 (2008), 529-34. Este artículo aparece también en la obra O'NEILL, Onora, *Constructing Authorities. Reason, Politics and Interpretation in Kant's philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

del término autonomía es, pese a lo que afirman muchos autores que lo citan sin cesar, un asunto bien diferente al formulado en los textos de Kant.

1. La autonomía en los textos kantianos

¿Por qué tenemos que reflexionar en torno a la presencia de la autonomía en la propia obra kantiana? Allen Wood expresa la problemática como sigue:

It is easy to regard Kant's conception of autonomy as either incoherent or fraudulent. To make my own will the author of my obligations seems to leave both their content and their bindingness at my discretion, which contradicts the idea that I am obligated by them. If we reply to this objection by emphasizing the rationality of these laws as what binds me, then we seem to be transferring the source of obligation from my will to the canons of rationality³.

Es fácil considerar la concepción kantiana de la autonomía, bien como incoherente, bien como fraudulenta. Hacer de mi propia voluntad la autora de mis obligaciones parece que deja tanto a su contenido como a sus ataduras a discreción del sujeto, lo cual contradice la idea de que se pueda pensar como obligación. Si contestamos a esta objeción enfatizando la racionalidad de las leyes como aquello que nos liga a ellas, parecería que estuviésemos transfiriendo la fuente de la obligación de la voluntad a los cánones de la racionalidad.

Es decir, si destacamos al sujeto, si dejamos a ese sujeto como autor de las leyes, caeríamos en el individualismo, y tendríamos que explicar por qué las leyes de un sujeto tendrían que valer de forma universal sin caer en la heteronomía; si acentuamos la racionalidad, parece que queda poco espacio para la atribución de una legislación propia como la llave de la moralidad, pues la racionalidad en principio ha de justificar si acaso tiene alguna relación con el *Selbst*.

Vamos a recordar cómo aparece el término autonomía en la obra kantiana. Preguntarnos cómo aparece significa partir de una constatación que L. W. Beck ha señalado como representativa. El término "autonomía" no se encuentra en los textos de la *Doctrina trascendental del método* de la primera Crítica y resulta curioso que un concepto que va a jugar un papel tan relevante no haya sido ni siquiera nombrado en ese momento. Se podría intentar aventurar por qué no se incluye una revisión del término en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* tras la publicación de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*,

³ WOOD, ALLEN, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 156.

tal vez la respuesta más sencilla es que no se produjo un cambio en la concepción del mismo sino un desarrollo que habiendo sido expuesto en la *Fundamentación* no era coherente hacerlo aparecer también en la revisión del texto anterior. ¿Qué encontramos entonces en esas páginas finales de la primera *Crítica*? La *Doctrina trascendental del método* se abre con la *Disciplina de la razón pura*. La disciplina, en general, es «la fuerza con que se reprime y, finalmente, se elimina la constante inclinación de apartarse de ciertas reglas»⁴ y en el párrafo que sigue Kant muestra su extrañeza a que la propia razón necesite de una disciplina, ella que precisamente la impone al resto de las tendencias, al temperamento y dotes naturales, en unas líneas que recuerdan a la *Introducción* de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* cuando habla de la falta de valor absoluto de esos dotes que han de ser adaptados a los fines propios de la razón⁵.

Lo más significativo de esta disciplina es que su aportación es negativa, su único propósito es evitar el error. Ya en estos textos de la primera *Crítica* aparece como una legislación propia y un autoexamen que parte de la naturaleza de la razón⁶, si bien el texto recalca más su aspecto negativo.

En la segunda parte de la *Disciplina de la razón pura* y bajo el título la *Disciplina de la razón pura con respecto a su uso polémico* aparece la ordenación de la razón a fines propios que le son prescritos por naturaleza; dice Kant, «todo cuanto la naturaleza dispone es bueno para algún fin»⁷. Por lo que incluso las disputas de la razón consigo misma parecen ser una *artimaña* de la naturaleza para aspirar a un interés más elevado, el hecho de que necesitemos recurrir a una disciplina introduce un aporte positivo que hemos de investigar. Las disputas de la razón y con ellas las antinomias, nos muestran cómo es esa misma razón la que ha de saber aprovechar la dialéctica que se genera, hay que someterla a una crítica y con ello puede demostrar que se sujeta a sí misma y se mantiene dentro de sus límites de una forma perfecta⁸. La antitética es calificada como aparente y se resume diciendo que descansa en un malentendido en espe-

⁴ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid 2000; KrV A 710/B738.

⁵ Cfr., KANT, Immanuel, GMS IV, 393: «El entendimiento, el ingenio, la capacidad de juzgar, y como quiera que se llamen por lo demás los “talentos” del espíritu, o el buen ánimo, la decisión, la perseverancia en las intenciones, como propiedades del “temperamento”, son, sin duda, en diversos respectos, buenos y deseables, pero también pueden llegar a ser en extremo malos y nocivos, si la voluntad que ha de hacer uso de estos dones naturales, y cuya peculiar constitución se llama por eso “carácter”, no es buena».

⁶ Cfr. KANT, Immanuel, KrV, A 712/B740.

⁷ KANT, Immanuel, KrV A 743/B 771.

⁸ KANT, Immanuel, KrV A 747/B 775.

cial referencia a la tercera antinomia acerca de la libertad, por ello dice Kant «el litigio favorece a la razón debido a que el objeto es considerado desde dos perspectivas, al tiempo que corrige su juicio limitándolo»⁹ y «a la razón le hace mucha falta esta lucha. Ojalá se hubiese desarrollado antes y con ilimitada y pública autorización. Tanto más pronto hubiese surgido la crítica, ante la cual tienen que desaparecer por sí mismas todas esas disputas»¹⁰.

En el *Canon de la razón pura* es donde de una forma más clara aparece la posibilidad de que sea en el ámbito del uso práctico de la razón donde podamos encontrar la solución a tales disputas, en tanto que no siendo posible el saber acerca de los objetos que tanto interesan a la razón y que le hacen desviarse del camino seguro de la ciencia, con el uso práctico de la razón al menos la creencia firme sea creadora de realidades. A su vez es en este *Canon de la razón pura* donde puede tal vez parecer más extraño que no se presente la autonomía como un momento clave del discurso. Incluso en las palabras que abren este *Canon* parece que la disciplina limitadora que la razón ha de imponer sobre sí misma es más una desventaja que un recurso positivo de la propia razón, «es humillante para la razón que no consiga nada en su uso puro»¹¹, aunque añade «el hecho de que ella misma deba ejercer esa disciplina eleva su ánimo y le da confianza en sí misma»¹², así la mayor utilidad de toda la filosofía de la razón pura es sólo negativa y está dedicada a evitar errores de la razón.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* la autonomía aparece en su máxima expresión dentro del sistema kantiano. Vamos a dirigirnos a algunos momentos relevantes de esta obra y a prestar atención a dos conceptos, causalidad y consciencia (*Bewusstsein*). Respecto al primero de estos conceptos es relevante no olvidar mientras leemos la *Fundamentación*, que no se opone a la libertad sino que existe una causalidad por libertad que determina a la voluntad y que se opone a la causalidad por necesidad natural. La causalidad es introducida porque necesitamos la presencia de leyes, y si se da la libertad se da desde luego sometida a ciertas leyes, en el sistema kantiano este principio es un supuesto primordial del conocimiento, algo que no esté sometido a leyes no puede tener acceso a nuestro conocimiento. La vinculación de libertad de la voluntad con una legalidad de la misma es una constante en el sistema kantiano. ¿Por qué se da esta vinculación? Para responder a esta cuestión podemos referirnos a tres momentos claves de la *Fundamentación*:

⁹ KANT, Immanuel, KrV A 745/B 773.

¹⁰ KANT, Immanuel, KrV A747/B 775.

¹¹ KANT, I Immanuel, KrV, A 795/ B 823.

¹² *Ibid.*

1. «Toda cosa en la naturaleza actúa según leyes»¹³. Como acabo de decir es un principio fundamental en la filosofía kantiana y un vínculo primordial entre el uso teórico y práctico de la razón, y esto no sólo por la presencia de la autonomía, sino porque también la heteronomía es ley como su propio nombre indica, aunque una ley de otro. Por la misma razón, la espontaneidad de la razón en su uso teórico no será una espontaneidad ejercida sobre el vacío, sin leyes, sino una invitación a buscar las leyes que ordenan los fenómenos. Nada podríamos conocer que no estuviera sometido a leyes, y nada podríamos hacer que no se dedujera de un principio de la acción. Es uno de los principios supremos de la razón kantiana, todo está sometido a ley, todo lo que percibimos cae bajo las categorías, y la causalidad es una de ellas. Esta búsqueda de la legalidad culmina en la *Crítica del Juicio*, que con la introducción del juicio reflexionante, busca la legalidad también de todo aquello que parece caer fuera de toda ley de la naturaleza.

2. En el *Prefacio* de la *Fundamentación*, de una forma contundente y casi en ese momento injustificada se afirma: «Todo el mundo tiene que confesar que una ley, si es que ha de valer moralmente, esto es como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo necesidad absoluta»¹⁴. Desde luego es sorprendente que Kant afirme tal cosa acerca de *todo el mundo*, a quien desde luego parecía tener en muy alta estima ya como público plenamente ilustrado, a pesar de que un año antes al concluir *¿Qué es Ilustración?*, afirmase que todavía no nos encontrábamos en una época ilustrada sino de ilustración. De este momento no me interesa tanto resaltar la vinculación entre la ley y la necesidad absoluta, algo que podríamos suponer ya presente en la anterior cita (toda cosa en la naturaleza actúa según leyes), sino que la ley se vincule con la moralidad de forma evidente y que además la definición de la ley moral sea la de fundamento de una obligación.

3. Desde estas afirmaciones anteriores se llega en la *Tercera sección* de la *Fundamentación* a una relación tal que: «Si por lo tanto se presupone la libertad de la voluntad, la moralidad, junto con su principio, se sigue de la libertad por mero análisis de su concepto»¹⁵. Lo primero que hemos de tener en cuenta es que esta proposición se plantea de forma condicional: sólo si aceptamos que la voluntad es libre, entonces la moralidad junto con su principio no podrán darse por separado de la primera. La clave de la suposición, que la voluntad sea

¹³ KANT, Immanuel, GMS IV; 412.

¹⁴ KANT, Immanuel, GMS IV; 389.

¹⁵ KANT, Immanuel, GMS IV; 447.

libre, nos la dará el momento de la consciencia que paso a tratar a continuación. Aceptando que esa libertad se da, como se tiene que dar siguiendo una ley y no puede ser la ley de la naturaleza, no puede ser más que la ley de la moralidad, la que vale como fundamento de una obligación.

¿Por qué habríamos de aceptar que la libertad se da? ¿Qué nos aporta el ser conscientes de ella? Kant lo establece de forma clara:

Es imposible pensar una razón que con su propia consciencia (*Bewusstsein*), recibiese de otro lugar una dirección en lo que respecta a sus juicios, pues entonces el sujeto adscribiría la determinación de la capacidad de juzgar no a su razón, sino a un impulso¹⁶.

Esta no es más que la solución a la tercera antinomia, nos tenemos que considerar como pertenecientes al mundo del entendimiento, en tanto que seres racionales, tenemos que pensarnos bajo la idea de la libertad; a la vez que como seres sensibles pertenezcamos a la legislación según la necesidad natural.

Si hemos empezado diciendo que la filosofía kantiana es una filosofía de la legalidad, todo está supeditado al dictado de leyes y fuera de ello nada podemos preguntar, respecto al presupuesto de la libertad por parte del sujeto tampoco podemos ofrecer mayor justificación y Kant reconoce explícitamente en ello el límite de su filosofía «cómo la razón pura pueda ser práctica: para explicar esto toda la razón humana es enteramente impotente»¹⁷.

2. El principio de autonomía en la filosofía actual

En el artículo *Autonomía y razón pública en Kant, Habermas y Rawls*¹⁸ Onora O'Neill hace un repaso preciso a las variaciones en el uso del término autonomía en diversos autores, la tesis fuerte es que la autonomía no es en Kant independencia individual, ni exclusivamente la capacidad de decidir de un único sujeto. La autonomía está más vinculada a la razón y a su posibilidad de ser compartida, es decir de ser universal. Así la libertad no es tanto una propiedad del individuo particular cuanto del uso de la razón en él presente, que al dar una ley a la voluntad se convierte en autonomía. Un uso que está vincu-

¹⁶ KANT, Immanuel, GMS IV; 448.

¹⁷ KANT, Immanuel, GMS IV; 461.

¹⁸ O'NEILL, O., «Autonomía y razón pública en Kant, Habermas y Rawls», in *Constructing authorities. Reason, Politics and Interpretation in Kant's Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.

lado con lo que se presenta en *¿Qué es Ilustración?*, como el uso público de la razón frente al uso privado de la misma, que en términos de la *Fundamentación* sería la oposición entre los principios de la autonomía frente a la heteronomía de la voluntad.

El uso privado de la razón estaría vinculado con la heteronomía en tanto que se razona sobre la base de una autoridad asumida pero no justificada; mientras que el uso público de la razón se atiene a los principios de la autonomía, pues al no asumir una autoridad sin justificación podría ser seguido por una audiencia sin restricciones. El uso público de la razón no se consigue por una participación cualquiera en el discurso, como podrían sugerir algunos textos de Habermas, o por haber nacido y parecer abocados a morir en cierta comunidad política democráticamente establecida como propone Rawls. El uso público de la razón, el que puede ser seguido por cualquiera y por lo tanto tener un alcance universal, se consigue respetando unas normas de inteligibilidad universal. Lo importante del discurso no es llegar a un acuerdo a cualquier precio, como critica Onora O'Neill que parecen sugerir algunos textos de Habermas, sino el ofrecer las razones adecuadas para ellos, lo importante del diálogo son las razones que se ofrecen para y durante el propio diálogo.

Onora O'Neill propone dos criterios para garantizar el uso público autónomo de la razón, en primer lugar que los principios tengan forma de ley y así puedan ser seguidos por otros. Pero esto no es suficiente, pues los principios de la heteronomía también pueden ser racionales, tener la forma de leyes. Lo relevante es que su alcance sea universal que es lo que expresa el imperativo categórico. En múltiples ocasiones Kant utiliza la expresión “poder querer” que la máxima se convierta en ley universal, ese “poder querer” no se refiere sólo a una ausencia de contradicción en el principio, sino a una adecuación de su contenido con un fin propio, no olvidemos que ya hemos leído cómo Kant recalca que todo cuanto la naturaleza dispone es bueno para algún fin. Esto lo podemos rastrear en alguno de los famosos ejemplos que ilustran la *Fundamentación*. Por ejemplo, aquel que en cuanto a la relación que establecemos con los demás afirma que la naturaleza humana puede subsistir, es decir, no entrar en contradicción consigo misma sin atender a la precariedad de los demás, pero «es imposible querer que un principio semejante valga en todas partes como ley de la naturaleza»¹⁹. Incluso existe el deber referido a sí mismo de esforzarse en la ampliación de las disposiciones naturales propias pues

¹⁹ KANT, Immanuel, GMS IV; 423.

una naturaleza puede subsistir (...) aunque el ser humano dejase oxidarse su talento y se dedicase a emplear su vida meramente en la ociosidad, el recreo y la reproducción, en una palabra, en el goce; sólo que le es imposible querer que ésta se convierta en una ley universal de la naturaleza (...) pues como ser racional quiere necesariamente que se desarrollen en él todas las facultades²⁰.

Onora O'Neill propone una lectura crítica del término propuesto por Kant *Selbstgesetzgebung*. Afirma que no se puede estar refiriendo a un *Selbst* que legisle milagrosamente para todos los demás. Precisamente ese *Selbst* no se refiere en última instancia a lo que podría interesar al agente mismo, a su interés particular. El término *Selbstgesetzgebung* no se usa para sugerir que haya un sujeto que legisle sino para indicar que la ley o principio que la razón da para todos no puede ser condicional o dependiente de rasgos presentes en algunos pero no en todos. Por lo que se habla de una ley por sí, no de la ley de un cierto individuo particular²¹.

Según Onora O'Neill la mera elección particular no es propiamente autonomía sino que en muchas ocasiones puede ser equivalente a un uso sin ley de la razón, pues agentes que eligen espontáneamente no necesitan reclamar un principio o ley para tal acto. La heteronomía no falla a la hora de prescribir leyes, pues como hemos dicho toda acción y todo conocimiento se rige por una serie de leyes de la causalidad. La cuestión está en determinar cómo se determina esa causalidad y esa es la diferencia, la voluntad heterónoma se sustenta en asunciones arbitrarias y extrañas, lo que Kant llama condicionales, dependientes de un sujeto por su propia elección, en ese campo en el que la falta de legislación nos acerca al abismo del caos. La autora concluye:

Así la autonomía no es una cuestión meramente de elegir principios de acción que tengan la forma de ley, sino de elegir principios de acción que tengan la forma de ley y además que puedan ser principios para todos, y por lo tanto rechazar aquellos principios heterónomos que tengan la forma de ley pero no puedan ser principios para todos. Es una cuestión de elegir principios que combinen la forma y el alcance universal²².

²⁰ Cfr. *Ibid.* Precisamente en el cultivo de estos talentos se basa gran parte de lo expuesto en *¿Qué es Ilustración?*, pues el ser humano podría subsistir bajo el yugo de los tutores a los que recurrir el pueblo no ilustrado pero «constituiría esto un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial radica precisamente en este progreso».

²¹ O'NEILL, op. cit., p. 149.

²² *Ibid.*, p. 131.

3. La autonomía en la bioética

La noción kantiana se refiere a la autonomía como universalización de normas, como hemos desarrollado hasta aquí. Por el contrario en el discurso de la bioética la noción utilizada se refiere en muchos casos a la autonomía como particularización, por lo que más que de autonomía podríamos hablar de dignidad. En las aplicaciones concretas de la reflexión llevada a cabo en el ámbito de la bioética, los problemas se refieren y se resuelven apelando a la autonomía de sujetos concretos, en tanto que se les reconoce un acceso a su subjetividad y una capacidad racional individual de toma de decisiones. En realidad podríamos encontrar dos momentos claves en la reflexión bioética, por un lado la formulación de principios y reglas que tienden a ser universales, por otro la reflexión concreta que se lleva a cabo en la aplicación de estos principios en los casos particulares. En este último caso, el reconocimiento de la autonomía del sujeto no es una apelación a la necesidad de universalizar sus principios, sino al contrario, tiende a ser más bien un reconocimiento de su independencia en el proceso de decisión como individuo. De hecho, cuando no es el individuo afectado el que tiene la potestad de la toma de decisión, esta se ha de tomar, no apelando a qué decidiría un sujeto universal, sino a qué decidiría el sujeto concreto; siempre partiendo de las normas concretas que hayan de ser aplicadas.

Es decir, que la investigación que hemos repasado en torno a la autonomía en la obra de Kant es la búsqueda y establecimiento de principios que puedan, como reza el imperativo categórico, servir como leyes de aplicación universal. A esas leyes hay que procurarles acceso a la voluntad del hombre, para asegurar su aplicación a casos particulares. Al comienzo de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant considera que necesitamos procurar a los principios acceso a la voluntad y una capacidad de juzgar aguzada por la experiencia para distinguir en qué casos tiene su aplicación. Estos son precisamente los aspectos que parecen centrar el interés del discurso en torno al principio de autonomía en la bioética

El profesor Diego Gracia lo explica de la siguiente forma²³. La autonomía puede ser considerada bien una facultad o condición de la realidad humana, bien la posibilidad de elección de un sujeto determinado en un acto simple. La reflexión bioética trata en sus dos vertientes de ambos aspectos. En un primer momento trata de establecer los principios generales que habrían de guiar cualquier investigación biomédica que ha de garantizar el respeto a cualquier per-

²³ Cfr. GRACIA, Diego, *Fundamentos de Bioética*, Triacastela, Madrid 2008, cap. 2.

sona que participe en una investigación o se someta a un tratamiento. Pero a la inversa, en muchos casos, y en la práctica los más acuciantes y dónde la reflexión se muestra más compleja, es en el examen de los casos que no parecen caer bajo una legislación única de una forma segura. Parece que nos encontramos aquí ante las dos formas de los juicios: si lo universal es dado, el Juicio, que subsume en él lo particular es determinante. Pero si sólo es dado lo particular, sobre el cual él debe encontrar lo universal, entonces el juicio es solamente reflexionante. En este último caso especialmente, en la determinación de la acción correcta para los casos particulares, es donde el concepto de autonomía de la bioética incide especialmente. En los casos clínicos se ha encontrado un recurso para garantizar el respeto por este principio a través de la fórmula del consentimiento informado, que se ha implantado tanto en la atención clínica como en la investigación con cualquier dato relacionado con nuestra salud. Pero este recurso muestra igualmente sus límites, pues su aplicación requiere la independencia absoluta de toda constricción externa, la comprensión de la información recibida y la capacidad de tomar una decisión al respecto. La evaluación de estos tres puntos para determinar la autonomía de la decisión del sujeto es sumamente compleja y la solución que no se ha encontrado va de la mano de considerar el consentimiento informado como la puesta en ejecución de un proceso que no se puede dar por concluido, es decir la posibilidad de reconocer el cambio de opinión y la revocación del consentimiento.

Las dificultades en la reflexión se encuentran, no en la determinación de los principios de no maleficencia y justicia que son los deberes perfectos de mínimos a que se debe atener el trato con el sujeto, el juicio reflexionante se pone en marcha especialmente cuando trata de aplicar los principios de autonomía y beneficencia en torno a los cuales tiene que reflexionar.

Referencias bibliográficas

- KANT, Immanuel (1999), *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (GMS), trad. José Mardomingo, Ariel, Barcelona.
- ____ (2000), *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid.
- O'NEILL, Onora (2015), *Constructing Authorities. Reason, Politics and Interpretation in Kant's Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- WOOD, Allen (1999), *Kant's Ethical Thought*, Cambridge University Press.

GERALDO ALVES TEIXEIRA JÚNIOR*

O FEDERALISMO AMERICANO: UM MODELO PARA A EUROPA?

The American Federalism: a Model for Europe?

Abstract

The political system created by the Constitution of the United States has been a reference to federal experiences since the 19th century. Although it was conceived to frame the internal structure of a national State, it is often recalled by contemporary debates dealing with issues of regional integration, among which we find the discussions surrounding the European Union. To answer the question enunciated in the title, and considering it from the standpoint of federalist theories, this work intends to present the political and philosophical meaning of American Federalism. I seek to expose that the federal model presented by the 1787 Constitution was not easily accepted when it was proposed, because contrary to the idealized view with which it is generally covered, it presents several antidemocratic elements. By summoning certain aspects of United States constitutional history I indicate the conflicting

* Doutor em Filosofia pela UNICAMP (Campinas – Brasil) e pós-doutorando na Faculdade de Filosofia da UFG (Goiânia – Brasil). O presente artigo resulta de trabalhos de pesquisas realizados em diferentes momentos. A primeira foi desenvolvida ao longo do doutorado e parcialmente publicada no livro *A Política antiterrorismo dos Estados Unidos: de onde e para onde?* (Luminária/Multifoco, Rio de Janeiro 2015). A segunda, realizada no âmbito do programa de pós-doutorado PNPd/CAPES e em vias de conclusão, está centrada no tema do federalismo e da teoria política de Althusius e Rousseau.

principles and eventually point their effects over American federal system. Finally, I examine how far this model could help to solve the union's stability issues that the EU has recently faced.

Keywords: federalism; democracy; Constitution; United States; European Union.

Resumo

O sistema político produzido pela Constituição dos Estados Unidos tornou-se referência para as experiências federalistas a partir do século XIX. Embora aquele modelo tenha sido concebido para organizar a estrutura política interna de um Estado nacional, ele é frequentemente retomado nas reflexões contemporâneas sobre projetos de integração regional, dentre os quais o da União Europeia. Partindo do tema do federalismo, e a fim de responder a pergunta do título, o artigo se propõe a apresentar o significado político-filosófico do federalismo americano. Para isso, busco evidenciar que o modelo federal que a Constituição de 1787 apresenta não foi aceito com facilidade ao ser proposto, pois ao contrário da visão idealizada geralmente associada a ela, o documento possui diversos elementos antidemocráticos. Recuperando aspectos da história constitucional dos EUA realço os princípios em conflito naquele contexto e exemplifico seus efeitos sobre o sistema do federal americano. Por fim, desenvolvo uma reflexão sobre a desejabilidade da alternativa americana para a construção de um federalismo europeu, e apresento um questionamento sobre a utilidade desse modelo diante do problema da estabilidade da união, enfrentada recentemente pela União Europeia.

Palavras-chave: federalism; democracia; Constituição; Estados Unidos; União Europeia.

Introdução

O desenvolvimento histórico e teórico do federalismo é tema muito interessante e, apesar de ser objeto de crescente interesse desde meados do século XX, a questão é ainda relativamente pouco estudada. Podemos localizar a forma federativa de organização em todos os momentos da história política ocidental, desde as *amphictionas* gregas¹, passando pelo Império Germânico medieval e seus resquícios modernos², e, do século XIX em diante, nos diversos Estados federais e nas iniciativas de associações políticas regionais e globais. Como se sabe, os projetos filosóficos de paz entre os povos demonstraram desde o início

¹ Cf. PHILLIPSON, Coleman, *The International Law And Custom Of Ancient Greece And Rome*, Vol. II, Macmillan, Londres 1911, cap. 16.

² Cf. GIERKE, O., «The idea of Federalism », in J. D. LEWIS, *The Genossenschaft-Theory of Otto Von Gierke: A Study in Political Thought*, University of Winsconsin, Winsconsin 1935.

uma inspiração federalista³, e eles são precursores fundamentais para as organizações internacionais do século XX⁴.

Um dos principais autores lusófonos atuais a tratar do tema da federação, Viriato Soromenho-Marques apresenta um apontamento importante acerca do desenvolvimento histórico da idéia de federação. Segundo ele, «A fundação dos EUA introduziu na história universal um federalismo de tipo novo, consagrado na Constituição federal de 1787, que ainda hoje constitui um marco referencial para todos os processos de federalismo actualmente em marcha»⁵. O autor enumera as principais características do federalismo antes e depois da experiência americana, mas, para o objetivo deste artigo importa, sobretudo, o trecho final da citação, isto é, a afirmação de que o modelo americano se tornou «um marco referencial para todos os processos de federalismo actualmente em marcha». Não se questiona aqui essa afirmação pois verifica-se que, em primeiro lugar, o modelo federativo americano inspirou boa parte dos Estados federais da atualidade, e, além disso, que em muitas discussões teóricas existentes ele ainda é retomado guia de debate. Diante disso, convém notar que, como boa parte das reflexões atuais sobre o federalismo está relacionada aos debates sobre as organizações regionais, a federação americana é também uma referência para a construção e manutenção da principal dessas organizações, a União Europeia (UE).

A comparação entre a federação americana e o projeto europeu aparece de modo significativo não apenas nos meios acadêmicos⁶, mas também em comentários políticos de revistas de grande circulação⁷. Tal aproximação parece inevitável, visto que os EUA surgiram, desde a segunda metade do século passado, como o grande ator internacional, tanto na esfera política quanto na esfera econômica. No mais, estudos comparados são importantes ferramentas avaliativas

³ BELISSA, M., «Les projets de paix perpétuelle: une "utopie" fédéraliste au siècle des Lumières», *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/35192>. Acessado em 17/07/2013.

⁴ SEITENFUS, R., «O Abade de Saint-Pierre: os fundamentos das instituições internacionais», in A. SAINT-PIERRE, *Projeto para tornar perpétua a paz na Europa*, Imprensa Oficial do Estado, Editora Universidade de Brasília, São Paulo 2003.

⁵ SOROMENHO-MARQUES, Viriato, «O Federalismo Dicionário de Filosofia Moral e Política do Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa», s/d., p. 2, Disponível em: <http://www.viriatosoromenho-marques.com/Imagens/PDFs/FEDERALISMO.pdf>

⁶ A obra mais completa a esse respeito é provavelmente a importante coletânea de textos em três volumes: M. CAPPELLETTI – M. SECCOMBE – J. WEILER (eds.), *Integration through law: Europe and the American federal experience*, Walter de Gruyter, Berlin 1986.

⁷ FISHER, M., «From the United States to a Federation of Europe: Why Unification Works», *The Atlantic*, 15/11/2011. Disponível em: <http://www.theatlantic.com/international/archive/2011/11/fromtheunitedstatestoafederationofeuropewhyunificationworks/248515/>

de leis, instituições e projetos políticos. Um grande problema pode surgir, no entanto, quando tal comparação deixa de ser um instrumento que atua criticamente na direção dos dois modelos considerados, para tornar-se uma instrução unidirecional que considera um dos lados como norma e o outro como objeto a ser ajustado. Quando isso ocorre, a comparação de distintas formas de organização política cria um modelo a ser seguido, e insistindo em apenas uma das partes da análise, tende-se a conferir muita importância às suas virtudes e a negligenciar seus vícios. É nesse sentido que adquire significado a interrogação apresentada no título deste artigo: deve o federalismo americano ser um modelo para a Europa?

Está em questão, portanto, o significado do federalismo americano. Com frequência, a Constituição que o origina é citada como modelo de documento político criado em defesa da democracia e da liberdade. Sob a ótica jurídica ela é bastante importante, por estabelecer uma série de mecanismos de controle do exercício do poder, e que visam garantir o império da lei. Em geral as referências à Constituição partem dessa perspectiva, o que resulta em uma imagem idealizada do texto constitucional, e colabora para fazer dele um modelo para reformulação ou avaliação dos pactos políticos. Esse aparente consenso é colocado em questão quando considerado a partir da análise histórica, pois esta evidencia uma imagem bem menos virtuosa do processo constitucional⁸.

A fim de apontar uma resposta à pergunta que orienta a presente discussão, recupero a seguir aquela perspectiva que é frequentemente obliterada nas discussões. Isto é, nas seções abaixo problematizo os aspectos históricos que estavam em jogo nos primeiros momentos da política americana, buscando realçar os princípios que se enfrentavam, assim como o êxito que cada um deles obteve no documento fundamental daquele Estado.

O primeiro federalismo

A formação do federalismo americano deve ser entendida levando-se em conta dois elementos históricos fundadores dos Estados Unidos: a Revolução Americana e a Constituição. Devido ao passado colonial e às crescentes impo-

⁸ «The American Constitution is the oldest written national constitution in the world. Its durability and veneration over the years would seem to affirm Thomas Jefferson's estimate that the fundamental law of the American people 'is unquestionably the wisest ever yet presented to men.' At the time of its adoption, however, Americans were deeply divided over its merits» (G. W. CAREY – J. MCCLELLAN «Editor's Introduction», in G. W. CAREY – J. MCCLELLAN (eds.), *The Federalist*, Liberty Fund, Indianapolis 2001, pp. xvii-xviii).

sições da metrópole ao longo do século XVIII, surgiu entre a população uma grande desconfiança em relação à concentração do poder. Esse sentimento foi, no campo subjetivo, um importante propulsor da Guerra de Independência, mas, além disso, ele se fortaleceu cada vez mais a partir das improváveis vitórias⁹ que levaram aquele povo a triunfar sobre a maior potência da época, o que produziu certo otimismo quanto ao potencial político da liberdade.

A rejeição à concentração do poder impediu que um Estado único surgisse no território das ex-colônias logo após a independência. Naquele contexto, a formação de um grande Estado significaria, novamente, a perda da liberdade – entendida em sentido coletivo como independência, ou autodeterminação – de cada uma das comunidades políticas. Mesmo sem a unificação completa, o momento exigia algum tipo de união, e a resposta encontrada foi a mesma que inúmeros outros povos utilizaram para criar unidade entre partes que pretendem preservar sua autonomia, qual seja, a federação.

A primeira união formal dos 13 estados americanos aparece com os Artigos da Confederação. Esse documento foi a primeira Constituição e conferiu o nome de inspiração federalista à união¹⁰. Bem diferente da Constituição de 1787, os Artigos da Confederação definia, já de início, que «cada estado detém sua soberania, liberdade e independência», e que a Confederação possui apenas o poder que lhe tiver sido expressamente delegado¹¹. O pacto previa, dentre outros pontos, a livre circulação dos cidadãos dentro do território dos estados membros, o apoio mútuo para questões de defesa, a necessidade de informação e consentimento de todos os membros para o exercício da diplomacia, desde as negociações até as questões de guerra e paz. O texto apresenta importantes limites para o avanço continuado da unificação, pois a linguagem é minuciosamente trabalhada para garantir a autonomia das partes.

Entre os Artigos da Confederação e a Constituição que ainda hoje está em vigor, temos um intervalo de cerca de 10 anos. Nesse período o poder central só aparece em situações específicas, para, por exemplo, solucionar conflitos que surgem entre as unidades da federação, ou para tratar dos aspectos de defesa comum. O Congresso era a única instituição permanente, mas na prática tratava-se de uma reunião itinerante com a presença de número variável de delegados

⁹ MCCULLOUGH, David, 1776: *A história dos homens que lutaram pela independência dos Estados Unidos*, Trad. Roberto Franco Valente, Jorge Zahar, Rio de Janeiro 2006.

¹⁰ Isto é, Estados Unidos, ao invés, por exemplo, de república americana ou qualquer outro que denotasse centralização.

¹¹ *Articles of Confederation (1777)*, disponível em: <https://www.ourdocuments.gov/doc.php?doc=3&page=transcript>.

dos Estados. O próprio chefe de governo não era propriamente um governante, mas uma figura que por determinado tempo coordenava, ou seja, presidia as reuniões do congresso – de onde o nome “presidente”, que posteriormente ganhou um significado completamente distinto¹².

Dentro de cada Estado o Legislativo predominava, e em alguns deles não havia sequer um poder Executivo permanentemente constituído. Além disso, na maioria deles, a rotatividade dos membros do Legislativo era grande, a fim de facilitar a participação. Para além desse quadro geral comum, cada unidade federada possuía particularidades definidas em suas próprias constituições. E essas constituições locais tinham mais valor pra determinar a ordem social, do que os Artigos da Confederação¹³.

Dois problemas principais surgiram nesse contexto. O primeiro deles foi oportunamente apresentado como um excesso democrático. De fato, muitos conflitos entre cidadãos eram resolvidos «democraticamente», tanto no sentido de que eram solucionados pela decisão da maioria, quanto no sentido de que as decisões privilegiavam a classe popular. Ou seja, como os sistemas políticos locais promoveram a participação, e como o a parte popular é sempre mais considerável, os processos legislativos tendiam a representar a decisão do povo em favor do povo¹⁴. A supremacia popular ocorria não apenas no momento de fazer as leis, mas também no momento de aplicá-las¹⁵, pois em muitos casos o Legislativo escolhia o governador e nos estados que não previam um órgão judiciário superior, as sentenças finais eram dadas diretamente pelo Legislativo. Mesmo quando Judiciário atuava como poder separado, o Legislativo designava os juízes e ainda assim podia reverter as sentenças. Isto é, a noção de república empregada fazia prevalecer os princípios da soberania popular, da participação e da decisão da maioria sobre os princípios da separação de poderes e sobre a idéia constitucionalista de normas fundamentais. No nível local isso acabou gerando desvios nas relações jurídicas formais, o que resultava em

¹² KRAMNICK, I., «Apresentação», in J. MADISON – A. HAMILTON – J. JAY (eds.), *Os Artigos Federalistas*, Trad. de Maria Luíza X. de A. Borges, Nova Fronteira, Rio de Janeiro 1993.

¹³ KETCHAM, R., «Introduction», in R. KETCHAM (ed.), *The Anti-Federalist Papers and the Constitutional Convention Debates*, Signet Classic, New York 2003, pp. 2-3.

¹⁴ Note-se que o conceito de “democrático” aqui empregado aproxima-se do significado mais tradicional do “povo” como classe popular dos cidadãos, tal como aparece no léxico maquiaveliano quando se distingue os “grandes” e o “povo” como diferentes “humores” das repúblicas, e não como aparece em Hobbes ou Rousseau e na maior parte dos contratualistas, onde o povo constitui o conjunto dos cidadãos.

¹⁵ Cf. KRAMNICK, «Apresentação», art. cit., pp. 12-14. Cf. também KETCHAM «Introduction», art. cit., pp. 4-5.

uma redistribuição econômica à força, que contrariava a concepção liberal de direito de propriedade.

O segundo problema no federalismo pré-Constituição estava relacionado às relações entre os estados. As fronteiras ainda estavam sendo definidas, e isso gerava desentendimentos entre unidades federadas, alguns dos quais resultaram inclusive na apreensão de navios de um estado por outro. Devido à ausência de leis alfandegárias comuns, as diferentes formas de taxaço criavam conflito entre estados vizinhos e, além disso, o Congresso¹⁶ não conseguia resolver os problemas das quebras de contrato resultantes do comércio entre estados. Outro problema recorrente, que já existia desde a Guerra de Independência, mas que se agravou com o fim das hostilidades dizia respeito ao orçamento do governo central, pois alguns estados insistiam em não auxiliar na manutenção ou no pagamento das dívidas comuns. Ato do Congresso e as propostas de emendas aos Artigos que previam que parte das receitas recolhidas pelos estados fosse destinada ao governo central acabaram sendo rejeitadas ou simplesmente ignoradas¹⁷.

Em resumo, o sistema pré-Constituição possuía um forte apelo democrático, que estimulava a participação e garantia a autonomia local, mas, por outro lado, ameaçava as formalidades que são exigidas para criar, tanto na esfera local quanto na esfera federal, aquilo que chamamos de segurança jurídica, especialmente nos âmbitos tributário, financeiro e comercial.

O federalismo americano

O que hoje entendemos por federalismo americano não é o sistema mencionado acima, mas o que surge como reação a ele, e que ainda hoje está em vigor. Mais do que um meio de corrigir as falhas anteriores, o federalismo da Constituição de 1787 é resultado de um projeto político de setores mais aristocráticos que já eram politicamente relevantes desde a Guerra de Independência. Nomes importantes como James Madison, Alexander Hamilton e George Washington consideravam os Artigos da Confederação fraco e ineficiente. Esse

¹⁶ Mesmo após a entrada em vigor dos Artigos da Confederação o Congresso continuou referir-se a si mesmo como “*Continental Congress*”. Nos documentos oficiais, como no próprio Artigo, a referência é geralmente “*The United States in Congress assembled*”. A fim de diferenciar os períodos históricos, contudo, alguns historiadores preferem o nome de *Congress of the Confederation* para o período após a ratificação dos Artigos, em 1781.

¹⁷ Cf. KRAMNICK, «Apresentação», art. cit., pp. 11-12.

grupo, conhecido como “Nacionalistas” na década de 1780, propunha um governo central forte e um Congresso com maior poder nas relações entre as unidades federadas¹⁸.

Aproveitando o quadro das disputas comerciais, os nacionalistas conseguiram ganhar terreno, e a partir de uma reunião que debatia a regulação do comércio¹⁹, lograram convocar uma convenção para tratar de como «tornar a Constituição do Governo Federal adequada às exigências da União». Embora o intuito de seus grandes articuladores – Madison e Hamilton – fosse o de obter «uma completa reversão de 1776», o propósito declarado da reunião era o de apenas revisar os Artigos²⁰. Por isso, as delegações de cinco estados diferentes concordaram em lançar a convocatória, que, posteriormente, obteve o apoio do Congresso e, diferentemente das anteriores, contou com presença de quase todas as delegações²¹.

A mudança mais clara trazida pela Constituição de 1787 é a centralização. Até a vigência dos Artigos, a única instituição central era o Congresso, que não possuía um local fixo e tinha poderes muito limitados. A Constituição cria instituições nacionais que em muitos casos predominam sobre os poderes locais. O governo central recebe a autoridade para criar impostos e leis alfandegárias e também para convocar e suprir um exército²², algo que não lhe tinha sido assegurado mesmo no período da guerra contra a Inglaterra.

Outra mudança significativa foi a divisão de poderes. O governo central possuía agora um Legislativo, um Executivo e um Judiciário como órgãos separados, mas não totalmente independentes²³. O propósito era acabar com a soberania do Legislativo, mas vale ressaltar que em nenhum momento essa divisão de poderes foi pensada como igualitária. Desde o princípio propôs-se um predomínio do poder Executivo²⁴ e no texto constitucional isso resultou no

¹⁸ KETCHAM, «Introduction», art. cit., pp. 9-10.

¹⁹ Sobre o caminho até a Convenção Constitucional, cf. G. W. CAREY – J. MCCLELLAN (eds.), «Editor's Introduction», art. cit., pp. xxxi-xxxiv.

²⁰ KRAMNICK, «Apresentação», art. cit., pp. 21-22.

²¹ Ketcham também comenta que embora o plano de Madison tenha sido bem recebido no início dos debates, a maioria dos delegados presentes havia sido instruída para promover emendas aos Artigos da Confederação (KETCHAM, «Introduction», art. cit., p. 10). O Congresso da Filadélfia, local de nascimento da Constituição, possui uma história interessante com elementos do maquiavelismo sendo operados para criar um novo modelo político. Desde a convocatória, mas principalmente durante o encontro verifica-se como o segredo e a astúcia foram essenciais para a aprovação do texto constitucional.

²² *The Constitution of the United States (1787)*, art. I, sec. 8, disponível em: www.archives.gov.

²³ *The Constitution of the United States (1787)*, art. I, sec. 1, disponível em: www.archives.gov.

²⁴ MADISON, J., «Federalist n. 51», in G. W. CAREY – J. MCCLELLAN (eds.), *The Federalist*, Liberty Fund, Indianapolis 2001.

poder do Presidente para indicar os Juizes da Suprema Corte, vetar leis, perdoar crimes, assinar tratados, e exercer o comando total das forças armadas²⁵.

Esses aspectos relativos à centralização, à divisão de poderes e ao predomínio do Executivo ilustram bem os princípios que se confrontavam. Alguns estudiosos consideram que os nacionalistas se inspiravam em Montesquieu e os defensores dos Artigos aproximavam-se mais de Rousseau. De fato, os vínculos entre as duas correntes e esses autores são claros em determinados momentos, mas independente das referências teóricas, esses princípios são mais bem verificados nos argumentos e propostas²⁶. Os críticos da Constituição afirmavam que a criação de um poder central forte equivaleria à formação de um império, que o predomínio do Executivo seria “o feto da monarquia”, e que o chefe do Executivo seria “o novo rei”²⁷. Os maiores defensores da Constituição não discordavam, mas conferiam conotação positiva a esses mesmos argumentos. Para estes últimos, a Revolução Americana havia gerado um excesso de liberdade, motivo pelo qual a Constituição deveria reconstituir a autoridade: «O ano de 1776 é celebrado por causa de uma revolução em favor da liberdade. Esperamos que o ano de 1787 venha a ser celebrado, com igual regozijo, por causa da revolução em favor do governo»²⁸. Nesse sentido, Hamilton, durante o Congresso da Filadélfia – isto é, a Convenção Constitucional –, afirmava que a monarquia britânica era o melhor governo do mundo²⁹, propunha que o

²⁵ *The Constitution of the United States (1787)*, art. II, disponível em: www.archives.gov.

²⁶ O vínculo entre as correntes e os autores mencionados deve ser contemporizado, pois certas idéias da filosofia de ambos os autores podem ser notados entre os defensores e os críticos da Constituição (cf. SINGER, André, «Rousseau e o federalista: pontos de aproximação» *Lua Nova*, n. 51 (2000) 41-50). Embora o republicanismo de Montesquieu seja claramente mais crítico à participação popular, seu relativismo poderia ser usado em favor de um governo democrático de uma pequena república – como era o quadro de então. Do mesmo modo, contra o vínculo que Rousseau estabelece entre liberdade e pequenas repúblicas, pesa a sua crítica às sociedades intermediárias que se colocam entre os indivíduos e o Estado, e uma tendência a legitimar a regra da maioria – mesmo quando esta erra ao reconhecer a infalível vontade geral – o que sustentaria a centralização e a representação proporcional – e não igualitária – dos Estados dentro da federação. Sobre o federalismo em Rousseau, cf. RILEY, Patrick, «Rousseau as a Theorist of National and International Federalism», *Publius – The Journal of Federalism* 3/1 (1973) 5-17.

²⁷ KRAMNICK, «Apresentação», art. cit., p. 27.

²⁸ Trecho do jornal *Pennsylvania Pocket* de setembro de 1787, *apud* KRAMNICK, «Apresentação», art. cit., p. 7.

²⁹ Os encontros da Convenção eram fechados, contando apenas com a participação dos delegados dos estados. É interessante notar que, mais tarde, no *Federalista* n. 67, Hamilton constrói um argumento para contestar a idéia de que a Constituição possuía uma inspiração monárquica na figura do Presidente. Diferentemente da Convenção, o *Artigos Federalistas* eram textos publicados em jornais, destinados ao público, a fim de defender o voto favorável à Constituição nas reuniões de ratifi-

governo central pudesse escolher os governos locais³⁰, e defendia um governo «enérgico» por meio de um Executivo forte³¹. Madison insistia que um bom governo, mesmo republicano, deveria possuir «energia» e «estabilidade»³². Em nome da centralização ele havia proposto que o Congresso Federal pudesse «Legislar em todos os casos nos quais os Estados separados fossem incompetentes» e que pudessem inclusive vetar «leis estatais impróprias»³³. Em favor da estabilidade a partir do centro defendia também a desigualdade entre os membros da federação, propondo um Legislativo nacional que funcionasse com representação proporcional. Isso faria com que os estados menos populosos fossem marginalizados e criaria uma desigualdade entre unidades federadas nos processos decisórios, o que tornou a proposta inaceitável. Com as negociações, chegou-se a um acordo para a criação de um Legislativo bicameral, com representação igualitária no Senado, e representação proporcional na Câmara baixa (*House*)³⁴.

A divergência de princípios entre o novo federalismo americano e o antigo se evidencia de modo ainda mais claro em torno dos temas da participação e da representação do povo. O predomínio do Legislativo visava, antes, assegurar um sistema de rotatividade e aberto à participação política. O novo modelo não apenas faz com que o Executivo prevaleça, aumentando seus poderes, mas também amplia o tempo de mandato dos chefes de governo federal. Durante o período dos Artigos da Confederação, um Presidente com poderes limitados cumpria mandatos de um ano, sem poder ser reeleito por um período de três anos³⁵. A partir de 1788, quando a Constituição entra em vigor, os mandatos do Presidente passam a ser de quatro anos e, inicialmente, não havia qualquer limite explícito às possibilidades de reeleição³⁶. Os opositores julgaram ser excessivo o período de mandato do Presidente, mas Hamilton continuava insa-

cação deste documento nos estados. Esse texto era importante porque, como diz o próprio Hamilton, o povo nutria uma aversão pela forma monárquica (cf. HAMILTON, A., «Federalist n. 23», in CAREY – MCCLELLAN (eds.), *The Federalist*, Liberty Fund, Indianapolis 2001).

³⁰ KRAMNICK, «Apresentação», art. cit., p. 28.

³¹ HAMILTON, A., «Federalist n. 23», in CAREY – MCCLELLAN (eds.), *The Federalist*, op. cit..

³² MADISON, J., «Federalist n. 37», in CAREY – MCCLELLAN (eds.), *The Federalist*, op. cit., p. 181.

³³ KETCHAM, «Introduction», art. cit., pp. 10-11.

³⁴ KETCHAM, «Introduction», art. cit., p. 11.

³⁵ *Articles of Confederation (1777)*, art. IX, disponível em: <https://www.ourdocuments.gov/doc.php?doc=3&page=transcript>.

³⁶ Apenas com a Emenda XXII, já em meados do século passado, a Constituição definiu que alguém só poderia ocupar o cargo por dois mandatos (cf. *The Constitution of the United States (1787)*, Amendment XXII (1951)).

tisfeito, pois sua proposta recusada na Convenção defendia um Senado e um Executivo vitalícios³⁷, para que o governo pudesse ser «salvo da democracia»:

Nenhum Senado temporário pode servir aos propósitos que os autores de tal corpo têm em mente. Os cavalheiros aqui dizem que precisamos ser salvos da democracia, mas que meios eles propõem? Uma assembléia democrática a ser controlado por um Senado Democrático?»³⁸.

Entre muitos nacionalistas havia um sentimento que variava desde o desprezo até a aversão ao poder popular. Enquanto os opositores da nova Constituição sustentavam que os representantes deveriam ser um “espelho” dos interesses do povo, Hamilton explicava que nenhum sentido havia em buscar um sistema que se pautasse pela semelhança entre representante e representado. Segundo ele, existe uma dependência natural entre as classes mais baixas e as mais altas, de modo que as primeiras sempre escolheriam pessoas da segunda como seus representantes, e a segunda sempre buscaria “os interesses gerais da comunidade”. Além disso, para que o interesse geral estivesse bem representado era preciso informação, o que o levava a questionar a capacidade política das pessoas comuns: «Is the man whose situation leads to extensive inquiry and information less likely to be a competent judge of their nature, extent, and foundation, than one whose observation does not travel beyond the circle of his neighbours and acquaintances?»³⁹. Assim, conclui ele, seja em uma assembléia numerosa ou restrita, os representantes serão naturalmente «proprietários de terra, comerciantes e os membros das profissões instruídas [*learned professions*]»⁴⁰.

Contra a metáfora do espelho, Publius⁴¹ utilizava a imagem do “filtro”⁴². A própria centralização política faria com que apenas os mais capazes e talentosos chegassem ao nível do governo nacional, e isso iria «refinar e ampliar as opiniões públicas, fazendo-as passar pelo intermediário de um corpo de cidadãos eleitos, cuja sabedoria pode melhor discernir o verdadeiro interesse de seu país»⁴³.

³⁷ KRAMNICK, «Apresentação», art. cit., p. 28.

³⁸ HAMILTON, A., *apud* KRAMNICK, «Apresentação», art. cit., p. 46.

³⁹ HAMILTON, A., «Federalist n. 35», in G. W. CAREY – J. MCCLELLAN (ed.), *The Federalist*, op. cit., p. 171.

⁴⁰ HAMILTON, A., «Federalist n. 36», in G. W. CAREY – J. MCCLELLAN (ed.), *The Federalist*, op. cit., pp. 172-173.

⁴¹ Esse era o codinome de Madison, Hamilton e Jay nos *Artigos Federalistas*.

⁴² MADISON, *apud* KRAMNICK, «Apresentação», art. cit., p. 36.

⁴³ MADISON, J., «Federalist n. 10», in G. W. CAREY – J. MCCLELLAN (ed.), *The Federalist*, op. cit., p. 46.

A vitória do governo central sobre o poder local, assim como a existência de um Senado, que deveria ser pouco numeroso para refrear a influência popular dos representantes eleitos diretamente pelo povo para a Câmara Baixa, significaria o triunfo da razão superior sobre a insensatez de uma política movida pelo comportamento impulsivo dos indivíduos comuns⁴⁴.

Sem essa contextualização, passa despercebido ao leitor atual, mas era bastante claro à época, que o texto constitucional colocava em questão a escolha por princípios aristocráticos ou democráticos de governo. Para os críticos, o modelo proposto distanciaria a política do povo e fundaria um governo de poucos. Para eles, uma política verdadeiramente livre só poderia existir em um território de proporções limitadas e enquanto os cidadãos pudessem participar com frequência, se alternando ao ocupar os cargos públicos.

There is more reason to believe, that the general government, far removed from the people, and none of its members elected oftener than once in two years, will be forgot or neglected, and its laws in many cases disregarded, unless a multitude of officers and military force be continually kept in view, and employed to enforce the execution of the laws, and to make the government feared and respected.⁴⁵

Conclusão: qual federalismo?

Antes ou depois da Convenção, os nacionalistas estavam cientes da rejeição que a idéia de um grande Estado enfrentava, mas se beneficiaram oportunamente ao utilizar o nome «antifederalistas» para se referir aos seus adversários⁴⁶. Foi assim que, durante os debates constitucionais, o termo «federalista» passou a designar o grupo que se posicionava por um governo central mais forte. Como suas idéias predominaram, e como entre elas estava a concepção política de um vínculo direto entre governo central e cidadãos, consta na Constituição aquela sentença quase universalmente aclamada “Nós, o povo dos Estados Unidos”. Na maior parte das referências atuais à Constituição americana, esse preâmbulo aparece como o símbolo de um documento democrático. Não

⁴⁴ KRAMNICK «Apresentação», art. cit., p. 37

⁴⁵ Esse texto, datado de 09 de outubro de 1787, compõe um conjunto conhecido como «*Letters From the Federal Farmer*». Por algum tempo supôs-se que o seu autor fosse Richard Henry Lee, mas alguns consideram que o autor mais provável seja Melancton Smith (Cf. KETCHAM (ed.), *The Anti-Federalist Papers...*, op. cit., p. 268).

⁴⁶ KETCHAM, «Introduction», art. cit., pp. 12-13. Cf. também KRAMNICK «Apresentação», art. cit., pp. 30-31.

obstante, naquele contexto histórico-político isso marca a atitude de delegados que passaram a usar o nome do povo em suas decisões, extrapolaram sua competência ao aprovar um documento que não podiam negociar, e que, portanto, afrontaram a idéia de autogoverno e contrariaram o fundamento federativo da união:

(...) Sir, give me leave to demand, what right had they to say, 'We, the People'. My political curiosity, exclusive of my anxious solicitude for the public welfare, leads me to ask who authorised them to speak the language of, 'We, the People', instead of 'We, the States'? States are the characteristics, and the soul of a confederation. If the States be not the agents of this compact, it must be one great consolidated National Government of the people of all the States⁴⁷.

De modo geral, o espírito de centralizador dos grandes Estados e do governo forte prevaleceu, ainda que não exatamente como queriam os que encamparam esses ideais desde o início. Afinal, o sentimento revolucionário ainda estava presente, exigindo participação popular e autonomia local. Além disso, depois de aprovada na Convenção entre os delegados, a Constituição precisava ser ratificada em nove dos treze Estados para entrar em vigor, e era preciso convencer a população de que a liberdade pela qual lutaram, isto é, a liberdade de definir as leis e os rumos da própria comunidade política, não seria perdida.

As mudanças trazidas pela Constituição criaram um modelo político bem diferente do que estava em vigor, mas não puderam eliminar todos os elementos de autonomia local, tanto porque a vida política já ocorria efetivamente no nível dos Estados, quanto porque havia discursos de resistência ao novo modelo. Estes discursos críticos foram importantes para refrear o impulso de centralização e concentração do poder, a favor do qual se posicionaram os mais conhecidos dos *founding fathers*, assim como para assegurar os direitos individuais expressos na *Bill of Rights*⁴⁸. Foi justamente por definir um modelo de união que preservou certo espaço para a política local, que o Estado americano continuou sendo uma federação. Surgiu aí um novo tipo de federação, que se tor-

⁴⁷ HENRY, Patrick, «Virginia Ratifying Convention, 4-12 June 1788», in H. J. STORING (ed.), *The Complete Anti-Federalist*. University of Chicago Press, Chicago 1981, vol. 1, cap. 8, doc. 38. Disponível em: <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/v1ch8s38.html>.

⁴⁸ Sobre o texto de 1787 e as Emendas que compõem a *Bill of Rights*, parece apropriado dizer que «em momentos de crise política eles se opõem, assemelhando-se a duas constituições que se confrontam em um mesmo Estado, pois a Constituição determina quais serão os poderes do Estado, sem dizer seus limites; enquanto a *Bill of Rights* define quais serão os limites aos poderes estatais, sem dizer expressamente quais são os poderes» (TEIXEIRA JÚNIOR, *A política antiterrorismo*, op. cit., p. i).

naria cada vez mais comum nos séculos seguintes devido à sua influência sobre os processos políticos europeus e sobre as novas repúblicas que se tornavam independentes nas Américas.

O que caracteriza o Estado americano pós-Constituição de 1787 é a mescla de ordenamentos políticos que, em princípio, são substancialmente diferentes⁴⁹. A originalidade desse federalismo está em reunir elementos de centralização e de concentração do poder característicos das doutrinas da soberania do Estado, com uma divisão territorial do poder que é mais típica das teorias federalistas. No *Federalista n. 39*, Madison explica que para que o Congresso da Filadélfia aprovasse a Constituição, havia sido preciso mostrar que o governo proposto era republicano e que, além disso, ele não substituíria a forma federal pela forma de um Estado nacional consolidado. Segundo o autor que é considerado por muitos como «o pai da Constituição»⁵⁰, o «caráter do governo» era a de um governo «composto», parte nacional, parte federal⁵¹.

A concentração do poder despertava receio entre os proponentes da Constituição, mas eles julgaram que a tendência à tirania poderia ser impedida por meio da complexificação dos mecanismos institucionais e eleitorais para «criar perspectivas e interesses separados» dentro da estrutura do Estado⁵². A centralização administrativa, contudo, não foi vista por eles como problema, mas como solução que permitiria acabar com as disputas inter-estatais e adquirir um status no cenário internacional que permitiria «ditar os termos da relação entre o Velho Mundo e o Novo»⁵³. Nota-se que, mesmo buscando definir elementos formais de controle ao exercício arbitrário do poder pelos governantes, o Estado americano foi criado para se tornar uma grande potência, e, com efeito, o termo *império* não estava ausente nos discursos favoráveis ao novo federalismo. Não é por acaso, portanto, que, logo após a Constituição, os EUA passam a adotar uma postura expansionista, que em menos de um século per-

⁴⁹ TEIXEIRA JÚNIOR, G. A., «Federalismo e soberania: divergências entre as teoria originais», in *Ética e filosofia política – coleção XVI Encontro ANPOF*, ANPOF, São Paulo 2015, pp. 378-388.

⁵⁰ CAREY – MCCLELLAN, «Editor's introduction», in *The Federalist*, art. cit., p. xliv.

⁵¹ «The proposed constitution, therefore, even when tested by the rules laid down by its antagonists, is, in strictness, neither a national nor a federal constitution; but a composition of both. In its foundation it is federal, not national; in the sources from which the ordinary powers of the government are drawn, it is partly federal, and partly national; in the operation of these powers, it is national, not federal; in the extent of them again, it is federal, not national; and finally, in the authoritative mode of introducing amendments, it is neither wholly federal, nor wholly national» (MADISON, J., «Federalist n. 39», CAREY – MCCLELLAN (ed.), *The Federalist*, op. cit., p. 199).

⁵² KETCHAM, «Introduction», art. cit., p. 8.

⁵³ HAMILTON, A. «Federalist n. 11», in CAREY – MCCLELLAN (ed.), *The Federalist*, op. cit., p. 55.

mitiu a conquista do seu território na América do Norte, a aquisição de «protetorados» na América Central, e a conquista nas ilhas no Pacífico⁵⁴.

Sob a perspectiva econômica, esse modelo surge, tanto no nível local como no nível federal, para proteger a noção liberal de propriedade e produzir um Estado cujo poder estivesse intrinsecamente ligado ao livre comércio. Contra a redistribuição econômica impulsionada pela política dos Artigos, e em consonância com os interesses dos proprietários e comerciantes, Madison afirmava que as diferenças de propriedade refletiam as diferenças de capacidades, e garantia que a Constituição iria «dispersar as facções» e «assegurar os conselhos nacionais (...) contra o furor por papel-moeda, pela abolição das dívidas, pela divisão igual da propriedade ou de qualquer outro projeto impróprio ou perverso»⁵⁵. Convém entender, portanto, que o caráter comercial-militar do poder americano não é efeito do acaso histórico, mas de um projeto político consolidado em um documento constitucional.

Diante disso e do que foi exposto acima, caberia retornar à pergunta inicial nos seguintes termos: se o federalismo americano foi um instrumento consciente de criação de um Estado imperial, porque deveríamos esperar que seu modelo produzisse um resultado significativamente diferente na Europa? Isto é, o modo como as instituições são moldadas, assim como a direção dos esforços em um projeto político dependem dos princípios e objetivos que são definidos. Por isso, convém observar com atenção os motivos históricos e os conflitos de idéias que moldaram uma instituição, antes de tomá-la como guia de projetos e ações. Os princípios predominantes do federalismo americano estão na origem da idéia de policiamento global, aplicada com freqüência a despeito do direito internacional ou de qualquer justificativa moral abrangente, e utilizada para intervir na política de outros Estados ou «atacar preventivamente» qualquer um que ameace seus interesses geopolíticos⁵⁶. O modelo americano não é dissonante de seus mais nefastos efeitos, desde o massacre dos indígenas na Marcha para o Oeste, até desordens geradas pelas suas incursões econômicas e militares na Ásia. Ele não produziu por acaso a bomba atômica sobre o Japão, a caçada aos comunistas, o apoio aos golpes militares na América Latina, as incursões em territórios estrangeiros em nome do combate às drogas, a

⁵⁴ A partir do domínio sobre as Filipinas, no final do século XIX, inicia-se o avanço comercial-militar sobre a Ásia (cf. DOREL, Gérard, *Atlas de l'Empire Américain*, Éditions autrement, Paris 2006, p. 15).

⁵⁵ MADISON, J. «Federalist n. 11», art. cit., p. 48.

⁵⁶ KALFON, Pierre, *Les États-Unis, Gendarmes du Monde: pour le meilleur et pour le pire*, Librio/Le Monde, Paris 2003.

recente guerra ao terror e suas prisões secretas espalhadas no Oriente Médio e na África, os programas de seqüestros de pessoas ao redor do mundo, as torturas e as experiências com os limites do corpo e da dignidade humana em Abu Ghraib e Guantánamo. O princípio de criação de ordem a partir do centro não pode ser dissociado da sangrenta Guerra de Secessão em meados do século XIX. O princípio aristocrático de refinamento da opinião pública por meio de representantes esclarecidos, o elaborado complexo de instituições que deveria substituir o controle democrático do governo por um controle institucional-burocrático⁵⁷, não puderam impedir que as agências federais de inteligência e segurança adquirissem uma quase-autonomia em determinados momentos, e que em outros elas fossem colocadas a serviço dos interesses de grupos específicos. Esses mecanismos tampouco impediram que cidadãos americanos fossem perseguidos pelo macartismo, que os negros tenham sofrido uma segregação oficial até a Lei dos Direitos Civis da década de 1960, ou que leis supressoras dos princípios básicos do Direito fossem aprovadas e, em grande medida, continuem sendo utilizadas para espionar, perseguir e seqüestrar os próprios cidadãos enquanto se mantém o segredo governamental⁵⁸. Muitos desses efeitos só podem ocorrer em um grande Estado, dotado de substantivo poder militar e de recursos próprios de um império, mas onde as decisões públicas estão afastadas da maior parte da população.

Em que resultaria, então, o modelo federal americano aplicado à Europa? Sob a ótica da política externa, os “Estados Unidos da Europa” seria um novo império a disputar a geopolítica global com os Estados Unidos da América, e teríamos um federalismo perverso dos dois lados do Atlântico. Na política interna, o sucesso desse modelo significaria, com grande probabilidade, ou a cristalização dos sistemas políticos vigentes em cada Estado⁵⁹, ou em uma pers-

⁵⁷ No campo retórico Madison apresentava o controle popular como o principal e o controle institucional como «auxiliar». Observando a partir de suas propostas para a Convenção e também de seus textos, contudo, percebemos que esse papel se inverte, pois além das eleições dos representantes, são quase nulos os instrumentos previstos para o «controle pelo povo». Seu pensamento se identifica mais com sua idéia de que «primeiro é preciso fazer com que o governo seja capaz de controlar os governados; e em seguida obrigá-lo a controlar a si mesmo» (MADISON, «Federalist n. 51», in *The Federalist*, op. cit., p. 269). Parece-me também bastante claro o vínculo entre a noção de um governo que controla a si mesmo, de modo praticamente independente em relação aos cidadãos, e o progressivo desenvolvimento de uma máquina estatal burocrática que, tal como hoje sabemos, pode ser capaz de corrigir pequenos desvios, mas é geralmente impotente frente a um desvirtuamento mais amplo das instituições ou dos ocupantes dos altos cargos públicos.

⁵⁸ Nesse ponto, refiro-me, sobretudo, ao *Patriot Act* (Cf. TEIXEIRA JÚNIOR, *A Política antiterrorismo dos Estados Unidos*, op. cit., cap. V).

⁵⁹ Isso porque a manutenção do *status quo* seria assegurada por um Estado federal superior contra os possíveis desejos de mudança de seu próprio povo. Esse é, aliás, um dos argumentos de

pectiva mais desfavorável, um afastamento ainda maior entre governantes e governados nos países europeus, visto que uma vez abertas a possibilidade e satisfeitas as exigências de recursos, a estrutura legal e administrativa da união tende a avançar sobre a política local.

Ao fim, vale lembrar que em uma política mundial na qual a interação é um fato e não uma opção, os projetos de hegemonia custam recursos, vidas e dizem muito sobre a concepção de ser humano daqueles que os sustentam. Infelizmente, o ideal de um grande Estado capaz de moldar o cenário internacional permeia o imaginário popular das nações, habituados que estamos a ver o cenário internacional como ambiente hobbesiano de luta pela sobrevivência. No entanto, para definir um projeto de federalismo para a Europa, seria preciso levar em conta não apenas o ganho relativo de status internacional, mas, antes disso, avaliar em que medida essa federação poderia responder ao chamado déficit democrático, um problema aparentemente estrutural das atuais democracias representativas, e do qual a maioria dos Estados europeus também não escapa. Sob uma perspectiva democrática pautada pela «vontade da maioria», o desejo de potência talvez fizesse com que o modelo americano fosse defendido por alguns, contudo, estariam essas mesmas pessoas dispostas a ampliar aquele sentimento de ser «refém do sistema», fruto da incapacidade de participação, e que se aprofunda a cada vez que os Estados oneram a população com guerras, impostos, ou leis de restrição à liberdade? Ao que parece, o princípio da autonomia, traduzido como autodeterminação ou como participação nas leis, assim como o fato de a Europa já ter sentido mais que outras regiões os efeitos da política de grande potência, são fatores relevantes para que os europeus rejeitem projetos de centralização e uniformização.

Restam poucas dúvidas de que a integração europeia dependerá de um pacto político e que este deve seguir um padrão federativo, pois, tanto no campo da história quanto no campo da filosofia, este foi o instrumento facilitador da união entre entidades políticas que buscam preservar – ou que não podem eliminar – a autonomia das partes que se associam. Existiu, contudo, uma grande diversidade de formas federativas que podem ser classificadas de distintos modos, a depender do processo de formação e das instituições que nelas operam⁶⁰, e nesse

Abbé de Saint-Pierre ao tentar convencer os monarcas sobre as vantagens que teriam ao apoiar seu *Projeto Para Tornar Perpétua a Paz na Europa*.

⁶⁰ FØLLESDAL, A., «Federalism», in E. N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014). Disponível em: plato.stanford.edu/entries/federalism. Cf também BEAUFAYS, J. – MATAGNE, G., «Fédéralisme», in V. BOURDEAU – R. MERRILL (dir.), *DicoPo Dictionnaire de théorie politique*, 2007, disponível em <http://www.dicopo.fr/spip.php?article85>.

sentido a Europa oferece um número muito mais considerável de modelos teóricos e institucionais a serem estudados para se pensar seu o projeto federal⁶¹.

Nos últimos anos tornou-se comum o entendimento de que é preciso refundar a União Européia, e em geral se reconhece que são necessários fundamentos democráticos para criar algo duradouro no contexto atual. Convém ressaltar, contudo, que os fundamentos de uma verdadeira federação não estão localizados na estrutura central, mas em cada uma de suas unidades. Diante disso, talvez possamos chegar à conclusão de que o maior desafio para o projeto europeu seja suscitar um processo de federalização interno, isto é, um processo que promova a participação política, reaproximando as decisões do âmbito local – o espaço por excelência do exercício da cidadania. Nesse sentido, e se o objetivo é equilibrar liberdade e autoridade, independência e bem comum entre os povos, as teorias federativas de Althusius e de Proudhon devem ser retomadas sem demora.

Certamente que essas reflexões conclusivas não podem ser consideradas de modo absoluto. Elas dependem da decisão sobre o propósito do projeto europeu. Parecem válidas, contudo, se o intuito for, como diz Montesquieu sobre o as federações⁶², unir em um único sistema político a liberdade das pequenas repúblicas e o poder das grandes monarquias. Ao fim, portanto, a vontade dos pactuantes deve expor qual necessidade deve ser satisfeita no empreendimento⁶³. A reflexão a ser feita seria bem semelhante àquela que um dos principais antifederalistas americano apresentou contra a Constituição, no final do séc XVIII. Patrick Henry apontava as opções, nós, com o privilégio do olhar retrospectivo, conhecemos os desdobramentos da escolha feita:

Shall we imitate the example of those nations who have gone from a simple to a splendid Government? Are those nations more worthy of our imitation? What

⁶¹ Talvez a observação dos sistemas políticos – atuais e do passado – de países como a Suíça, a Holanda e a Alemanha, por exemplo, mais contribua mais para essa tarefa.

⁶² MONTESQUIEU, *O Espírito das Leis*, Trad. Cristina Murachco, Martins Fontes, São Paulo 2005, p. 141. Interessa notar que Hamilton cita essa passagem em defesa da Constituição, embora a federação proposta nos EUA naquele momento fosse significativamente diferente dos exemplos dados pelo autor francês (cf. HAMILTON, A., «Federalist n. 9», in CAREY – MCCLELLAN (ed.), *The Federalist*, op. cit., pp. 39-40).

⁶³ Vontade e necessidade, elementos opostos em diversos sentidos filosóficos, são os termos que Althusius utiliza para estruturar os diversos pactos que definem seu projeto de federação. Nesse sentido, os pactos são voluntários, mas suas instituições não são arbitrárias, pois devem estar de acordo com os os propósitos em vista dos quais foram criadas (ALTHUSIUS, Johannes, *La Política metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanes*, trad. Primitivo Mariño, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1990).

can make an adequate satisfaction to them for the loss they have suffered in attaining such a Government for the loss of their liberty? If we admit this Consolidated Government, it will be because we like a great, splendid one. Some way or other we must be a great and mighty empire; we must have an army, and a navy, and a number of things. When the American spirit was in its youth, the language of America was different; liberty, sir, was then the primary object⁶⁴.

Referências bibliográficas

- ALTHUSIUS, Johannes (1990), *La Política metódicamente concebida e ilustrada con ejemplos sagrados y profanos*, trad. Primitivo Mariño, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Articles of Confederation (1777)*. Disponível em: <https://www.ourdocuments.gov/doc.php?doc=3&page=transcript>.
- BEAUFAYS, J. – MATAGNE, G. (2007), «Fédéralisme», in V. BOURDEAU – R. MERRILL (dir.), *DicoPo Dictionnaire de théorie politique*. Disponível em: <http://www.dicopo.fr/spip.php?article85>.
- BELISSA, M., «Les projets de paix perpétuelle: une «utopie» fédéraliste au siècle des Lumières» *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/35192>.
- CAPPELLETTI, M.; SECCOMBE, M.; WEILER, J. (eds.) (1986), *Integration through law: Europe and the American federal experience*, Walter de Gruyter, Berlin.
- CAREY, George W.; MCCLELLAN James (2001), «Editor's Introduction» in G. W. CAREY – J. MCCLELLAN (eds.), *The Federalist*, Liberty Fund, Indianapolis.
- DOREL, Gérard (2006), *Atlas de l'Empire Américain*, Éditions autrement, Paris.
- FISHER, Max (15/11/2011), «From the United States to a Federation of Europe: Why Unification Works», *The Atlantic*, disponível em: <http://www.theatlantic.com/international/archive/2011/11/fromtheunitedstatestoafederationofeuropewhyunificationworks/248515/>.
- FØLLESDAL, Andreas (Spring 2014), «Federalism», in E. N. ZALTA (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: plato.stanford.edu/entries/federalism.
- GIERKE, Otto (1935), «The idea of Federalism » in J. D. LEWIS, *The Genossenschaft-Theory of Otto Von Gierke: A Study in Political Thought*, University of Wisconsin, Wisconsin.
- HENRY, Patrick (1981), «Virginia Ratifying Convention, 4-12 June 1788», in H. J. STORING (ed.), *The Complete Anti-Federalist*. University of Chicago Press, Chicago, Volume 1, Chapter 8, Document 38, disponível em: <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/v1ch8s38.html>.
- KALFON, Pierre (2003), *Les États-Unis, Gendarmes du Monde: pour le meilleur et pour le pire*, Librio/Le Monde, Paris.
- KETCHAM, Ralph (2003), «Introduction», in R. KETCHAM (ed.), *The Anti-Federalist Papers and the Constitutional Convention Debates*, Signet Classic, New York.
- ____ (ed.) (2003), *The Anti-Federalist Papers and the Constitutional Convention Debates*, Signet Classic, New York.
- KRAMNICK, Isaac (1993), «Apresentação», in J. MADISON; A. HAMILTON – J. JAY, *Os Artigos Federalistas*, Trad. de Maria Luiza X. de A. Borges, Nova Fronteira, Rio de Janeiro.

⁶⁴ HENRY, Patrick, *Speeches of Patrick Henry [June 5, 1788]*, in KETCHAM (ed.), *The Anti-Federalist Papers*, op. cit. pp. 207-208.

- MADISON, James; HAMILTON, Alexander; JAY, John (2001), *The Federalist*, in G. W. CAREY – J. McCLELLAN (eds.), Liberty Fund, Indianapolis.
- MAQUIAVEL, Nicolau (2007), *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, Trad. MF/ Patrícia Fontoura Aranovich, Martins Fontes, São Paulo.
- MCCULLOUGH, David (2006), *1776: A história dos homens que lutaram pela independência dos Estados Unidos*, Trad. Roberto Franco Valente, Jorge Zahar, Rio de Janeiro.
- MONTESQUIEU (2005), *O Espírito das Leis*, Trad. Cristina Murachco, Martins Fontes, São Paulo.
- PHILLIPSON, Coleman (1911), *The International Law And Custom Of Ancient Greece And Rome*, Vol. II, Macmillan, Londres.
- PROUDHON, Pierre-Joseph (2001). *Do Princípio Federativo*. Trad. de Francisco Trindade, São Paulo: Imaginário.
- RILEY, Patrick (1973), «Rousseau as a Theorist of National and International Federalism», *Publius – The Journal of Federalism* 3/1, 5-17.
- SEITENFUS, Ricardo (2003), «O Abade de Saint-Pierre: os fundamentos das instituições internacionais» In: SAINT-PIERRE, Abbé de, *Projeto para tornar perpétua a paz na Europa*, Imprensa Oficial do Estado, Editora Universidade de Brasília, São Paulo.
- SOROMENHO-MARQUES, Viriato, «O Federalismo Dicionário de Filosofia Moral e Política do Instituto de Filosofia da Linguagem da Universidade Nova de Lisboa», s/d., Disponível em: <http://www.viriatoromemho-marques.com/Imagens/PDFs/FEDERALISMO.pdf>
- ___ (2016), «Where is the European Union Heading? Can a Renewed Social Agenda Avoid the Coming of a European “Behemoth”, “the many-headed monster”?» *Crítica Económica e Social*, 6, disponível em www.criticaeconomica.net.
- SINGER, André (2000), «Rousseau e o federalista: pontos de aproximação» *Lua Nova*, n. 51, 41-50.
- TEIXEIRA JÚNIOR, G. A. (2015), *A Política antiterrorismo dos Estados Unidos: de onde e para onde?*, Luminária/Multifoco, Rio de Janeiro.
- ___ (2015), «Federalismo e soberania: divergências entre as teorias originais», in *Ética e filosofia política – coleção XVI Encontro ANPOF*, ANPOF, São Paulo, pp. 378-388.
- ___ *The Constitution of the United States (1787)*, disponível em: <https://www.archives.gov/founding-docs>.

WILSON ALVES DE PAIVA*

A ARTE DA REPRESENTAÇÃO CÍVICA NO *EMÍLIO* DE ROUSSEAU

The art of civic representation in Rousseau's Emilio

Abstract

Representation is a common operative concept in the Eighteenth Century. Despite the common use, in Rousseau the term has a more critical meaning. According to Rousseau, the act of representation occurs in all areas of knowledge, in different scales. His analysis is developed in such a way that we can take a theory of civic representation whose problem is set as follows: as man acquires culture, enters the world of representation. Thus, two projects are envisioned in Rousseau's thought: the collective, in a sociopolitical proposal, which advocates changing the form of association through a social contract; and the individual, whose perspective is the re-creation of the natural man through education, well prepared to face the harsh reality of social world, without necessarily let itself be misled by it, deceived or deprived – as it appears in the *Emile*. Educated as a natural man, *Emile* must though live amongst his peers, playing virtuously his role as a civil man, always seeking his benefit and of the others.

Keywords: *Emile*; philosophy of education; representation.

Author: Jean-Jacques Rousseau.

* Professor da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, Brasil. Email: wap@usp.br. Este estudo retoma partes substanciais da tese de doutorado do autor apresentada em 2010 ao programa de Pós-graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade de S. Paulo, ainda inédita e intitulada *Um estudo da ação político-pedagógica na formação do homem em Jean-Jacques Rousseau*.

Resumo

Representação é um conceito operatório comum no século XVIII e nos antecedentes. Malgrado o modismo, em Rousseau o emprego dessa analogia tem um propósito mais crítico, qual seja o de compreender a problemática a partir de dentro e poder, assim, refletir sobre a gradação representativa que ela comporta – como numa escala – entre o menor e o maior grau de representação que ocorre em todos os domínios do conhecimento. Sua análise é desenvolvida de tal forma que podemos tirar uma teoria da representação cívica cujo problema está posto da seguinte forma: à medida que o homem adquire cultura, adentra o mundo da representação. Assim, dois projetos são vislumbrados no pensamento de Rousseau: o coletivo, que numa proposta político-social defende a mudança da forma de associação através do *contrato social*; e o individual, cuja defesa é o da recriação do homem natural por meio da educação, preparando-o para enfrentar a dura realidade sem, necessariamente, deixar-se corromper por ela – tal como aparece no *Emílio*.

Palavras-chave: *Emílio*; filosofia da educação; representação.

Autor: Jean-Jacques Rousseau.

Geralmente a obra educacional de Rousseau suscita polêmicas e interpretações equivocadas, principalmente em torno das finalidades que a ação pedagógica empreende. O que é o *Emílio*? Do que se trata? O que o autor quis transmitir ao escrever essa obra que foi condenada em Paris e em quase toda a Europa no século XVIII? Afirmamos em outro lugar¹ que a obra se trata de um mosaico de ideias e um quebra-cabeça cuja montagem se vale de peças dos mais diferentes matizes e que se encontram espalhadas nos escritos e na vida desse controverso filósofo que inquietou toda sociedade francesa e europeia de seu tempo.

O encontro desses matizes é no palco, onde o preceptor contracena com seu discípulo, ora representando papéis definidos, ora observando os atores sociais. No *Emílio*, onde abundam as referências ao teatro e à representação, Rousseau diz:

Mas que se represente um jovem educado segundo minhas máximas. Que se figure meu Emílio, ao qual dezoito anos de cuidados assíduos não tiveram por objeto mais do que conservar um juízo íntegro e um coração sadio; que seja figurado no levantar do pano, lançando pela primeira vez os olhos sobre a cena do mundo; ou antes colocado atrás do teatro, vendo os atores pegar e colocar suas roupas e contando as cordas e polias cujo grosseiro prestígio ilude os olhos dos espectadores².

¹ PAIVA, Wilson Alves de, *Emílio de Rousseau e a formação do cidadão do mundo moderno*, CEODO, Trindade-Go 2007.

² ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Emílio ou da educação*, 2.^a ed., Difusão Europeia do Livro São Paulo 1973, p. 269.

O *Emílio* é uma obra repleta de cenas cuja representação pode ser considerada como bem intencionada, uma vez que não gera o espetáculo, a pompa e nem a usurpação. Tal situação pode ser entendida como o emprego da arte em benefício da moral, emprego da ficção, da brincadeira, do jogo e da imaginação em favor de uma ação cuja arte seja a de operar a restauração da natureza no homem e prepará-lo para o melhor convívio com seus semelhantes.

Mas a ficção e o jogo teatral não seriam uma mentira? A resposta de Rousseau em várias obras, principalmente quanto à concessão que faz ao ato de mentir, parece contradizer a insígnia do *vitam impendere vero*. Estaria Rousseau, quem sempre defendeu a verdade, agora defendendo a mentira? Quanto a isso, há duas considerações a serem feitas: primeiro, no final da citação o autor deixa claro que está tratando de um recurso literário, isto é, uma ficção. Todavia, o que nos parece óbvio – que ficção e representação não significam mentira, mas criação literária e expressão artística – não o era num século influenciado pela moralidade calvinista e pelo radicalismo puritano. Não devemos esquecer que Cromwell (1599-1658) mandou fechar os teatros ingleses porque a arte representativa era vista pelos puritanos como mentira e enganação.

Ou seja, são necessárias cenas que possibilitam ao Emílio assistir e até vivenciar situações educativas e pelas quais o trabalho do preceptor possa ser mais agradável e mais eficaz. É o espectro do preceptor que vaga por quase todas suas obras: está presente em Jean-Jacques, preceptor de *Emílio*; manifesto em Saint-Preux, o filósofo apaixonado pela bela Heloísa; e no próprio Rousseau que o encarna com toda paixão quando escreve suas *Considerações sobre o Governo da Polónia*, o *Contrato Social*, os *Discursos* e as *Confissões*.³ Rousseau se faz pedagogo social e preceptor da humanidade ao refletir sobre as possibilidades que existem para a reconciliação do homem perdido. Arte, educação e política estão intimamente ligados numa ação global de preparação de um homem apropriado ao mundo moderno, que supere as contradições que a antinomia da natureza e cultura proporcionou ao longo do processo histórico. Talvez assim seja mais fácil entender o papel da religião civil, da alienação total e até da pena capital, descritos no *Contrato social*, como meios de arrancar o homem de sua existência individual e colocá-lo «propenso ao bem dos outros», vivendo de forma coletiva.

No palco os atores encenam a tragédia da condição humana que, subjugada pelas paixões não naturais e minada pelos eventos históricos, despe-se cada vez mais de sua própria natureza. O homem do homem, mergulhado numa espé-

³ Os títulos que aparecem no texto sem a referência direta são todos da *Oeuvres Complètes* (ROUSSEAU, 1964).

cie de segunda natureza cuja característica principal é o poder da representação, proporciona um espetáculo no qual domina uma trama de signos convencionais que desde o *Primeiro discurso* é evidenciada por Rousseau como pura degeneração.

O que nos permite a seguinte reflexão: das primeiras representações sígnicas, como o uso da linguagem para representar os pensamentos, e da escrita para representar a expressão oral, passando pela própria *pitié* como faculdade *representadora*, o homem cria símbolos representativos para todas as situações, inclusive para si mesmo e provoca uma condição de dualismo entre sua condição real, concreta e autêntica enquanto homem, e uma condição fictícia, ilusória e inautêntica. É quando o homem põe a máscara e deixa que apenas os símbolos, ou seja, os signos representativos tomem conta da cena, do palco e de todo o teatro. Ele deixa de ser simplesmente homem e torna-se o homem do homem.

Tendo saído, pois, de um estado de intensa relação consigo mesmo e com a exuberância da natureza; tendo ainda sido levado a uma convivência pacífica nos primeiros agrupamentos no período da juventude da humanidade; e, por fim, tendo experimentado o germe da sociedade no grupo familiar, o homem se encontra, por assim dizer, dentro de sua própria teleologia: o de ser social. Sendo levado pelas «causas fortuitas» a despir-se do estado primitivo, o homem engendra a vida social e o estado civil, ou seja, um mundo de relações, de representações e instituições coletivas. A nova indumentária possui, nesse aspecto, muitos elementos essenciais do estado perdido que, agregados aos novos, dá à condição humana seu caráter de duplicidade. E é essa condição de duplicidade que possibilita ao homem ser o que é, conforme agraciado pela natureza, e atuar no palco da *civitas* encarnando seu papel de *cive* com todo o fervor e dedicação.

Ao que nos parece, a solução não está absolutamente no retorno a um estado inexistente, nem tampouco na aniquilação dos progressos adquiridos; na eliminação da propriedade ou mesmo no impedimento das paixões. Como afirma Rousseau: «Eu acharia, quem quisesse impedir as paixões de nascerem, quase tão louco quanto quem as quisesse aniquilar. E os que pensassem tal fosse minha intenção até aqui, ter-me-iam certamente muito mal compreendido»⁴. Embora a arte seja ambígua e tenha nascido de nossos próprios vícios, é necessária a purificação dos costumes e a restauração da unidade entre a aparência externa e a realidade interna.

Como um arquiteto olha o terreno e emprega todo seu conhecimento para melhor adequar sua obra, a arte da educação também procura realizar a adequa-

⁴ ROUSSEAU, *Emílio ou da educação*, op. cit., p. 232.

ção do homem à realidade que tem, sem deixar de levar em conta os princípios gerais da humanidade. Do ponto de vista da sustentabilidade, o melhor projeto é aquele que aproveita as condições naturais e consiga atender às necessidades que se apresentam. Dessa forma, a ação político-pedagógica consiste em superar o conflito, adaptando o homem à sociedade sem deteriorar sua dimensão natural e trabalhando de tal forma que a cultura em geral seja utilizada em favor de sua felicidade.

Dois projetos são vislumbrados no pensamento de Rousseau: o coletivo, que numa proposta político-social defende a mudança da forma de associação através do *contrato social*; e o individual, cuja defesa é o da recriação do homem natural por meio da educação, preparando-o para enfrentar a dura realidade sem, necessariamente, deixar-se corromper por ela – tal como aparece no *Emílio*. Ambos são abstrações e não passam do plano normativo, servindo como referencial das ações possíveis, uma escala, e não como um programa político a ser executado tal como foi escrito. Assim, tomando a sociedade e o homem como devem ser, Rousseau contribui com a discussão, refletindo – sobretudo no *Emílio* – sobre a possibilidade de reconciliação entre natureza e cultura, propondo uma formação que englobe os dois ideais e consiga superar os conflitos gerados pela sociedade. O que se pode chamar de verdadeira arte de reconfiguração do homem.

Assim, de romanesco pedagogo Rousseau se transforma em pedagogo social, ou melhor, pedagogo político porque estabelece os caminhos para bem conduzir o homem em sua trajetória social e, valendo-se dos pressupostos naturais e intrínsecos, transformar as estruturas da vida em sociedade através de um amplo projeto de positivação dos verdadeiros fundamentos sociais. Por isso que do Livro IV em diante, o Emílio deixa de ser um ator para colocar-se «fora do palco»⁵ com o objetivo de observar os homens e julgar suas ações: «Para conhecer os homens é preciso vê-los agindo»⁶.

Nessa perspectiva temo, por um lado, o esforço do preceptor em levar o Emílio a contemplar a vida simples do homem do campo, suas festas e toda sua maneira de ser e agir; por outro, o discípulo precisa fazer uma leitura política da vida social, procurando entender como ela se organiza, como os homens agem, como se apresentam diante dos outros e como se mascaram. Só assim será capaz de medir a realidade, posicionar-se nessa escala de modo a evitar os efeitos depreciadores do disfarce⁷ e viver o mundo da representação de forma a tirar-lhe pro-

⁵ ROUSSEAU, *Emílio ou da educação*, op. cit., p. 379.

⁶ *Idem*, p. 264.

⁷ Como Rousseau afirma: «Emílio é o homem da sociedade que menos sabe disfarçar» (ROUSSEAU, *Emílio ou da educação*, op. cit., p. 488).

veito para si e para os outros. Assim, entre o imperativo de se evitar as máscaras e a inexorabilidade de usá-las⁸, o homem social pode representar um papel cívico, isto é, agir menos em proveito próprio e agir com vistas ao bem comum.

Se tal realização for possível, teremos aí a conjugação dos dois ideais que interligam a obra de Rousseau e despontam como referenciais máximos de seu pensamento, aos quais abraça por toda a vida: a natureza e a sociedade. Presentes em sua concepção de *homme*, tais ideais se transformam em elementos constitutivos de um ser que, saindo do estado de natureza através do aperfeiçoamento e adentrando o estado de sociedade, mantém, contudo, sua natureza.

E o modo como o homem supera o conflito e se integra a um plano de conjugação dos dois ideais é uma questão inteiramente pedagógica, uma tarefa moral que pode ser executada pelas instituições políticas e educacionais que atuam de forma sistemática na formação do homem e do cidadão, buscando sempre uma síntese entre os dois. Estamos diante de uma tarefa cujo processo faz lembrar o ideal da *paideia*, embebido da essência estoica e iluminado pelas reflexões transcendentais de Pascal. O resultado de tudo isso é o belo projeto de formação humana, expresso ao longo de texto *Emílio*, no qual a ação formativa tem por princípio a valorização incondicional da natureza e, como não poderia deixar de ser, a melhor maneira de desnaturar o homem de forma que ele possa bem viver entre os seus.

Querendo ou não, vivemos um mundo simbólico, representativo e cuja relação com o outro é imperiosa. Nessa relação, cabe à ação educativa exercitar o educando contra os «sortilégios do jogo deformante da representação»⁹. Ou seja, em vez de criar uma representação defeituosa, a educação possibilita as condições propícias para o pleno desenvolvimento das faculdades humanas e seu emprego contra a transgressão do coração humano. Considerando que os vícios e a transgressão são alimentados pelas paixões, é preciso então controlá-las e dominá-las. As paixões não são fenômenos da natureza, mas da natureza humana, e semelhante às forças fenomênicas do passado, as atuais podem também entrar em erupção e dominar a mentalidade humana ao ponto de fazê-lo esquecer de sua bondade original, sua virtuosidade adquirida e os princípios da consciência implantados pelo Criador. Só um vale silencioso das paixões poderá propiciar um ambiente virtuoso.

⁸ «O homem da sociedade está todo inteiro na sua máscara. Não estando quase nunca em si mesmo, quando está se acha estranho e mal à vontade. O que é, não é nada, o que aparece, é tudo para ele». (*Idem*, p. 254).

⁹ Cf. SALINAS FORTES, Luís Roberto, *Paradoxo do espetáculo*, Discurso Editorial, São Paulo 1997, p. 29.

Como atesta Derathé¹⁰ bondade e virtude são diferentes. Enquanto a primeira é um dom da natureza, a outra deve ser uma conquista do próprio homem no âmbito de bem conduzir sua vontade e sua razão. Pois o que é a virtude a não ser a representação social da bondade natural? Se, depois de obter conhecimento e desenvolver sua razão, o homem consegue seguir a voz de sua consciência, faz o que deve ser feito e não segue os que as paixões inflamadas lhe insinuem, tal homem terá o mérito de ter sido bom para si mesmo e para os seus semelhantes. Emílio é o protótipo desse homem virtuoso porque conserva a bondade e os traços gerais do homem natural vivendo em sociedade, cumprindo seu papel. Como diz Rousseau:

Nascido no fundo de um bosque, teria vivido mais feliz e mais livre; mas nada tendo a combater para seguir suas inclinações, teria sido bom sem mérito, não teria sido virtuoso, e agora ele o sabe ser apesar de suas paixões. A simples aparência de ordem leva-o a conhecê-la, a amá-la. O bem público que serve unicamente de pretexto aos outros, é para ele um motivo real. Ele aprende a combater, a vencer-se, a sacrificar seu interesse ao interesse comum. Não é verdade que não tire nenhum proveito das leis; elas lhe dão coragem de ser justo entre os maus. Não é verdade que não o tenham tornado livre, elas lhe ensinaram a reinar sobre si mesmo.¹¹

A boa educação é aquela que consiga melhor preparar o homem para enfrentar essa realidade, robustecendo-o contra o império da opinião e contra o jogo deformante da representação. Ou seja, o processo de civilização deve contar com um trabalho político e pedagógico que ampliem as possibilidades de convivência com o outro sem o fermento do *amor-próprio*, da alienação e das situações que degradam a condição humana, isto é, arrancar o homem de si mesmo e fazer dele uma *persona*.

O que nos permite perguntar qual o papel que Emílio deve representar a fim de atingir tal ideal? Que papel social pode ter um homem que desde a infância fosse isolado da sociedade? Por isso Emílio é tão somente isolado, em princípio, da agitação do núcleo social e dos efeitos que ela causa. Afastado da urbanidade, tem sua atenção desviada para a vida campestre que, por sinal, pode ser tomada como um exemplo de maior proximidade das condições naturais. No mundo rural há menos representação e as famílias camponesas vivem de

¹⁰ DERATHÉ, Robert, *Les rapports de la morale et de la religion chez Jean-Jacques Rousseau*, Revue Philosophique, Paris 1949.

¹¹ ROUSSEAU, *Emílio ou da educação*, op. cit. pp., 560-561.

forma simples, sem luxo e sem o jugo do petulante amor próprio. Esse é, portanto, o cenário propício para iniciar a educação de alguém que aos poucos vai sendo reintroduzido na urbanidade e projetado para viver plenamente sua condição civil. Pois, como diz Rousseau:

Emílio não é feito para permanecer sempre solitário; membro da sociedade, deve cumprir seus deveres. Feito para viver com os homens, deve conhecê-los. Conhece o homem em geral, resta-lhe conhecer os indivíduos. Sabe o que se faz no mundo: resta-lhe saber como nele se vive. É tempo de mostrar-lhe o exterior desse grande palco cujos jogos interiores já conhece.¹²

A arte da representação cívica se trata, como podemos ver, da preparação do homem à vida civil, por meio de uma formação geral que o prepare virtuosamente para as decisões que forem necessárias em sua vida. Independente da escolha que vier a tomar, os princípios da natureza estão implantados no coração para guiá-lo em suas ações. Contudo, a educação do Emílio não deixa de lado os detalhes práticos e o refinamento. Até porque o que aparece na obra é uma educação refinada que tende a desenvolver no Emílio um conjunto de percepções práticas, uma sensibilidade estética e uma compreensão cultural que não podem ser encontradas facilmente. A música, as viagens, os exercícios físicos, as relações morais e a sensibilidade estética estão presentes em seu currículo por mais informal que seja. Até mesmo sua profissão não é uma qualquer, pois o ofício de marceneiro requer inteligência e criatividade na produção dos artefatos que agregam o refinamento estético e a utilidade.

A ação formativa rousseauiana é, dessa forma, propedêutica e visa à vida social. Mas antes da plenitude de uma vida civil e cidadã que ela possa propiciar, é preciso ensinar os valores universais e desenvolver no educando sua humanidade. Ele será “primeiramente” um homem; e mesmo depois de seguir alguma carreira que permita desempenhar seu papel civil, não esquecerá a dimensão humana e sua própria natureza, uma vez que “estará sempre em seu lugar”. Não podemos esquecer que o “primeiramente” ali colocado permite entender que pode haver dois níveis nessa formação: primeiro o de homem e depois o de cidadão. É o prodígio da arte e a obra-prima da educação se os dois objetivos forem alcançados. Resulta, nos termos que empregamos, no homem reconfigurado, isto é, portador de uma figura nova, um papel novo que o capacita viver para si mesmo e, por extensão, para os outros: «Estou à espera de que

¹² *Idem*, p. 379.

me mostrem esse prodígio, a fim de saber se é homem ou cidadão, ou como se arranja para ser a um tempo um e outro»¹³

Quando Rousseau afirma que desses dois objetivos decorrem duas formas de instituições contrárias, isto é, uma familiar e doméstica e a outra pública e comum, circunscreve a oposição entre eles tendo em consideração a realidade dada. O principal alvo de sua crítica é a educação de sua época, bem como a ordem social e política estabelecida. Tanto que ele afirma logo em seguida a inexistência da instituição pública, da pátria, do cidadão e até mesmo da escola pública: «Não encaro como uma instituição pública esses estabelecimentos ridículos a que chamam de colégios»¹⁴.

Em condições como essas, «resta enfim a educação doméstica ou da natureza»¹⁵, Resta a verdadeira ação educativa por excelência, ou seja, aquela que tem seu início no nascimento e prossegue por toda vida num movimento contínuo de desenvolvimento dos princípios que resumem o chamado da natureza no coração do homem e prepara para viver qualquer situação, inclusive a de representar um papel determinado no jogo das representações sociais – podendo ser um simples coadjuvante, bem como o ator principal no teatro da vida pública. Não parece ser outro o papel de Emílio. Afinal, uma educação puramente doméstica que objetiva formar tão-somente o indivíduo não parece ser o plano formativo que consta no *Emílio*, nem, tampouco o desejo de Rousseau.

Se Rousseau afirma não ser possível formar o homem e o cidadão «ao mesmo tempo»¹⁶, também afirma que «se o duplo objetivo que se propõe pudesse porventura reunir-se num só, eliminando as contradições do homem, eliminar-se-ia um grande obstáculo à sua felicidade»¹⁷. Expressão do desejo, a frase não foi colocada aleatoriamente. Mas reflete o próprio objetivo da obra: superar o antagonismo e a oposição entre os dois objetivos e, ao mesmo tempo, criar todas as condições para se atingir a felicidade.

Nesse aspecto, podemos dizer, então, que Emílio é um exemplo de obra de arte na qual o homem aparece como fenômeno natural e é desnaturado gradativamente até atingir o nível do homem social, membro de uma comunidade e zeloso de seus deveres. Emílio é o prospecto do homem natural que vai viver na ordem civil entre seus semelhantes, amando-os, respeitando-os e ajudando-os

¹³ ROUSSEAU, *Emílio ou da educação*, op. cit., pp. 13-14.

¹⁴ *Idem*, p. 14.

¹⁵ *Idem*, p. 15.

¹⁶ *Idem*, p. 12.

¹⁷ *Idem*, p. 15.

em todas suas necessidades. Possui uma ampla formação política que envolve, inclusive, um senso de cosmopolitismo burguês. Por isso, toda a obra é rica em sugestões morais e preceitos inteiramente políticos.

Dessa forma, ele representa a formação do homem moderno, da forma como Rousseau o concebe, isto é, um homem livre, cujo desenvolvimento integral depende da exigência pela liberdade, mas zeloso de seus deveres para com sua espécie. Em sua universalidade, lança mão do cosmopolitismo para poder analisar todas as formas de governo, a maneira como se organizam os estados e se dar ao luxo de escolher um dentre esses para viver. Melhor do que isso, o homem moderno é capaz de recriar essas formas e dar um novo modelo à sociedade, seguindo o contrato social ou a voz da própria consciência. O Emílio é, portanto, quem melhor se aproxima do ideal, dentro de uma escala de valores e diante da realidade que Rousseau tinha à frente.

No final de sua formação, após ter retornado de uma jornada pelos países europeus, já adulto e preparado para o matrimônio, o jovem ouve a seguinte fala de seu mestre que o faz entender melhor a questão da liberdade e os objetivos de sua formação:

Se te falasse dos deveres do cidadão, tu me perguntarias onde está a pátria e pensarias ter-me confundido. Tu te enganarias entretanto, caro Emílio; pois quem não tem uma pátria tem ao menos um país. Há sempre um governo e simulacros de leis sob os quais viveu tranquilo. Que importa se o contrato social não foi observado, desde que o interesse particular tenha sido protegido como o fizera a vontade geral, desde que a violência pública o tenha garantido contra as violências particulares, desde que o mal que viu fazerem o tenha levado a amar o que era bem, desde que nossas próprias instituições o tenham feito conhecer e odiar suas próprias iniquidades? Ó Emílio, onde está o homem de bem que nada deva a seu país? Quem quer que seja, ele lhe deve o que há de mais precioso para o homem, a moralidade de suas ações e o amor à virtude. Nascido no fundo de um bosque, teria vivido mais feliz e mais livre; mas nada tendo a combater para seguir suas inclinações, teria sido bom sem mérito, não teria sido virtuoso, e agora ele o sabe ser apesar de suas paixões. A simples aparência de ordem leva-o a conhecê-la, a amá-la. O bem público que serve unicamente de pretexto aos outros, é para ele um motivo real. Ele aprende a combater, a vencer-se, a sacrificar seu interesse ao interesse comum. Não é verdade que não tire nenhum proveito das leis; elas lhe dão coragem de ser justo entre os maus. Não é verdade que não o tenham tornado livre, elas lhe ensinaram a reinar sobre si mesmo.¹⁸

¹⁸ *Idem*, pp. 560-561.

Embora encontremos no *Emílio* referências às duas dimensões, isso não significa «sistemas», no sentido que Martin Rang¹⁹ advoga. Para ele, há um sistema no plano da educação doméstica, voltado para a formação do indivíduo, como exposto no *Emílio*; e um outro no plano de educação pública, a qual deve ser empreendida pelo Estado e cujo fim seja a preparação do cidadão, como discutido no *Discurso sobre o governo da Polônia*. Em nosso parecer, suas reflexões não criam sistemas, mas buscam discutir a educabilidade do homem a qual pode acontecer em duas dimensões distintas, ou embasada por dois objetivos até mesmo contrários, mas cujo esforço é pela superação dos conflitos e paradoxos gerados na tentativa de conjugar os objetivos.

O plano da superação tem em vistas englobar a dimensão individual e a dimensão pública num só projeto, num só esforço educativo que começa com os pais (co-responsáveis pelo processo educador da sociedade); pode ser auxiliado pelos parentes, vizinhos e demais conhecidos, por preceptores e até mesmo pelas instituições políticas, podendo ter seu apogeu no Estado. Se isso não ocorre no *Emílio*, não quer dizer que não esteja no plano de formação humana que Rousseau desenvolve. Quando analisamos o conjunto de sua obra, podemos afirmar que na reforma da sociedade as instituições desnaturadoras poderão tomar o exemplo de educação exposto no *Emílio* para inspirar a ação educativa pelas vias que vêm expostas nas *Considerações* e no *Contrato Social*. Da mesma forma, o processo pode ter seu início no campo, isto é, na ruralidade, mas terminar na urbanidade, no movimento político da cidade e na plena convivência com seus semelhantes. Se houvesse uma sistemática separação entre educação pública e educação privada, sendo esta última negativa e a outra positiva, Rousseau não teria dito nas *Considerações*, comentando sobre os exercícios públicos, o seguinte:

Os pais que preferirão a educação doméstica e farão educar seus filhos debaixo de seus olhos, devem, não obstante, enviá-los a esses exercícios. Sua instrução pode ser doméstica e particular, mas seus jogos devem sempre ser públicos e comuns a todos; pois não se trata aqui apenas de ocupá-los, de formar para eles uma constituição robusta, de torná-los ágeis e atléticos, mas de acostumá-los desde cedo à regra, à igualdade, à fraternidade, às competições, a viver sob os olhos de seus concidadãos e a desejar a aprovação pública.²⁰

¹⁹ RANG, M., «L'éducation publique et la formation des citoyens chez Jean-Jacques Rousseau», in *Études sur le "Contrat Social" de Jean-Jacques Rousseau. Actes de Journées d'études tenues à Dijon* (mai 1962), Société Les Belles Lettres, Paris 1964.

²⁰ J.-J. ROUSSEAU, *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes Brasiliense, S. Paulo 1982, p. 38.

Mais uma vez afirmamos que há, em vez de dois sistemas, duas fases ou dimensões de um processo formador, as quais nos lembrar as fases pelas quais o homem deve passar em seu desenvolvimento cognitivo, ou seja, a fase da infância com toda sua idiossincrasia e a fase de homem. Na primeira é a natureza que manifesta sua latência, seu imperativo e plasma na alma os elementos ontológicos primordiais que sustentam o conceito de humanidade. Na segunda fase, depois de bem estruturado pela natureza, o homem adentra o mundo das representações e das inter-relações necessárias à realidade social e à construção do político. Dois planos que se entrelaçam e se realizam sem primazia de uma ou de outra.

Concluindo esta parte, para melhor compreendermos o projeto pedagógico de Rousseau é preciso entendê-lo como um projeto sócio-educacional, um empreendimento cuja arte está justamente na reconfiguração da imagem deteriorada do humano na perspectiva do social. A obra-prima está no resgate da natureza humana nessa nova figura sem, contudo, ferir os princípios da coletividade. No entanto, a autenticidade e, para os termos que utilizamos neste trabalho, a arte está na capacidade de fazer possível esse tipo de homem sem, contudo, matar nele sua individualidade. Por isso, é preciso concordar com Cobban, quando diz:

Ele está pronto a rejeitar qualquer teoria que afunda por completo o individual na massa coletiva de forma a roubar-lhe sua capacidade de liberdade moral. Mesmo quando exalta a comunidade e parece exigir o sacrifício do indivíduo, é porque torna-se necessária uma identificação voluntária do indivíduo para com a comunidade, da qual é membro, a fim de atingir seu bem-estar moral.²¹

E discordar de Cotta²² que defende a supremacia total do social sobre o individual, pois o objeto de seu pensamento político e pedagógico é o de possibilitar a reconciliação entre o indivíduo e o estado. Portanto, não há supremacia de nenhum dos dois, mas a reconciliação e a possível realização dos dois objetivos, assim como não há uma supremacia do individual, caindo num individualismo exacerbado; ou, ainda, num coletivismo do tipo socialista e nem, tampouco, no totalitarismo.

²¹ COBBAN, Alfred, *Rousseau and the modern state*, Novello & Co. Ltd., London 1964, p. 164.

²² COTTA, Sergio, «Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau», in *Rousseau et la philosophie politique. Institut International de Philosophie* (Annales de Philosophie Politique), n. 5, PUF, Paris 1965, p. 172.

Nessa perspectiva, Emílio representa o ser universal, o sujeito ético, o sábio cidadão do mundo que pode escolher qualquer lugar para viver, uma vez que foi educado segundo a lógica da natureza, adequando-se a qualquer realidade sem deixar-se corromper. Mais do que isso, educado para ser virtuoso, será cumpridor de seus deveres, um bom esposo, bom pai – como podemos ver no *Emile e Sophie ou os solitários*²³ – e bom cidadão. Eis que natureza humana se converte em absoluto ético, e como imperativo da virtude e da verdade, resta à educação o mérito de configurá-la às necessidades humanas que o mundo moderno proporciona.

Portanto, se o mundo é um teatro e a vida uma encenação, a melhor máscara a ser colocada é a de um homem civil, e o papel a ser desenvolvido é o de um homem virtuoso que tudo faz pela coletividade. Enfim, todas as cenas aqui discutidas nos auxiliam a compreender os modos de inserção do homem no mundo da cultura e o melhor aproveitamento de sua vivência com vistas à promoção de sua própria felicidade. Não é um processo mágico ou um fato que possa acontecer por graça divina, mas deve resultar do trabalho humano, que pode fluir tanto da política pedagógica do preceptor como da pedagogia política do Legislador. Considerando, assim, que ação pedagógica do preceptor tem uma dimensão política, seu trabalho de educar uma criança desde o berço não tem a intenção de mantê-lo afastado dos outros e totalmente isolado da sociedade. Mesmo que haja um afastamento da urbanidade, isto é, da intensa vida social, podemos facilmente tirar daí uma teleologia da representação cívica. O Emílio não é feito para ser um selvagem, para viver nas matas ou ficar o resto da vida só. Ao longo de sua aprendizagem, passa pelas experiências empíricas que desenvolvem sua sensibilidade, aprende com isso o valor dos desígnios naturais etc., mas aos poucos é reinserido no turbilhão social a fim de viver plenamente a condição humana, mesmo que tenha que atuar, como se estivesse em um palco, o papel cívico de quem busca o bem e a felicidade de si e dos outros.

Referências bibliográficas

- COBBAN, A. (1964), *Rousseau and the modern state*, Novello & Co. Ltd., London.
- COTTA, S., «Théorie religieuse et théorie politique chez Rousseau», in *Rousseau et la philosophie politique. Institut International de Philosophie* (Annales de Philosophie Politique), n. 5, PUF, Paris.

²³ ROUSSEAU, J.-J., *Emile e Sophie ou os solitários*. Edição bilingue (francês e português). Trad. Dorothee de Bruchard, Editora Paraula, Porto Alegre 1994.

- DERATHÉ, R. (1949), *Les rapports de la morale et de la religion chez Jean-Jacques Rousseau*, Revue Philosophique, Paris.
- PAIVA, W. A. de (2007), *Emílio de Rousseau e a formação do cidadão do mundo moderno*. Trindade-Go: CEODO.
- RANG, M. (1964), «L'éducation publique et la formation des citoyens chez Jean-Jacques Rousseau», in *Études sur le "Contrat Social" de Jean-Jacques Rousseau. Actes de Journées d'études tenues à Dijon* (mai 1962), Societé Les Belles Lettres, Paris.
- ROUSSEAU, J.-J. (1964), *Oeuvres complètes*. 4 volumes (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, Paris.
- ___ (1973), *Emílio ou da educação*, 2.^a ed., Difusão Europeia do Livro São Paulo.
- ___ (1982), *Considerações sobre o governo da Polônia e sua reforma projetada*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes Brasiliense, S. Paulo, p. 38.
- ___ (1994), *Emile e Sophie ou os solitários*. Edição bilingue (francês e português). Trad. Dorothée de Bruchard, Editora Paraula, Porto Alegre.
- SALINAS FORTES, L. R. (1997), *Paradoxo do espetáculo*, Discurso Editorial, São Paulo.

CLÁUDIA MARIA FIDALGO DA SILVA*

KANT – UMA EDUCAÇÃO PARA A HUMANIDADE

Kant – An Education for Humanity

Abstract

The essential aim of this paper is to explore the Kantian idea of education (*Erziehung*). The paper is composed of two essential moments. The purpose of each of them is the following: 1) present the guiding principles of Kantian idea of education; 2) highlight how human being can learn to think morally, recovering the three well know Kantian maxims of reason; 2.1) learning to think for yourself; 2.2) learning to think putting yourself in the place of any other; 2.3) learning to think consistently.

Keywords: Kantian philosophy; education; morality.

Author: Kant.

Resumo

O objetivo principal do artigo é investigar a ideia kantiana de educação (*Erziehung*). O artigo é constituído por dois momentos essenciais. A finalidade de cada um deles é a seguinte: 1) apresentar os princípios norteadores da ideia de educação em Kant; 2) evidenciar de que forma o ser humano poderá aprender a pensar moralmente, recu-

* Investigadora doutoranda do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, onde prepara uma tese com o título “Do agente individual ao género humano. Análise de uma problemática kantiana”. Bolsa de Doutoramento atribuída pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) – SFRH/BD/76655/2011. E-mail: claudia-silva-07@hotmail.com.

perando as três conhecidas máximas kantianas da razão: 2.1) aprendendo a pensar por si próprio; 2.2) aprendendo a pensar colocando-se no lugar de qualquer outro; 2.3) aprendendo a pensar consistentemente.

Palavras-chave: Filosofia kantiana; educação; moralidade.

Autor: Kant.

Introdução

O presente artigo procura investigar a ideia kantiana de educação (*Erziehung*)¹.

O trabalho é constituído por dois momentos essenciais. Inicialmente, ter-se-á como finalidade realçar os princípios norteadores sobre os quais se ergue a educação em Kant, apontando para o facto de esta poder ser considerada uma educação para a humanidade (1). Destacar-se-ão essencialmente, neste primeiro momento, as suas quatro grandes finalidades. Tornar o homem disciplinado, cultivado, prudente e moralizado surgem como metas essenciais quando nos referimos à educação do ser humano. A moralização do homem, sendo a tarefa mais difícil de alcançar, representa, porém, o objetivo máximo da ideia de educação em Kant. Ora, é precisamente esta posição que pretendemos explorar no momento seguinte do artigo (2). Parece-nos essencial a consideração kan-

¹ As citações dos textos de Kant referem-se à Edição da Academia. As abreviaturas utilizadas foram as seguintes: Anth – *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*; GMS – *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*; KpV – *Kritik der praktischen Vernunft*; KrV – *Kritik der reinen Vernunft*; KU – *Kritik der Urteilskraft*; Log – *Logik*; MS-TL – *Die Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*; NEV – *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766*; Päd – *Pädagogik*; V-Mo/Vigilantius – *Die Metaphysik der Sitten*; WA – *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*; WDO – *Was heißt sich im Denken orientieren?* As traduções utilizadas foram as seguintes, respetivamente: *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trad. Robert Loudon, Cambridge University Press, Cambridge 2006; *Fundamentação da metafísica dos costumes*, introd. Viriato Soromenho-Marques, trad. Paulo Quintela, Porto Editora, Porto 1995; *Crítica da razão prática*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa 2001; *Crítica da razão pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2001; *Crítica da faculdade do juízo*, introd. António Marques, trad. e notas António Marques e Valério Rohden, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 1998; *Lógica*, trad. Artur Morão, Edições Texto & Grafia, Lisboa 2009; *Metafísica dos costumes – Parte II – Princípios metafísicos da doutrina da virtude*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa 2004; *Anúncio do programa de lições de Immanuel Kant para o semestre de Inverno de 1765-1766*, trad., introd., notas e glossário de Carlos Morujão, Américo Pereira e Mónica Dias, Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2006; *Réflexions sur l'Éducation*, introd. et trad. Alexis Philonenko, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2000; *Lectures on Ethics*, trad. Peter Heath, Cambridge University Press, Cambridge 1997; «Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?», *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa 2008; «Que significa orientar-se no pensamento?», *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa 2008.

tiana de que a verdadeira função da educação não consiste em treinar ou adestrar crianças, mas em fazê-las pensar. Somente assim, do nosso ponto de vista, a criança, o jovem, poderá desenvolver uma maneira de pensar moral, algo essencial se tivermos em conta a mais alta finalidade que a educação possui. De que forma poderá aprender a pensar moralmente? Recuperando as três conhecidas máximas kantianas da razão, a nossa proposta, como veremos, é que a resposta a esta questão possui três vertentes essenciais. O ser humano aprende a pensar moralmente aprendendo a pensar por si próprio (2.1) – maneira de pensar “livre de preconceito” (*Vorurteil*) –, aprendendo a pensar colocando-se no lugar de qualquer outro (2.2) – maneira de pensar “alargada” –, e, igualmente, aprendendo a pensar consistentemente (2.3) – maneira de pensar “consequente”.

Por fim, procurar-se-á evidenciar a íntima relação existente entre estas três mesmas máximas. Apontar-se-á especialmente para a relevância da terceira e para o facto desta apenas ser alcançada pela ligação sistemática das duas primeiras, evidenciando, desta forma, como devem ser as ações de seres racionais num verdadeiro reino dos fins (*Reich der Zwecke*).

1. Princípios norteadores da ideia de educação em Kant

É principalmente na *Pedagogia* que podemos encontrar as considerações essenciais que norteiam a ideia de educação em Kant². Contrariamente ao que habitualmente se lhe atribui, para nós, bem como para Manfred Kuehn, por exemplo, a educação possui um papel bem mais importante na filosofia prática kantiana³. Ainda que, como nota Alexis Philonenko, a filosofia kantiana não seja dominada pela ideia de educação, esta assume um papel fundamental⁴. Afinal, a grande tarefa da educação, para o autor, é a própria moralização do ser humano, como veremos.

² Convém referir que a obra *Pedagogia* resulta das lições do Curso de Pedagogia, que foram recolhidas e posteriormente publicadas por Friedrich Theodor Rink. Ainda que apenas a título de apontamento, é relevante referir que a ideia de educação em Kant é marcada por ideais partilhados por Rousseau (cf., por exemplo, LOUDEN, Robert B., *Kant's Impure Ethics – From Rational Beings to Human Beings*, Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 36-38, ou REISERT, Joseph R., «Kant and Rousseau on Moral Education», in K. ROTH – C. SURPRENANT (eds.), *Kant and Education, Interpretations and Commentary*, Routledge, New York 2012, pp. 12-25).

³ Cf. KUEHN, Manfred, «Kant on Education, Anthropology, and Ethics», in K. ROTH – C. SURPRENANT (eds.), *Kant and Education, Interpretations and Commentary*, Routledge, New York 2012, p. 56.

⁴ Cf. PHILONENKO, Alexis, «Kant et le problème de l'éducation», in Kant, Emmanuel, *Réflexions sur l'Éducation*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2000, p. 16.

Em termos gerais, qual a posição kantiana relativa à educação? A educação possui um papel essencial, já que o ser humano apenas se «pode tornar homem através da educação. Nada mais é do que aquilo em que a educação o torna»⁵. O ser humano é o único de entre todos os seres que necessita de educação, entendida por Kant como o cuidado que uma geração exerce sobre a outra como meio e precaução para que não venha a fazer um mau uso das suas forças. Segundo o autor, a educação torna-se sempre melhor a cada nova geração, já que as gerações presentes preparam as futuras dando sempre um passo em frente em direção ao aperfeiçoamento da humanidade: «Educar é uma arte cujo exercício tem de ser aperfeiçoado através de muitas gerações»⁶.

O ser humano surge como «a única criatura que tem de ser educada»⁷. Poder-se-á afirmar que a ideia de educação em Kant possui quatro grandes finalidades. A primeira delas é tornar o homem “disciplinado”. Qual a tarefa da disciplina (*Disziplin*)? Esta possui um papel fundamental e transversal a todo o processo educativo. «A disciplina preserva o homem de se desviar, mediante os seus impulsos animais, da sua destinação, que é a humanidade»⁸. Desta forma, a disciplina procura impedir que a animalidade prejudique a humanidade, quer de um ponto de vista individual, quer social. Por esse motivo, ela possui um carácter negativo, visto a sua principal finalidade ser remover o elemento selvagem do homem. «A disciplina é, pois, a mera doma da condição selvagem»⁹, visando a transformação da animalidade em humanidade, pois, contrariamente ao animal irracional, que já é tudo mediante o seu instinto, o ser humano terá que fazer um esforço para desenvolver em si todas as disposições naturais da humanidade¹⁰. «O homem deve desenvolver primeiro as suas disposições para o bem; a Providência não as colocou já prontas nele; são meras

⁵ Päd, AA 09: 443.

⁶ Päd, AA 09: 446. De referir que, muito embora uma geração eduque a seguinte, tal não significa, em Kant, uma transplantação de modelos, uma “mesmidade”, uma mera imitação de exemplos. «A ação mediante a qual cada geração educa a seguinte e assim realiza progressivamente as disposições originárias que a natureza pôs na humanidade, não é concebida como mera transplantação de modelos, mas como uma sementeira. A sementeira assegura a ilimitada propagação, a multiplicação dos indivíduos e a diferenciação destes dentro da unidade da espécie; ao passo que a mera transplantação assegura apenas a limitada continuidade do idêntico», como nos diz Leonel Ribeiro dos Santos (RIBEIRO DOS SANTOS, Leonel, *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1995, p. 441).

⁷ Päd, AA 09: 441.

⁸ Päd, AA 09: 442.

⁹ Päd, AA 09: 449.

¹⁰ Cf. Päd, AA 09: 441-442.

disposições e sem a nota da moralidade»¹¹. A disciplina, ao submeter o ser humano às leis da humanidade, começa, desde cedo, a fazer sentir à criança a coação das mesmas. Como Kant refere, exemplificando este mesmo aspeto,

as crianças são enviadas à escola, de início, não com o propósito de aprenderem lá alguma coisa, mas para que se consigam habituar a estar sentadas em silêncio e a observarem pontualmente o que lhes é prescrito, para que no futuro não possam também pôr em prática, real e imediatamente, tudo o que elas pretendam¹².

Nesta linha, segundo Kant, a primeira educação deverá ser meramente negativa, pois nada é necessário acrescentar de novo à providência da natureza, mas apenas não permitir que a natureza dificulte o processo¹³. Como refere Nuria Sánchez Madrid, «a disciplina funciona como uma espécie de “dobradiça pedagógica”, visto que põe a criança pela primeira vez em contato com o *faktum* do “limite”»¹⁴. Tais limites são, como bem realça a autora, as restrições ou limitações externas que, de início, são incompreensíveis para o entendimento da criança, mas, que, aquando o alcance da sua maturidade, se tornam compreensíveis, visto ser apreendido o alcance lógico que as primeiras tinham¹⁵.

A segunda finalidade que a educação deverá possuir, no entender de Kant, é fazer com que o ser humano seja “cultivado”. Poder-se-á afirmar que a cultura (*Kultur*), por oposição à disciplina, possui um carácter positivo. A cultura relaciona-se com o ensino e a instrução, através dos quais se adquirem aptidões. O ser humano que não é cultivado, é rude, tal como aquele que não é disciplinado é selvagem. Ainda que o descuido da cultura seja considerado um mal, o descuido da disciplina é um mal maior. Porquê? Porque, ainda que a cultura possa ser posteriormente recuperada, uma certa selvajaria, consequência do descuido da disciplina, jamais poderá ser removida. O homem terá que ser igualmente “civilizado”, adaptado à sociedade humana, sendo esta terceira finalidade, relacionada com a prudência (*Klugheit*), considerada um certo tipo de (*gewisse Art von*) cultura¹⁶. «Para tal requer-se manei-

¹¹ Päd, AA 09: 446.

¹² Päd, AA 09: 442.

¹³ Päd, AA 09: 458.

¹⁴ SÁNCHEZ MADRID, Nuria, «Dos obstáculos da natureza aos obstáculos da razão. Uma leitura das «Preleções de Pedagogia» de Kant em seis passos», *Kant e-Prints*, Campinas, Série 2, vol. 5, n.º 2 (2010), 81-100, p. 87.

¹⁵ Cf. SÁNCHEZ MADRID, «Dos obstáculos da natureza», art. cit., p. 87.

¹⁶ À relevância da civilização do ser humano pode-se claramente relacionar, na nossa perspetiva, o conceito kantiano de dissimulação. A este respeito, cf., por exemplo, Päd, AA 09: 486 ou MS-TL,

ras, amabilidade e uma certa prudência segundo a qual se pode usar todos os homens para os seus fins últimos»¹⁷.

A tarefa mais alta da educação é a moralização (*Moralisierung*) do ser humano, e aquela que verdadeiramente nos interessa para o presente propósito¹⁸. Esta tarefa é a mais difícil de alcançar e, por essa razão, Kant afirma que, ainda que possamos dizer que vivemos na época da disciplina, da cultura e da civilização, «estamos muito longe de viver na época da moralização»¹⁹.

2. Em que consiste a moralização?

O homem deverá, em consciência, escolher apenas fins bons, não estando apto pura e simplesmente a todos os fins (*Zwecke*). Quais são os fins bons? São todos «aqueles que são necessariamente aprovados por todo o homem e que podem ser simultaneamente os fins de cada qual»²⁰. Como Robert Louden salienta, para que possamos ser efetivamente moralizados, precisamos de adquirir uma determinada disposição (*Gesinnung*). Tal disposição não é, em Kant, vista como um hábito, à qual se possa relacionar a disciplina, mas, sim, como

AA 06: 431. Sobre o conceito de dissimulação na filosofia kantiana, bem como o de intenção, e também o de felicidade, cf. TUNHAS, Paulo, «Intention, Bonheur et dissimulation», in M. COHEN-HALIMI (ed.), *Kant. La rationalité pratique*, PUF, Paris 2003, pp. 173-232.

¹⁷ Päd, AA 09: 450.

¹⁸ Note-se a importância destas três últimas finalidades da educação. Como Allen Wood realça, em comparação com os outros *animais*, o que distingue o ser humano é o facto de ter uma história coletiva que eles próprios têm que levar a cabo, «cultivando-se», «civilizando-se» e «moralizando-se» (cf. WOOD, Allen, «Kant and the Problem of Human Nature», in B. JACOBS – P. KAIN (eds.), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 38-59, p. 54).

¹⁹ Päd, AA 09: 451.

²⁰ Päd, AA 09: 450. Como realça Robinson dos Santos, esta consideração kantiana remete-se claramente para algo essencial, ou seja, para o plano da comunidade universal, para a perspectiva de uma cidadania cosmopolita. «Este ideal de uma civilização cosmopolita permite que os seres humanos possam sentir-se e tratar-se como membros de uma só comunidade, não apenas pelo estreitamento das relações interpessoais, quanto pelo facto de partilharem uma causa comum. Partilhar a mesma condição, reconhecer em si e nos demais a mesma dignidade, enfim, sentir-se no mundo como co-habitantes da mesma “casa” implica uma série de responsabilidades, tanto locais quanto universais, tanto em relação ao passado histórico, quanto perante os projetos que se lançam para o futuro. É por isso que tanto no plano individual, quanto no plano coletivo, isto é, na sociedade, apresentam-se, respetivamente, tanto a educação moral quanto a construção de uma civilização cosmopolita como tarefas fundamentais e essencialmente relacionadas» (SANTOS, Robinson, «Educação moral e civilização cosmopolita», *Revista Iberoamericana de Educación*, n.º 41/4 (2007), p. 9). Aqui reside para o autor, e entre vários outros aspetos, perspectiva com a qual concordamos, a atualidade da filosofia prática de Kant (SANTOS, «Educação moral...», art. cit., p. 9).

uma determinada maneira de pensar (*Denkungsart*)²¹. Esta disposição, contrariamente ao hábito, envolve consciência, ou seja, uma deliberação racional sobre as nossas próprias máximas²². Como adverte Maria José Vaz Pinto, a «disposição», enquanto maneira de pensar, difere do «hábito». «A primeira releva do ser e do querer, permite a atividade racional, o discernimento e a escolha; o segundo, corresponde a uma atuação mecânica, associada à resposta passiva a estímulos exteriores. Na conceção kantiana, a disposição moral faz parte integrante da estrutura profunda da personalidade moral do sujeito e a ênfase investida nessa interioridade contrapõe-se à índole automática da conduta habitual»²³.

A moralização do ser humano não assenta na disciplina, não obstante, num primeiro momento, o seu papel ser essencial, mas em máximas, que aspirem à universalidade: «A cultura moral tem de se fundar em máximas, e não na disciplina. Esta impede a falta de educação, aquela forma o modo de pensar. Tem de se velar para que a criança se habitue a agir segundo máximas e não segundo certos móveis. Através da disciplina fica apenas uma habituação que se extingue com o passar dos anos. A criança deve aprender a agir segundo máximas de cuja equidade se aperceba»²⁴.

Ainda que o adestramento seja fundamental na educação, como vimos, esta não termina, nem poderia terminar, aqui. Do nosso ponto de vista, uma ideia

²¹ Note-se a importância que o pensar assume para Kant, nomeadamente em terreno educativo. Tal como o autor nos diz de forma decisiva, e evidenciando claramente esta mesma importância, o aluno «não deve aprender *pensamentos*, mas sim a pensar; não devemos *carregá-lo*, mas sim *conduzi-lo*, se se quiser que ele esteja apto, no futuro, a *caminhar* por si mesmo» (NEV, AA 02: 306).

²² LOUDEN, *Kant's Impure Ethics*, op. cit., p. 42.

²³ VAZ PINTO, Maria José, «Ideia de educação em Kant», in L. RIBEIRO DOS SANTOS (coord.), *Kant: Posteridade e actualidade*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa 2006, p. 429.

²⁴ Päd, AA 09: 480. Sobre a possibilidade do ensino da autonomia moral, cf., por exemplo, «Liberdade e coerção: a autonomia moral é ensinável?». Neste interessante artigo, Robinson dos Santos evidencia o que considera ser uma aparente antinomia no pensamento antropológico e pedagógico kantiano. O artigo realça que, em Kant, tanto podemos afirmar que a autonomia moral pode ser ensinada, como podemos afirmar que a autonomia moral não o pode. Como solucionar esta aparente contradição? A proposta do autor é distinguir duas perspetivas. É possível afirmar que ela pode ser ensinada a partir da perspetiva da antropologia prática ou, se quisermos, do desenvolvimento psicológico-moral do homem. Por outro lado, tendo em conta a perspetiva da fundamentação da moral, isto é, se se considerar a autonomia como princípio supremo da moralidade, não é possível afirmar a possibilidade do seu ensino sem cometer equívocos e confusão de planos (fundamentação e aplicação) (cf. SANTOS, Robinson «Liberdade e coerção: a autonomia moral é ensinável?», *Studia Kantiana*, n.º 11 (2011), p. 212). «É fundamental, portanto, situarmos a perspetiva desde a qual se considera o tema», finaliza o autor (SANTOS, «Liberdade e coerção: a autonomia moral é ensinável?», art. cit., p. 215).

essencial na posição kantiana é a consideração de que a verdadeira função da educação não consiste em treinar ou adestrar crianças, mas em fazê-las pensar: «Com o adestramento (...) ainda não se esgota a educação, o importante é principalmente que as crianças aprendam a pensar»²⁵. Consideramos ser atra-

²⁵ Päd, AA 09: 450. Importará aqui registar as palavras esclarecedoras de Leonel Ribeiro dos Santos quanto ao carácter dialógico do pensar em Kant, extremamente relevante também em contexto educativo, como veremos: «O “eu penso” (*ich denke*) kantiano não significa a clausura do sujeito no seu juízo e consciência privados, mas a reflexão mediante a qual o sujeito se abre a um mundo povoado por múltiplos objetos e procura a unidade de perspectiva – o ponto de vista – que permita ligar num todo coerente essa multiplicidade. (...) O *cogito* kantiano é um *cogito* plural. Os indivíduos não são átomos isolados, mas ligam-se num “nós”, onde os pensamentos são comunicados e partilhados e de onde recebem pertinência. (...) É por isso que ao egoísmo lógico, ao egoísmo prático e até ao egoísmo estético Kant contrapõe o “pluralismo” – a consciência de habitar um mundo comum – como critério exterior da verdade e da objetividade dos pensamentos» (RIBEIRO DOS SANTOS, *Metáforas da razão...*, op. cit., pp. 605-606). De que forma é que Kant caracteriza estes três tipos de egoísmo? «O “egoísta lógico” tem por desnecessário testar o próprio juízo apelando ao entendimento dos demais, como se não necessitasse de todo desta pedra-de-toque (*criterium veritatis externum*)» (Anth, §2, AA 07: 128). Por seu turno, o “egoísta estético” «é aquele para quem basta o seu próprio *gosto*, por muito que os outros possam censurar ou até ridicularizar os seus versos, quadros, música. Este egoísta priva-se a si mesmo de progredir, satisfazendo-se com o seu próprio juízo, aplaudindo-se a si mesmo e buscando apenas em si a pedra-de-toque para toda a beleza artística» (Anth, §2, AA 07: 129-130). Por sua vez, o “egoísta moral” «é aquele que reduz todos os fins a si próprio, não vê proveito em nada a não ser no que é proveitoso para si próprio» (Anth, §2, AA 07: 130). Por isso, determina-se simplesmente pela utilidade e pela sua própria felicidade e não pela ideia do dever. Ora, como todo o ser humano possui o seu próprio – e diverso – conceito de felicidade, encontramos aqui face ao egoísmo, que o faz não ter em consideração o conceito genuíno de dever, princípio válido universalmente, como pedra-de-toque (cf. Anth, §2, AA 07: 130). «Ao “egoísmo” só se pode opor o “pluralismo”, isto é, a maneira de pensar na qual não nos centramos em nós próprios como o mundo inteiro, mas antes [aspeto fundamental] nos vemos e conduzimos como simples cidadãos do mundo» (Anth, §2, AA 07: 130).

Como ainda Leonel Ribeiro dos Santos destaca, poder-se-á afirmar que «toda a filosofia transcendental se pode ler como a demonstração da impossibilidade do que se poderia chamar o “egoísmo transcendental”, pois que toda ela consta da justificação da universalidade (ou pretensão à validade universal) dos juízos especulativos, práticos e estéticos. (...) Esta comunidade da razão é feita do livre confronto de pontos de vista, a partir do qual se alcança a mútua correção do próprio juízo. (...) A condição da razão é, por conseguinte, dialógica: só alcança a sua unificação e reconciliação pelo conflito dos pontos de vista e dos interesses» (RIBEIRO DOS SANTOS, *Metáforas da razão...*, op. cit., pp. 606-607).

Numa outra obra do mesmo autor, esta bem mais recente que a anterior – *Retorno a Kant – Ética, estética, filosofia política* –, Leonel Ribeiro dos Santos retoma a investigação desta mesma questão, desta vez procurando desmentir as críticas de Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas ao carácter solipsista e monológico que, segundo eles, caracteriza a razão kantiana. Pelo seu inequívoco interesse e fecundidade quanto a este aspeto, permitimo-nos transcrever a seguinte passagem: «Falar é comunicar aos outros os próprios pensamentos e receber destes também os respetivos pensamentos. Mas este falar-pensar com os outros não se reduz a uma pragmática comunicacional, a acordos ou consensos já conseguidos ou a conseguir na experiência. O pensar, tal como Kant o entende, para além das dimensões da coerência e da autonomia, supõe um exercício transcendental – uma espécie de experiência que a razão faz consigo mesma – mediante a qual se divide em falante e

vés desta mesma aprendizagem que a criança poderá desenvolver uma maneira de pensar moral, algo absolutamente fundamental, tendo em vista a mais alta finalidade que a educação possui. De que forma é que a criança poderá aprender a pensar moralmente? Na nossa perspectiva, a resposta a esta questão pode ser apresentada recorrendo às três conhecidas máximas kantianas da razão: O ser humano aprende a pensar moralmente aprendendo a pensar por si próprio (2.1.), aprendendo a pensar colocando-se no lugar de qualquer outro (2.2) e, igualmente, aprendendo a pensar consistentemente (2.3). «A primeira é a máxima da maneira de pensar “livre de preconceito” (*Vorurteil*)²⁶, a segunda a da maneira de pensar “alargada”, a terceira a da maneira de pensar “consequente”. A primeira é a máxima de uma razão jamais “passiva”. A tendência a esta, por conseguinte a heteronomia da razão, chama-se “preconceito”²⁷. Relativamente à segunda máxima, esta é vista como uma “maneira de pensar alargada” quando ela não se importa com as condições privadas subjetivas do juízo, dentro das quais tantos outros estão como que postos entre parênteses, e reflete sobre o seu juízo desde um “ponto de vista universal” (que ele somente pode determinar enquanto se transpõe para o ponto de vista de outros). A terceira máxima, ou seja a da maneira de pensar “consequente”, é a mais difícil de se alcançar e também só o pode pela ligação das duas primeiras e segundo uma observância reiterada da mesma, convertida em perfeição»²⁸.

ouvinte, em atora e espectadora, colocando-se no ponto de vista do outro e por assim dizer fora de si mesma, num ponto de vista universal. (...) Só no espaço da livre comunicação, pela palavra ou pela escrita, o pensamento encontra a sua justeza. A liberdade de pensamento supõe a liberdade de comunicar e partilhar com outros os próprios pensamentos, num regime de reciprocidade e de lealdade, do qual nada há a temer (antes pelo contrário) para o bem-estar público e para a paz da razão» (RIBEIRO DOS SANTOS, *Regresso a Kant – Ética, estética, filosofia política*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa 2012, pp. 193-194).

²⁶ Sobre a noção de preconceito, em Kant, cf. Log, AA 09: 75-81. Aqui Kant define o preconceito como «um princípio de juízos erróneos» (Log, AA 09: 75), realçando as suas fontes principais: “a imitação, o hábito e a inclinação” (Log, AA 09: 76). O autor refere igualmente que das três fontes gerais dos preconceitos, em especial da imitação, dimanam vários preconceitos particulares, de entre os quais se poderão destacar os «preconceitos de prestígio» – nos quais se incluem o «preconceito do prestígio da pessoa», o “preconceito do prestígio da multidão” e o “preconceito do prestígio da época – e os preconceitos de amor-próprio ou egoísmo lógico” (cf. Log, AA 09: 77-80).

²⁷ KU, §40, AA 05: 159.

²⁸ KU, §40, AA 05: 159-160. Cf., igualmente, por exemplo, Anth, AA 07: 228 ou Log, AA 09: 57. Seria bastante interessante investigar o alcance claramente sistemático que, na nossa perspectiva, estas três máximas possuem. Todas elas, em rigor, procuram a superação do egoísmo nas suas diversas formas, já por nós enunciadas (lógico, moral, estético). Contudo, tal investigação exigiria-nos um outro artigo.

2.1. Aprender a pensar por si próprio

Uma das grandes finalidades da ideia de educação em Kant é formar a criança de acordo com os pressupostos do Iluminismo, em que *Sapere aude!* seja palavra de ordem. «O Iluminismo é a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado». A “menoridade” é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem»²⁹. A grande tarefa da educação, no que a este assunto respeita, é ensinar o ser humano a não ceder à preguiça e à cobardia, ou seja, à menoridade³⁰. Do nosso ponto de vista, é essencialmente na parte dedicada à cultura das faculdades do ânimo que Kant revela de forma mais significativa esta sua defesa de que o ser humano deve pensar por si próprio, nomeadamente quando investiga a formação da razão, vista como a mais alta faculdade. Como se pode formar a razão?

Na formação da razão tem de se proceder socraticamente. (...) Sócrates, que se intitulava a parteira dos conhecimentos dos seus ouvintes, dá exemplos, nos seus diálogos que Platão em certa medida nos conservou, de como, mesmo no caso de pessoas já de idade, se pode extrair muita coisa da sua própria razão³¹.

Não obstante, num primeiro momento, e face a um aluno ainda inculto, o primeiro instrumento “doutrinal” é um “catecismo moral”. Este, como doutrina básica dos deveres de virtude, pode ser desenvolvido a partir da razão humana comum. Contudo, refira-se, «o princípio formal de um ensino assim não admite (...) o método de ensino “dialógico”-socrático, porque o discípulo nem sequer sabe como deve perguntar; portanto, o mestre é o único que interroga»³². Na *Doutrina da virtude* Kant apresenta-nos um exemplo bastante interessante e esclarecedor de um catecismo moral, mediante a apresentação de um fragmento:

O mestre (=M) pergunta à razão do seu aluno (=A) o que ele lhe quer ensinar; se este não souber responder à questão (=0), põe-lhe a resposta nos lábios (guiando a sua razão).

1. M. Qual o teu maior desejo, inclusive o teu pleno desejo na vida? A. = 0. – =0
Que “tudo e sempre” te aconteça segundo o teu desejo e a tua vontade.

²⁹ WA, AA 08: 481.

³⁰ WA, AA 08: 481.

³¹ Päd, AA 09: 477.

³² MS-TL, §51, AA 06: 479.

2. *M.* Como se chama tal estado? *A.* = 0. – *M.* Chama-se “felicidade” (bem-estar duradouro, vida satisfeita, inteira satisfação com o próprio estado).
3. *M.* Se tivesses na tua mão toda a felicidade (que é possível no mundo), guardá-la-ias toda para ti ou partilhá-la-ias também com os teus semelhantes? *A.* Partilhá-la-ia, faria também os outros felizes e contentes.
4. *M.* Isto prova que tens bastante bom “coração”; vejamos se também nisto mostras bom “entendimento”. – Darias ao mandrião suaves almofadões para que passe a sua vida em doce ociosidade? Ou não permitirias que o bêbado carecesse de vinho e do que é necessário para se embebedar? Darias ao mentiroso forma e maneiras agradáveis para enganar os outros, ou ao violento audácia e um punho forte para conseguir vencer os outros? São estes outros tantos meios que cada qual deseja para, à sua maneira, ser feliz. *A.* Não, isso não.
5. *M.* Vês, pois, que se tivesses na tua mão toda a felicidade e a melhor vontade para tal, não a outorgarias, sem reflexão, a quem quer que se aproveite, mas primeiro investigarias até que ponto cada um é digno da felicidade. – Mas, quanto ao que te diz respeito, não terias dúvida alguma em procurar, primeiro, para ti tudo o que consideras como inerente à tua felicidade? *A.* Sim. – *M.* Mas não te vem também ao pensamento perguntar se podes ser digno da felicidade? *A.* Sem dúvida³³.

Ainda que, num primeiro momento, o catecismo moral, no qual o discípulo não sabe o que deve nem como deve perguntar possui toda a pertinência, num momento posterior, no qual nos deparamos face a uma razão mais amadurecida do discípulo, o método socrático, como já referido, surge como fundamental, devendo constituir a regra no catecismo³⁴. Kant salienta a sua importância na educação, nomeadamente o modo de ensinar “dialógico”, ou seja, o modo em que o mestre equaciona questões à razão dos seus discípulos, mas que também é – e este aspeto distancia-o claramente daquele primeiro momento já enunciado – interpelado por eles. «Pois, se alguém quer perguntar algo à razão de outrem só pode fazê-lo dialogicamente, isto é, de modo que o mestre e os discípulos se interroguem “reciprocamente”»³⁵. Munido de questões, o mestre dirige o curso de pensamento do seu discípulo, como parteira dos seus pensamentos, procurando desenvolver nele a disposição para determinados conceitos, mediante o recurso à apresentação de casos. É desta forma que o discípulo, ao aperceber-se da sua própria capacidade de pensar, faz com que também o próprio mestre “aprenda”, visto ter que interrogar bem, já que

³³ MS-TL, AA 06: 480-481.

³⁴ Päd, AA 09: 477.

³⁵ MS-TL, §50, AA 06: 478.

o discípulo, reconhecendo essa sua capacidade, pode replicar quanto à obscuridade ou à dúvida contrária às proposições formuladas. Deste modo, na educação procura-se, não a “inclinação para o uso passivo da razão”, ou “para o mecanismo da mesma”, mas a sua espontaneidade sob leis. Kant apresenta-nos, na *Crítica da razão prática*, um exemplo disto mesmo:

Queremos (...) mostrar num exemplo o carácter distintivo da pura virtude e ver, supondo que [tal exemplo] foi proposto à apreciação de um menino de dez anos, se ele por si mesmo, sem ser industriado pelo professor, devia assim julgar necessariamente. Conte-se a história de um homem honesto que se pretende induzir a juntar-se aos caluniadores de uma pessoa inocente, ao fim e ao cabo, impotente (...). Oferecem-se vantagens, isto é, ricos presentes ou uma posição elevada, ele recusa-os. (...) Eis que agora se começa pela ameaça da ruína. Entre os acusadores, estão os seus melhores amigos que lhe afirmam ter acabado a sua amizade, parentes próximos que ameaçam deserdá-lo (a ele que não tem posses), poderosos que, em toda a parte e condição, podem persegui-lo e ultrajá-lo, um príncipe que o ameaça com a perda da liberdade e até da própria vida. E, para que a medida do sofrimento seja plena, de modo a fazer-lhe sentir também a dor que só um coração moralmente bom pode interiormente sentir, pode imaginar-se a sua família ameaçada com a mais extrema indignação e necessidade, suplicando-lhe que ceda; pode representar-se a ele próprio, se bem que honrado, no entanto não insensível ao sentimento de compaixão e ao da sua própria miséria, num momento em que deseja jamais ter vivido este dia que o expõe a uma dor tão inexprimível, permanecendo fiel, não obstante, ao seu propósito de honradez, sem hesitar ou somente duvidar (...) a virtude tem aqui tanto valor não porque traz algo, mas unicamente porque custa muito³⁶.

O que aqui surge como relevante é que seja o próprio jovem ouvinte a elevar-se gradualmente da mera aprovação à admiração, e, por fim, à maior veneração e a um desejo vivo de ele próprio ser esse homem³⁷. Por outras palavras, surge como imperativo que esse mesmo jovem, neste caso, reconheça, por ele mesmo, o brilho de uma intenção e de uma humanidade desinteressada e solícita, na qual a “exaltação da alma” não seja privilegiada, mas, sim, a “submissão do coração” ao “dever”, para que esta mesma ideia de “dever” não seja suplantada pela ilusão de “mérito”, inspirada pelo mero amor de si³⁸.

³⁶ KpV, AA 05: 277-278.

³⁷ KpV, AA 05: 278.

³⁸ KpV, AA 05: 276-277n.

Pensar por si mesmo significa, por fim,

procurar em si próprio (isto é, na sua própria razão) a suprema pedra de toque da verdade; e a máxima de pensar sempre por si mesmo é a “Ilustração” (Aufklärung). (...) Servir-se da sua “própria” razão quer apenas dizer que, em tudo o que se deve aceitar, se faz a si mesmo esta pergunta: será possível transformar em princípio universal do uso da razão aquele pelo qual se admite algo, ou também a regra que se segue do que se admite? Qualquer um pode realizar consigo mesmo semelhante exame e bem depressa verá, neste escrutínio, desaparecerem a superstição e o devaneio, mesmo se está muito longe de possuir os conhecimentos para a ambos refutar com razões objetivas. Com efeito, serve-se apenas da máxima da “autoconservação” da razão. É, pois, fácil instituir a ilustração em “sujeitos individuais” por meio da educação; importa apenas começar cedo e habituar os jovens espíritos a esta reflexão³⁹.

2.2. Aprender a pensar colocando-se no lugar de qualquer outro

Do nosso ponto de vista, e como procuraremos evidenciar, existe um conceito essencial da moral kantiana que exprime, de forma clara, esta mesma proposição, e que se encontra presente na sua ideia de educação. Tal é o conceito de consciência moral (*Gewissen*)⁴⁰. Este assume-se como um conceito nuclear

³⁹ WDO, AA 08: 329-330n. De referir que, ainda que Kant afirme ser fácil instituir a ilustração a “sujeitos individuais” através da educação, como vimos, esclarecer uma “época” não parece ser assim tão fácil, pois, neste caso, existem «muitos obstáculos exteriores que, em parte, proíbem, e, em parte, dificultam aquele tipo de educação» (WDO, AA 08: 330n). Em clara consonância com estas palavras, diz-nos Kant, a respeito da sua própria época, e que se pode interpretar como um exemplo da dificuldade de esclarecer uma época, especialmente no que concerne à religião, o seguinte: «Se, pois, se fizer a pergunta – Vivemos nós agora numa “época esclarecida”? – a resposta é: não. Mas vivemos numa época do “Iluminismo”. Falta ainda muito para que os homens tomados em conjunto, da maneira como as coisas agora estão, se encontrem já numa situação ou nela possam apenas vir a estar para, em matéria de religião, se servirem bem e com segurança do seu próprio entendimento, sem a orientação de outrem. Temos apenas claros indícios de que se lhes abre agora o campo em que podem atuar livremente, e diminuem pouco a pouco os obstáculos à ilustração geral, ou à saída dos homens da menoridade de que são culpados. Assim considerada, esta época é a época do Iluminismo (...)» (WA, AA 08: 491).

⁴⁰ Sobre este interessante e nuclear conceito kantiano, que aqui é abordado apenas sumariamente, bem como o de imputação moral, cf., por exemplo, MARQUES, António, «Imputation Judgment in Kant’s Practical Philosophy», in M. RUFFING, C. LA ROCCA – A. FERRARIN – S. BACIN (eds.), *Kant Und Die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht: Akten des Xi. Kant-Kongresses 2010.*, De Gruyter, 2013, pp. 385-394. Permitimo-nos reenviar igualmente a um artigo nosso: FIDALGO DA SILVA, Cláudia, «A noção de responsabilidade na filosofia moral kantiana», *Estudos Kantianos*, vol. 2, n.º 1 (2014), 143-168.

na *Pedagogia*, nomeadamente quando o autor se refere à educação das crianças de um ponto de vista religioso, aspeto que se encontra em clara consonância com a exploração deste mesmo conceito noutras obras kantianas.

A religião é definida na *Pedagogia* como sendo «a lei em nós, na medida em que, através de um legislador e juiz, conserva uma impressão sobre nós; é uma moral aplicada ao conhecimento de Deus»⁴¹. De que forma é que o conceito de consciência moral se poderá relacionar com a educação das crianças de um ponto de vista religioso? Em primeiro lugar, como se pode definir a consciência moral? Ela é um dever do homem para consigo mesmo, enquanto juiz inato (*angeborne Richter*) de si, sendo a consciência de um “tribunal interno” ao homem (*das Bewusstsein eines inneren Gerichtsöffes im Menschen*), diante do qual os seus pensamentos se acusam ou se desculpam entre si⁴². Nesta linha, a consciência moral do homem tem que imaginar “outrem”, distinto de si mesmo, como juiz das suas ações, evitando, desta forma, estar em contradição consigo mesmo

A fim de a razão se não enredar em contradição consigo própria, a dupla personalidade, em que tem de se pensar o homem que se acusa e se julga na consciência moral, carece de uma elucidação: este duplo Si mesmo deve, por um lado, estremecer perante as barras de um tribunal que, todavia, a ele próprio está confiado; mas, por outro, tem nas suas mãos, por autoridade congénita, o cargo de juiz. – Eu, o acusador e, no entanto, também acusado, sou o mesmo “homem” (numero idem)⁴³.

Apenas uma pessoa ideal pode ser um conhecedor dos corações humanos. Ora, apenas Deus, como essa mesma pessoa ideal, tem acesso ao íntimo do homem, ou, se quisermos, ao seu carácter inteligível, onde este mesmo tribunal se estabelece. Esta pessoa deve ser pensada como aquela que “obriga sempre”, ou seja, como aquela pessoa relativamente à qual todos os deveres se devem considerar igualmente “como” mandamentos seus, visto a consciência moral

⁴¹ Päd, AA 09: 494 Convém referir que não existe qualquer identificação, em Kant, entre religião e teologia. Ainda que ambas tenham o mesmo ponto de partida – Deus existe –, são conceitos claramente distintos. A teologia relaciona-se com o conhecimento teórico da divindade, ao passo que a religião se interessa pelo conhecimento prático de Deus (cf. V-Mo/Vigilantius, AA 27: 712). «Não se deve (...) começar com a teologia. A religião que se constrói meramente sobre a teologia nunca pode conter nada de moral. Neste caso, só se tem temor, por um lado, e intenções e disposições que buscam recompensa, por outro, ora isso é um mero culto supersticioso» (Päd, AA 09: 494-495).

⁴² Cf. MS-TL, § 13, AA 06: 438.

⁴³ MS-TL, §13, AA 06: 439n.

ser o juiz interior de todas as ações livres. Tal pessoa ideal, ou ser moral, é o que chamamos Deus e, por isso, como o autor refere na *Doutrina da virtude*, «teremos de pensar a consciência moral como o princípio subjetivo de uma responsabilidade dos seus atos diante Deus»⁴⁴. Contudo, Kant não considera que sejamos “obrigados a admitir”, fora de nós, tal ser supremo, pois tal ideia não nos é dada “objetivamente” pela razão teórica, como sabemos, mas apenas “subjetivamente” pela razão prática. Mediante esta ideia e

“só por analogia” com um legislador de todos os seres racionais do mundo, recebe o homem uma simples direção: representar para si a escrupulosidade (que também se chama *religio*) como responsabilidade perante um ser santo (diante da razão moralmente legisladora), distinto de nós mesmos, mas todavia intimamente a nós presente, e submeter a vontade própria às regras da justiça⁴⁵.

O conceito de religião em geral é aqui, para o homem, unicamente «um princípio de apreciação de todos os seus deveres “como” mandamentos divinos»⁴⁶. Também na *Pedagogia* surge idêntica conceção:

A lei em nós designa-se por consciência. A consciência é (...) a aplicação das nossas ações a esta lei. As censuras desta ficarão sem efeito, se não a pensarmos

⁴⁴ MS-TL, §13, AA 06: 439.

⁴⁵ Convém referir que, em Kant, o princípio da vontade de Deus quanto ao “respeito” devido, a veneração, encontra-se relacionado com o princípio do direito divino. Ora, este só pode ser o da própria justiça. E, aqui, «não se trata das violações do direito que os homens entre si cometem e sobre as quais Deus decide como juiz que castiga, mas da ofensa sofrida pelo próprio Deus e pelo seu direito; o conceito disto é “transcendente”, isto é, encontra-se inteiramente além de todo o conceito de justiça penal de que possamos apresentar qualquer exemplo (isto é, da justiça entre os homens) (...)». A ideia de uma justiça penal divina é aqui personificada; quem a exerce não é um ser particular que julga (...), mas a “justiça” como substância (aliás, denominada justiça “eterna”)» (MS-TL, AA 06: 489). Seria interessante investigar a ideia de justiça na filosofia kantiana e a sua relação, quer com o direito, quer com a ética. Contudo, a esse objetivo o presente artigo não procura responder.

⁴⁶ MS-TL, §13, AA 06: 440. De referir que, embora Kant realce por várias vezes que os deveres do homem devem ser perspetivados “como” mandamentos divinos, eles, em rigor, não o são, pois, caso contrário, a autonomia da vontade encontrar-se-ia em risco. Como Kant refere na *Pedagogia*, para que a criança compreenda o que é digno de respeito ou de desprezo deve ter em atenção a lei que reside “em si”. Por exemplo, se um homem for vicioso, ele é digno de desprezo. Ora, tal consideração deve fundamentar-se no próprio homem e não na proibição divina do mal. «Pois não é necessário que o legislador seja também o autor da lei. Assim, um príncipe pode proibir o roubo nos seus domínios, sem por isso poder ser chamado o autor da proibição do roubo» (Päd, AA 09: 494). Assim, – e este é um aspeto extraordinariamente importante no contexto da sua filosofia moral – a criança começa a aprender que apenas o seu bom comportamento a poderá um dia tornar digna da felicidade (cf. Päd, AA 09: 494).

como o representante de Deus, que estabeleceu a sua sede sublime sobre nós, mas também uma sede de juízo em nós⁴⁷.

Como Kant refere na *Doutrina da virtude*, não é possível ao ser humano

tornar intuível (...) a obrigação (a coação moral) sem pensar assim noutra e na sua vontade (da qual a razão universalmente legisladora é somente o porta-voz), isto é, Deus. Porém, este dever “em relação” a Deus (em rigor, relativamente à ideia que nos forjamos de semelhante ser) é um dever do homem para consigo mesmo, ou seja, não é um dever objetivo, que consiste na obrigação de prestar a outrem determinados serviços, mas só um dever subjetivo de fortalecer o móbil moral na nossa própria razão legisladora⁴⁸.

Será possível cultivar a consciência moral? Para Kant a resposta é claramente afirmativa. De que forma é possível? Parece-nos ser possível sobretudo através da realização de um catecismo do direito. Segundo Kant, tal catecismo, ótimo aliado para a formação das crianças tendo em vista a integridade, «deveria conter casos populares que sucedem na vida quotidiana, relativamente aos quais se levantaria naturalmente a questão: isso é justo ou não?»⁴⁹. Ora, tal exercício obriga, inevitavelmente, o aluno a realizar um esforço de descentração, colocando-se, assim, no lugar do outro. Também a *Crítica da razão prática* e a *Doutrina da virtude* apontam no mesmo sentido. Na primeira obra, o autor defende que o melhor método de fundamentação e cultivo das genuínas disposições morais assenta na querela. Se é certo que a anedota e o gracejo suscitam o interesse de várias pessoas, desde as letradas aos homens de negócios, certo é igualmente que a querela, especialmente a querela relativa ao “valor moral” de determinada ação, suscita um interesse muito superior⁵⁰, afirmando ser possível «mesmo muitas vezes nestas apreciações ver transparecer o carácter das pessoas ajuizando acerca de outras»⁵¹. O autor continua, afirmando que os educadores deveriam fazer uso desta tendência da razão para empreender com prazer um exame subtil relativamente a questões práticas levantadas. Porquê? Porque, desta forma, ativaríamos o juízo dos seus educandos,

⁴⁷ Päd, AA 09: 495.

⁴⁸ MS-TL, AA 06: 487.

⁴⁹ Päd, AA 09: 490.

⁵⁰ KpV, AA 05: 273.

⁵¹ KpV, AA 05: 273.

descobririam que a primeira juventude, que, aliás, é ainda imatura para toda a especulação, depressa se mostra muito penetrante e não pouco interessada nisso, porque sente o progresso da sua faculdade de julgar; e o que é ainda mais importante, poderão esperar com segurança que o exercício frequente de conhecer a boa conduta em toda a sua pureza e de a aprovar, de notar pelo contrário com pena ou desprezo o mínimo desvio a seu respeito, embora até aí se trate unicamente de um jogo da faculdade de julgar em que as crianças podem competir entre si, deixará no entanto [nelas], por um lado, uma impressão duradoira de estima e, por outro, de repulsa⁵²

consoante nos estejamos a referir a ações dignas de aprovação ou de censura, respetivamente. Na *Doutrina da virtude*, por seu turno, Kant evidencia esta mesma ideia, defendendo que, tendo em vista a formação moral do ser humano, dever-se-iam «levantar em cada análise do dever algumas questões casuísticas e deixar que as crianças reunidas demonstrem o seu entendimento: como intenta cada uma delas resolver o problema capciosamente proposto»⁵³. Tal é de

⁵² KpV, AA 05: 275-276.

⁵³ MS-TL, AA 06: 483. A título de curiosidade, e no que à educação moral respeita, hodiernamente poder-se-á falar de um autor que, em parte, recupera vários pressupostos kantianos. Também para Lawrence Kohlberg, que aposta numa educação para a justiça, estas questões são cruciais, podendo e devendo ser desenvolvidas com recurso a dilemas morais. Várias e interessantes interseções entre as duas perspetivas poderiam ser realizadas, mas a este objetivo o presente trabalho não procura responder. A título de apontamento, caberá aqui uma referência ao interessante artigo de Paul Formosa a respeito (FORMOSA, Paul, «From Discipline to Autonomy, Kant's Theory of Moral Development», in K. ROTH – C. SURPRENANT (eds.), *Kant and Education, Interpretations and Commentary*, Routledge, New York 2012, pp. 163-176). A principal finalidade deste artigo é delinear os pressupostos essenciais de duas teorias contemporâneas do desenvolvimento moral, nomeadamente a de Kohlberg e a de John Rawls, de modo a, partindo delas, extrair a própria conceção kantiana relativa ao desenvolvimento moral, cuja estrutura surge como similar. «Kant desenvolve uma detalhada teoria do desenvolvimento moral composta por três estádios que se assemelha estruturalmente, ainda que divirja em detalhes, das conceções contemporâneas de Kohlberg e Rawls. Na teoria kantiana este processo inicia-se com a educação física, sob a forma de conservação e cuidado, e disciplina, que auxilia a criança a ultrapassar o despotismo dos desejos, aprendendo a aceitar um constrangimento normativo relativamente à sua liberdade» (FORMOSA, «From Discipline to Autonomy», art. cit., p. 174). É neste contexto que Formosa se refere a uma moralidade da autoridade presente em Kant, com claras semelhanças com a moralidade pré-convencional, de Kohlberg, e com a moralidade da autoridade, de Rawls. Neste estádio a obediência às normas é baseada no medo da punição e regista-se, igualmente, o interesse em manter troca de favores. De seguida, o autor destaca o estádio positivo da educação prática, como se iniciando com a cultura e com a civilização. Aqui, Formosa encontra semelhanças, por um lado, com a moralidade convencional do psicólogo, e, por outro, com a moralidade de associação do filósofo político. O presente estádio «capacita o jovem a perseguir vários fins e a julgar o seu valor. Tal constitui a moralidade de associação, na qual a obediência às normas é baseada num sentido de honra e vergonha, no desejo de aprovação social, e prudência» (FORMOSA, «From Discipline to Autonomy», art. cit., p. 174). Por fim, o mais alto estádio de desenvolvimento moral é a moralização, ou a moralidade de princípios, com evidentes semelhanças com a moralidade pós-convencional,

grande utilidade, não apenas pelo facto de ser o modo mais conveniente de aguçar o entendimento da juventude, mas também, e, refira-se, principalmente, pelo facto de se educar o aluno no “interesse” pela moralidade⁵⁴.

2.3. Aprender a pensar consistentemente

Ainda que, para Kant, nenhuma das três máximas seja fácil de seguir, esta última parece possuir uma dificuldade suplementar⁵⁵. A que se deve tal difi-

de Kohlberg, e com a moralidade de princípios, de Rawls, como realça Formosa. Este estádio relaciona-se com a «aquisição de um conhecimento racional dos nossos próprios deveres morais e de um carácter sempre orientado praticamente para a obrigação desses deveres por si próprios» (FORMOSA, «From Discipline to Autonomy», art. cit., p. 174). Por outras palavras, e como Formosa já havia referido no seu artigo, no derradeiro estádio de desenvolvimento moral «as pessoas não só conhecem “o que” são os seus deveres, mas também compreendem “porque” esses deveres são obrigatórios» (FORMOSA, «From Discipline to Autonomy», art. cit., p. 171). A este propósito, permitimo-nos reenviar a um trabalho nosso: «Valores e valoração. Posições éticas num itinerário educativo», Edição do Autor, Porto, 2010. Uma versão do mesmo encontra-se publicada, em formato de artigo: FIDALGO DA SILVA, «Valores e educação: Entre a facticidade e a idealidade», *Revista Sol Nascente – Revista do Centro de Investigação sobre Ética Aplicada*, n.º 4, Agosto (2013) 130-212. Quanto à pertinência, em Kant, da utilização de dilemas morais, ou, se quisermos, de conflitos de deveres, cf. NAPOLI, Ricardo, «Conflitos de deveres e a casuística na filosofia moral de Kant», *Studia Kantiana*, n.º 11 (2011) 178-200. De especial interesse para nós surge a secção 5, na qual Napoli evidencia a “função” que, segundo o autor, Kant atribui à casuística na sua relação com os conflitos morais – dilemas morais. Tal é uma função pedagógica – perspectiva com a qual concordamos, como sugerimos. Como Napoli afirma de forma conclusiva, os conflitos de deveres podem ser vistos como «uma prova da sensibilidade pedagógica de Kant concedendo aos dilemas morais um papel relevante na educação moral» (NAPOLI, «Conflitos de deveres», art. cit., p. 197).

⁵⁴ Cf. MS-TL, AA 06: 484 De referir que, como Kant realça, “tomar interesse” por algo ou “agir por interesse” são coisas distintas. «O primeiro significa o interesse “prático” na ação, o segundo interesse “patológico” no objeto da ação. O primeiro mostra apenas dependência da vontade em face dos princípios da razão em si mesmos, o segundo, em face dos princípios da razão em proveito da inclinação. No primeiro caso interessa a ação, no segundo, o objeto da ação (enquanto ele me é agradável)» (GMS, AA 04: 414). Por essa razão, numa ação que é praticada por dever não se atende ao interesse pelo objeto, mas apenas à própria ação e ao seu princípio na ação, ou seja, à lei (cf. GMS, AA 04: 414). Mais à frente Kant aponta no mesmo sentido: «Interesse é aquilo por que a razão se torna prática, isto é, se torna em causa determinante da vontade. Por isso só se diz de um ser racional que ele toma interesse por qualquer coisa; as criaturas irracionais sentem apenas impulsos sensíveis. A razão só toma um interesse imediato na ação quando a validade universal da máxima desta ação é princípio suficiente de determinação da vontade. Só um tal interesse é puro. Mas quando a razão só pode determinar a vontade por meio de um outro objeto do desejo ou sob o pressuposto de um sentimento particular do sujeito, então ela só toma na ação um interesse mediato; e, como a razão não pode descobrir por si mesma, sem experiência, nem objetos da vontade nem um sentimento particular que lhe sirva de fundamento, este último interesse seria apenas empírico e não um interesse racional puro» (GMS, AA 04: 460).

⁵⁵ Cf. KU, §40, AA 05: 160.

culdade? Esta deve-se ao facto desta apenas ser alcançada «pela ligação das duas primeiras e segundo uma observância reiterada da mesma, convertida em perfeição»⁵⁶, como já sugerimos. Por outras palavras, concordamos com Allen Wood quando o autor sugere que esta dificuldade se encontra relacionada com o facto de, à luz das duas primeiras máximas, o pensamento racional envolver a combinação do nosso próprio ponto de vista com o de todos os outros. Nesta perspetiva, o ser consistente requer que a minha conduta flua de um princípio comum ou conjunto coerente de princípios. Aqui, e como bem nota Wood, a coerência não tem que ver apenas com a exigência de que os princípios não se contradigam uns aos outros, mas, num sentido mais profundo, tal coerência exige que estes princípios se encontrem sistematicamente conectados e que se apoiem mutuamente, tal como devem ser as ações de seres racionais num reino dos fins⁵⁷. Por outras palavras, surge como imperativo, no âmbito educativo, que o ser humano aprenda a pensar por si próprio, aprenda a pensar colocando-se no lugar de qualquer outro, como vimos, e, acima de tudo – e este é para nós um aspeto crucial – aprenda a “agir” de acordo com essas mesmas máximas, podendo esta última consideração, do nosso ponto de vista, ser identificada com a terceira máxima kantiana. O aprender a agir de acordo com elas é assim, para nós, o aprender a pensar consistentemente.

Como Kant refere na *Pedagogia*, o mais importante na educação é a formação do carácter⁵⁸. «Este consiste na firme intenção de querer fazer algo e também no seu exercício real»⁵⁹. A tónica no «exercício real» surge-nos como fundamental. Tal como o autor realça na *Crítica da razão prática*, o puro princípio moral de determinação é o único que funda um carácter, caracterizado por Kant como «maneira de pensar prática consequente, segundo máximas imutáveis»⁶⁰.

Poder-se-á afirmar que, muito embora o ser humano não possua a capacidade de agir em perfeita adequação com o que as duas primeiras máximas requerem, tal não pode ser visto como quimérico. Para este mesmo sentido parece apontar Kant com a seguinte passagem, já na *Crítica da razão pura*:

Que ninguém jamais possa agir em adequação com o que contém a ideia pura da virtude, não prova que haja qualquer coisa de quimérico neste pensa-

⁵⁶ KU, §40, AA 05: 160.

⁵⁷ WOOD, *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 19.

⁵⁸ Cf. Päd, AA 09: 487. Sobre a distinção kantiana entre temperamento e carácter, cf., por exemplo, KUEHN, «Kant on Education», art. cit., pp. 58-64.

⁵⁹ Päd, AA 09: 487.

⁶⁰ KpV, AA 05: 271.

mento. Com efeito, todo o juízo acerca do valor ou desvalor moral só é possível mediante esta ideia; por conseguinte, ela serve de fundamento, necessariamente, a qualquer aproximação à perfeição moral, por muito que dela nos mantenham afastados impedimentos da natureza humana, cujo grau nos é indeterminável⁶¹.

Por exemplo, ainda que eu nunca tenha presenciado a lealdade na amizade, tal não significa que eu não reconheça que ela deva, de facto, prevalecer.

Ainda que, em relação à natureza, a experiência nos dê a regra, sendo a fonte da verdade, «no que toca às leis morais a experiência é (infelizmente!) a madre da aparência e é altamente reprovável extrair as leis acerca do que “devo fazer” daquilo “que se faz” ou querer reduzi-las ao que é feito»⁶². Afinal, numa filosofia dita prática, ao invés de determinarmos os princípios do que “acontece”, devemos, sim, determinar as leis do que “deve acontecer”, mesmo que, efetivamente, nunca aconteça⁶³.

Considerações finais

Como vimos, poder-se-á afirmar a existência, na ideia kantiana de educação, de quatro grandes finalidades, tais como se encontram na *Pedagogia*. A educação visa, acima de tudo, tornar o homem disciplinado, cultivado, prudente e moralizado. Não obstante, a moralização é considerada por Kant como a sua mais alta finalidade. Concordamos com Louden, pois, também para nós, se poderá afirmar que, para que o ser humano possa ser efetivamente moralizado, precisa de adquirir uma determinada disposição, isto é, uma determinada maneira de pensar. Ora, como a função da educação não assenta em treinar ou adestrar crianças, mas em fazê-las pensar, como apontámos, torna-se imperativo que a criança, o jovem, desenvolva uma maneira de pensar moral. Surge como essencial que o ser humano aprenda a pensar por si próprio, aprenda a pensar colocando-se no lugar de qualquer outro, e, principalmente, aprenda a “agir” de acordo com essas mesmas máximas – as estratégias didáticas sugeridas pelo autor, podemos afirmá-lo, surgem como uma preciosa ajuda para tal objetivo.

Apesar do ser humano não possuir, em virtude da sua própria condição, a capacidade de agir em perfeita adequação com o que as duas primeiras máximas exigem, ele deve, tanto quanto lhe for possível, guiar a sua conduta tendo-

⁶¹ KrV, B 372.

⁶² KrV, A 318-319.

⁶³ GMS, AA 04: 527.

-as em atenção. Se tivermos em conta que o mais relevante na educação, para Kant, é alicerçar o carácter, e que este consiste na firme intenção de querer fazer algo e igualmente no seu “exercício real”⁶⁴, como vimos, rapidamente constatamos que o aprender a pensar de forma consequente, tal como o interpretamos, surge como fundamental para a elevação de uma autêntica Humanidade.

Referências bibliográficas

- FIDALGO DA SILVA, C. (2014), «A noção de responsabilidade na filosofia moral kantiana», *Estudos Kantianos*, 2.1, 143-168.
- ____ (2013), «Valores e educação: Entre a facticidade e a idealidade», *Revista Sol Nascente – Revista do Centro de Investigação sobre Ética Aplicada*, 4, Agosto, 130-212.
- FORMOSA, P. (2012), «From Discipline to Autonomy, Kant’s Theory of Moral Development», in K. ROTH – C. SURPRENANT (eds.), *Kant and Education, Interpretations and Commentary*, Routledge, New York, pp. 163-176.
- KANT, I. (1995), *Fundamentação da metafísica dos costumes*, introd. Viriato Soromenho-Marques, trad. Paulo Quintela, Porto Editora, Porto.
- ____ (1997), *Lectures on Ethics*, trad. Peter Heath, Cambridge University Press, Cambridge.
- ____ (1998), *Crítica da faculdade do juízo*, introd. António Marques, trad. e notas António Marques e Valério Rohden, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa.
- ____ (2000), *Réflexions sur l’Éducation*, introd. et trad. de A. Philonenko, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- ____ (2001), *Crítica da razão prática*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa.
- ____ (2004), *Metafísica dos costumes – Parte II – Princípios metafísicos da doutrina da virtude*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa.
- ____ (2006), *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, trad. Robert B. Loudon, Cambridge University Press, Cambridge.
- ____ (2006), *Anúncio do programa de lições de Immanuel Kant para o semestre de Inverno de 1765-1766*, trad., introd., notas e glossário de Carlos Morujão, Américo Pereira e Mónica Dias, Centro de Estudos de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa.
- ____ (2008), «Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?», em *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa.
- ____ (2008), «Que significa orientar-se no pensamento?», em *A paz perpétua e outros opúsculos*, trad. Artur Morão, Edições 70, Lisboa.
- ____ (2009), *Lógica*, trad. Artur Morão, Edições Texto & Grafia, Lisboa.
- KUEHN, M. (2012), «Kant on Education, Anthropology, and Ethics», in K. ROTH – C. SURPRENANT (eds.), *Kant and Education, Interpretations and Commentary*, Routledge, New York, pp. 55-68.
- LOUDEN, R. B. (2002), *Kant’s Impure Ethics – From Rational Beings to Human Beings*, Oxford University Press, Oxford.

⁶⁴ Cf. Päd, AA 09: 487.

- MARQUES, A. (2013), «Imputation Judgment in Kant's Practical Philosophy», in M. RUFFING, C. LA ROCCA – A. FERRARIN – S. BACIN (eds.), *Kant Und Die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht: Akten des Xi. Kant-Kongresses 2010*, De Gruyter, pp. 385-394.
- NAPOLI, R. (2011), «Conflitos de deveres e a casuística na filosofia moral de Kant», *Studia Kantiana*, 11, 178-200.
- PHILONENKO, A. (2000), «Kant et le problem de l'éducation», in Kant, Emmanuel, *Réflexions sur l'Éducation*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, pp. 9-90.
- REISERT, J. R. (2012), «Kant and Rousseau on Moral Education», in K. ROTH – C. SURPRENANT (eds.), *Kant and Education, Interpretations and Commentary*, Routledge, New York, pp. 12-25.
- RIBEIRO DOS SANTOS, L. (1995), *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa.
- ____ (2012), *Regresso a Kant – Ética, estética, filosofia política*, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, Lisboa.
- SÁNCHEZ MADRID, N. (2010), «Dos obstáculos da natureza aos obstáculos da razão. Uma leitura das «Preleções de Pedagogia» de Kant em seis passos», *Kant e-Prints*, Campinas, Série 2, 5, n.º 2, 81-100.
- SANTOS, R. (2007), «Educação moral e civilização cosmopolita», *Revista Iberoamericana de Educación*, 41.4, 1-10.
- ____ (2011), «Liberdade e coerção: a autonomia moral é ensinável?», *Studia Kantiana*, 11, 201-216.
- TUNHAS, P. (2003), «Intention, Bonheur et dissimulation», in M. COHEN-HALIMI (ed.), *Kant. La rationalité pratique*, PUF, Paris, pp. 173-232.
- VAZ PINTO, M. J. (2006), «Ideia de educação em Kant», in L. RIBEIRO DOS SANTOS (coord.), *Kant: Posteridade e actualidade*, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, Lisboa, pp. 421-432.
- WOOD, A. (2003), «Kant and the Problem of Human Nature», in B. JACOBS – P. KAIN (eds.), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 38-59.
- ____ (2008), *Kantian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.

SAULO HENRIQUE SOUZA SILVA*

ABSOLUTISMO, SOBERANIA POPULAR E REVOLUÇÃO: ROBERT FILMER CONTRA JOHN MILTON**

Absolutism, Popular Sovereignty and Revolution: Robert Filmer against John Milton Abstract

The aim of this research is to give voice to the arguments undertaken by Robert Filmer against the texts published by John Milton immediately after the execution of Charles I. Thus, to refute the pamphlets *The tenure of kings and magistrates* (1649) and *A defence of the people of England* (1651), Filmer wrote the opuscle *Observations on Milton against Salmasius* and published in 1652. In turn, the central aspects of this clash can be synthesized by the concepts: king, people and revolution.

Keywords: king; absolutism; people; popular sovereignty; revolution.

Resumo

O objetivo desta pesquisa consiste em dar voz aos argumentos empreendidos por Robert Filmer contra os textos publicados por John Milton logo após a execução de

* Saulo Henrique Souza Silva é Doutor em Filosofia, professor do Colégio de Aplicação e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, ambos da Universidade Federal de Sergipe. Email: saulohenrique01@hotmail.com.

** O presente artigo é parte do resultado da pesquisa de Pós-Doutorado realizada junto ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo e uma versão modificada de comunicação proferida durante o II Congresso Português de Filosofia, realizado na Cidade do Porto em 2016.

Carlos I. Dessa forma, para refutar os panfletos *A tenência de reis e magistrados* (1649) e *Defesa do povo inglês* (1651), Filmer redigiu o opúsculo *Observações sobre Milton contra Salmásio* e o publicou em 1652. Por sua vez, os aspectos centrais desse embate podem ser sintetizados pela disputa acerca dos conceitos de rei, povo e revolução.

Palavras-chave: rei; absolutismo; povo; soberania popular; revolução.

Introdução

Ao longo da carreira de escritor de opúsculos políticos, Robert Filmer (1588-1653) assumiu a tarefa de advogado da monarquia e do poder ilimitado dos reis *pari passu* ao de promotor no julgamento contra as ideias de liberdade, soberania popular, governo por consentimento e fragmentação da autoridade monárquica. A maior parte das suas obras fora publicada entre os anos de 1630 a 1653 e, inevitavelmente, traz consigo as marcas das convulsões políticas que desestabilizaram o regime de Charles I e instauraram o governo republicano, em 1649. Em geral, Filmer ficou conhecido por ter sistematizado uma doutrina absolutista alicerçada no simbolismo bíblico de Adão e na analogia entre a pessoa do rei e aquela do pai, o denominado patriarcalismo político.

Os “inimigos” de Filmer foram todos aqueles cujas obras estabeleciam direitos naturais ou civis à multidão, como ele frequentemente qualificava o conjunto da população de um Estado. Assim, tentou “corrigir” as interpretações sobre a filosofia política de Aristóteles e discutiu a concepção de Edward Coke a respeito da relação entre a *common law* e os poderes governamentais. Combateu Philip Hunton, Hugo Grotius e Thomas Hobbes. Entre os religiosos, Filmer cita os reformadores João Calvino, George Buchanan e todos os divulgadores da “disciplina de Genebra”; igualmente, a doutrina dos jesuítas entre os quais se destacariam três distintos personagens: o Cardeal Roberto Belarmino, o professor Francisco Suárez, da Universidade de Coimbra, e Robert Parsons, líder jesuíta na Inglaterra¹ (Cf. *Patriarcha*, p. 3). No centro do torvelinho dessa disputa ideológica, o objetivo deste projeto é aprofundar a discussão sobre outro adversário de Filmer, trata-se do porta-voz da *Commonwealth of England*, autor de diversos panfletos sediciosos, crítico da tirania e do despotismo dos reis, defensor da liberdade e da soberania parlamentar, John Milton (1608-1674).

¹ Cf. FILMER, Robert, *Patriarcha and other writings*, Ed. Johann P. Sommerville. Cambridge University Press, Cambridge 2004, p. 3

A crítica contra Milton foi empreendida em uma obra dedicada a mais dois autores, a saber, Thomas Hobbes e Hugo Grotius. Assim, a origem contratual dos governos, o direito natural e a teoria puritana da resistência são teses analisadas por Filmer em suas *Observations concerning the originall of government, upon Mr Hobs Leviathan, Mr Milton against Salmasius, H. Grotius De jure belli ac pacis* (1652). A redação dos textos reflete os acontecimentos do final da década de 40 na Inglaterra, a guerra civil, a deposição do rei, a instauração de um novo governo, a execução de Charles I e, evidentemente, a vitória dos defensores daquelas teorias republicanas e revolucionárias. Por essa razão, as *Observations* sobre Hobbes, Milton e Grotius constituem uma verdadeira trilogia onde Filmer retoma a crítica concernente aos aspectos fundamentais por meio dos quais ele identificava que esses autores teriam granjeado tantos seguidores. Sobre isso, a tese central desenvolvida na obra *Patriarcha* já identificava que a concepção de liberdade e igualdade é a fonte de toda revolta civil porque, compreendida como um direito natural, fundamenta as teorias do contrato social, da comunidade dos bens da natureza e da legitimidade de deposição do “*prince*” que transgrida as leis do reino². O filmerismo deve então ser compreendido como uma teoria política estruturada por meio da concepção patriarcalista da monarquia e da forte tendência crítica em relação ao populismo desses autores. Além disso, foi por conta de sua relação com as ideias de seu tempo que suas obras causaram tanto burburinho no início dos anos de 1680 quando seus tratados foram repetidamente publicados e seu nome, de um ilustre camponês, passou a frequentar a roda dos mais brilhantes advogados da nova Revolução que estava sendo ensaiada.

Tomado pela atmosfera da execução de Charles I, Filmer redigiu uma crítica detratora contra a enorme influência que as obras de John Milton haviam alcançado com o advento da *commonwealth*. Filmer compreendia que o autor da *Tenure of kings and magistrate* (1649) não era apenas o porta-voz do novo governo, mas também o defensor mais competente e ardoroso do regicídio e da superioridade do Parlamento. De um ponto de vista estilístico, podemos observar que as *Observations concerning the originall of government upon Mr Milton against Salmasius* reforçam a escrita tradicional pela qual Filmer compôs a maior parte de seus opúsculos políticos. Ou seja, o texto segue o toma da polêmica, da tentativa de refutação avassaladora das estruturas do pensamento do autor em questão, ao passo que visa resolver as contradições apontadas com a defesa do sistema monárquico absoluto estruturado na premissa patriarcal

² Cf. FILMER, Robert, *Patriarcha and other writings*, op. cit., pp. 2-3.

segundo a qual originalmente os reis foram os pais de seu povo. O texto sobre Milton é breve – são verdadeiras observações, conforme a menção no título –, em evidente tom de defesa contra as duras críticas e acusações proferidas por Milton ao monarca Stuart e à obra apologética de Cláudio Salmásio. Filmer acentuou os elementos principais do debate político situado naquela atmosfera sombria compreendida entre 1649, quando Charles foi executado e Milton publicou *The tenure of kings and magistratates* em defesa da resistência à tirania, e 1651, ano em que Milton respondeu à *Defensio regia* de Salmásio com a publicação da obra *Pro populo anglicano defensio*. Em decorrência, este artigo está situado no universo conceitual dos anos de 1649 e 1652, quando Milton escreveu seus textos em favor da Revolução e Filmer publicou sua crítica em franca oposição a essas obras.

Os conceitos presentes nos textos de Milton que Filmer insistiu em rebater, insinuado que os mesmos não possuíam um significado preciso são: rei, povo e soberania popular. No entanto, os ares dessa discussão trazem as sensações do antigo conflito entre o Parlamento que assegurava a si mesmo a primazia do patriotismo e os realistas que seriam os defensores da Coroa. Foi precisamente nessa atmosfera que Filmer começou a sua carreira de escritor de peças políticas, ou seja, no ambiente histórico e intelectual do início do reinado de Charles I, provavelmente, instigado pela campanha parlamentar de 1628 que ficou conhecida como *petition of right*. Para Filmer, a irreconciliável divisão entre os defensores da causa parlamentar e os advogados da monarquia, compreendida pelos termos realistas e patriotas, veio à tona com a finalidade de separar os interesses do rei daqueles do povo. Filmer identificou essa divisão no *Patriarcha*, obra escrita entre 1628 e 1631, e tratou de desfazê-la: «[...] a nova distinção cunhada entre realistas e patriotas é bastante artificial, pois a relação entre rei e povo é tão grande que o bem estar de ambos é recíproco»³. No entanto, os chamados realistas ficaram conhecidos como os defensores da monarquia e identi-

³ FILMER, *Patriarcha and other writings*, op. cit., p. 5. De acordo com Cesare Cuttica, nesse contexto, a teoria da sedição popular passa a ter grande difusão, sobretudo, após a elaboração pelo Parlamento, em 1628, do documento constitucional intitulado *Petition of right* que limitava o poder real. A distinção entre realistas e patriotas é precisamente dessa época. Por conseguinte, “[...] Sir Robert tinha entendido completamente a força da alegação dos patriotas ingleses para proteger o país da tirania do governo monárquico” (CUTTICA, Cesare, *Adam... “The father of all flesh”: an intellectual history of Sir Robert Filmer and his works in seventeenth-century European political thought*. Thesis European University Institute, Florence 2007, p. 170). O *Patriarcha*, que teria sido escrito nesse período, representa efetivamente a tentativa filmeriana de recuperar o prestígio da monarquia frente às constantes medidas impopulares de Charles I, como o recurso à sua prerrogativa para adquirir empréstimo forçado aos súditos, em 1626. Bastante impopular o episódio *the forced loan* tinha como justificativa a necessidade de suprir as dificuldades financeiras da Monarquia.

ficavam os patriotas como puritanos e republicanos, já os patriotas se autocompreendiam como defensores do povo contra a tirania dos reis.

Ao escrever contra Milton nos anos 40, Filmer tem em mente esse conflito da década de 20, alegando que o autor da *Defesa do povo inglês* havia realizado seu ataque contra a monarquia seguindo os mesmos princípios dos quais Cesare Cuttica tem resumido como «inicialmente e quase-republicano patriotismo expresso em 1620 por parlamentares e radicais cívicos»⁴. Motivado pela defesa de Milton de que a origem do poder político encontra-se no povo, o qual pode castigar os reis que se degeneram em tiranos, Filmer questiona o que Milton compreenderia pela palavra povo, o que significaria a concepção de rei e sua corrupção em tirania, bem como a possibilidade de resistência popular ao monarca compreendido como tirano. Com efeito, para adentrarmos mais a fundo nos meandros dessa discussão, nossa exposição iniciará com o detalhamento dos argumentos utilizados por John Milton em favor da Revolução de 1642 (1) e em seguida daremos voz à crítica mordaz de Filmer pontuando os principais argumentos levantados pelo autor do *Patriarcha* (2)

1. Soberania popular e Revolução em John Milton

Em *The tenure of kings and magistrates*, o objetivo de Milton é bem claro: justificar o julgamento e a execução do rei. Essa empresa é realizada por meio de dois direcionamentos. Inicialmente, sustentar a soberania popular porque esse é o princípio fundamental por meio do qual é possível reivindicar precedência do povo sobre qualquer governante instituído. Além disso, contradizer a opinião dos presbiterianos que desejavam uma saída pela negociação com Charles, em contraposição ao julgamento seguido de uma possível execução. O posicio-

⁴ CUTTICA, Adam... "The father of all flesh", op. cit., p. 287. Cesare Cuttica dedica boa parte de sua tese investigando a distinção entre realistas e patriotas nas disputas políticas entre o rei e os parlamentares. Segundo o comentador, essa distinção estava presente em diversos panfletos da década de 20 daquele século e a obra de Filmer era uma resposta à defesa dos parlamentares patriotas em prol da causa do povo e da alegação de que eles eram os bons cidadãos da pátria, enquanto os realistas seriam apenas os defensores das coisas do rei. Ainda de acordo com Cuttica, está primeira forma de patriotismo fora desenvolvida em duas das principais correntes de pensamento durante a guerra civil e nos anos que precederam a restauração. Inicialmente, os *levellers* identificaram o patriota como o soldado engajado na batalha para afirmar os direitos comuns e as liberdades; após isso, no período do protetorado, John Milton defendeu que os patriotas foram os primeiros defensores da religião e dos direitos civis (Cf. *Ibidem*, pp. 137-164). Para uma apropriação mais didática sobre as variadas ideias que circulavam nesse período entre a guerra civil e a restauração, consultar o livro de SOMMERVILLE, J. P., *Politics e ideology in England 1603-1640*, Longman, London 1986.

namento que Milton torna público em *The tenure* é contrário aos defensores da negociação e em favor do julgamento do rei, seja qual fosse o resultado do mesmo. Por conseguinte, era uma opinião que refletia de forma mais forte a visão do exército da república o qual argumentava que se não houvesse julgamento toda a guerra teria sido inútil; afinal, tantos homens mortos somente para uma negociação? Em razão disso, Milton lembra aos presbiterianos que a teoria da resistência havia sido desenvolvida por John Knox e George Buchanan, no século XVI, portanto, eram seus predecessores⁵.

Nesse cenário de discussão teológica e política, a justificativa dos presbiterianos e outros grupos religiosos com membros na Câmara dos Comuns enfatizava a distinção entre magistrados inferiores e indivíduos privados. Os magistrados inferiores poderiam resistir; os indivíduos privados de forma alguma. Além dessa distinção, os teóricos da resistência costumavam diferenciar duas espécies de tirania, pela prática e pela usurpação, apenas no caso do tirano por usurpação era admitido alguma espécie de resistência do povo. Milton tem por objetivo eliminar a distinção entre essas formas de tirania. Seria impossível estabelecer tal diferença porque ao tomar para si a comunidade de homens o tirano degenerar-se-ia em um inimigo da sociedade. Por conta disso, não se pode reduzir a resistência aos magistrados inferiores e nem contra os usurpadores⁶. Para Milton, como ocorreu com o personagem bíblico Ehud, a ação política individual possui legitimidade necessária e justificada pela espécie de autoridade instaurada com a tirania. Então, não somente os magistrados inferiores, o exército e povo poderiam resistir a um tirano. Em vistas de defender essas ideias, Milton compreendera como necessário

⁵ Ao final da *Tenência* Milton traz ao leitor uma verdadeira compilação de diversos teólogos entre luteranos, calvinistas e presbiterianos escoceses que defendiam de alguma forma o direito de resistência contra reis que se degeneraram em tiranos bem como o direito de julgá-los. Seu objetivo é precisamente convencer os presbiterianos sobre a legitimidade do julgamento e da execução de Charles I, segundo os cânones da própria teologia protestante.

⁶ Conforme enfatiza o prof. Alberto de Barros, a doutrina da resistência formulada pelos teólogos protestantes limitaria o direito de resistência aos magistrados inferiores. Foi com o teólogo escocês George Buchanan (1506-1582), nas obras *Maria Scotorum Regina* e *De Iure regni apud Scotos*, que a teoria da resistência popular, portanto, não mais restrita aos magistrados inferiores, ganhou força na Escócia presbiteriana. Assim, «o principal argumento era de que se o povo teve autoridade para constituir um monarca, o povo permanecia com a mesma autoridade para destituí-lo». Foram essas discussões a respeito do direito de resistência, travadas no decorrer do século XVI, que forneceram «[...] um poderoso arsenal de argumentos para os defensores da causa parlamentar contra Carlos I» (BARROS, Aberto R. G. *Republicanism inglês*. Discurso Editorial, São Paulo 2015, p. 117). Em outras palavras, quando responde aos entraves dos presbiterianos sobre a resistência militar ao rei, John Milton assume a teoria de Buchanan segundo a qual o povo, e não somente os magistrados inferiores, tem o direito de resistir ao tirano.

[...] estabelecer, desde os seus mais remotos princípios, a origem dos reis, como e porquê alcançam essa dignidade sobre seus irmãos e a partir daí provarei que convertendo-se em tirania eles podem ser tão lícitamente depostos e punidos como foram de início eleitos⁷.

De acordo com Milton, essa espécie de confirmação derivava tão somente da autoridade dos mais seletos e autênticos autores, como também da razão demonstrativa, deixando de lado outras espécies de influências.

Por sua vez, na guerra de propaganda ideológica que imperava entre os defensores e os acusadores da execução de Charles I, Milton foi comissionado a escrever uma resposta à obra realista *Defensio regia* de Cláudio Salmásio, publicada em 1649. Segundo o professor Leo Miller, o texto latino *Pro populo anglicano defensio* «[...] apareceu em muitas edições e circulou mais amplamente durante a sua vida que qualquer outra de suas obras»⁸. Em sua *Defesa do povo inglês*, Milton ataca veementemente as teses desenvolvidas por Salmásio e reassume a teoria da soberania popular contra a concepção de direito divino dos reis sustentada pelo acadêmico francês⁹. Milton defende a Revolução Inglesa da opinião pública europeia por meio dos jargões da teologia protestante e católica, fazendo uso dos conceitos da filosofia grega e romana, bem como da literatura e da história. Segundo a sua defesa, a Revolução era uma batalha para recuperar a liberdade humana naturalmente estabelecida por Deus, mas usurpada pelo tirano da Inglaterra. Por isso, conforme lemos no capítulo I da *Defesa*, o secre-

⁷ MILTON, John, *Political writings*, M. DZELZAINIS (ed.). Cambridge University Press, Cambridge 1991, p. 12.

⁸ MILLER, Leo, «In defence of Milton's *Pro populo anglicano defensio*», *The society for Renaissance Studies*, vol. 4, n.º 3 (1990), 300-328, p. 300. Ainda conforme Miller, “após esse sucesso contemporâneo, em nosso século ela tem sido relegada quase que exclusivamente ao estreito círculo de leitores acadêmicos e por alguns desses submetida à espécie mais mordaz do criticismo acadêmico, até mesmo nas mãos dos calorosos admiradores de sua poesia” (*Id. Ibid.*, p. 301).

⁹ Além da questão teórica e política de fundo, a crítica de Milton é propositalmente dura, elencando diversos adjetivos pejorativos para qualificar Salmasius. Na verdade, o primeiro capítulo de *A defesa do povo inglês* está repleto de xingamentos e provocações, por exemplo, verborrágico, vagabundo francês, escritor indigno, estrangeiro mercenário, entre outros adjetivos. Por conta dessa teor fortemente popular e antimonarquista, o livro de Milton foi perseguido por diversos reinos da Europa. No artigo intitulado *In defende of Milton's pro populo anglicano defensio*, Leo Miller argumenta que os reinos despóticos do continente europeu receberam a obra de Milton como um texto eminentemente claro e efetivamente poderoso. Por conta disso, sua obra foi queimada em «[...] Paris e Toulouse. O Império do Reich a banuiu na Alemanha, especialmente enfatizando que não era para ser discutida nas universidades. Entre os primeiros atos da Restauração Stuart, em 1660, estava a proclamação real de solicitar todas as cópias e queimá-las» (MILLER, «In defence of Milton's *Pro populo anglicano defensio*», art. cit., p. 314).

tário para Línguas Estrangeiras do Conselho de Estado da *Commonwealth of England* trata de rechaçar a teoria patriarcalista reafirmada por Salmásio,

[...] continuas na escuridão porque não distingues o direito de pai do direito de rei. E quando tu chamas os reis de pais de seu país, crês ter imediatamente persuadido as pessoas por meio dessa metáfora: tudo o que eu admitisse em relação a um pai eu aceitaria sem demora ser verdadeiro em relação a um rei. Porém, pai e rei são coisas muito diferentes. O pai nos gerou; mas o rei não nos criou, nós é que criamos o rei¹⁰.

Contra o patriarcalismo de Salmásio, Milton faz uso do tradicional agostinismo político ao advogar que os governos são necessários entre os homens desde a *queda* da inocência original, de modo que sem magistrado e governo

¹⁰ MILTON, *Political writings*, op. cit., p. 68. Seguindo os passos do rei James VI e I e de Robert Filmer, Salmásio estabeleceu sua doutrina em defesa da causa monárquica trabalhando a analogia entre o pai de família e o rei. É importante essa orientação presente em Salmásio porque ela ajuda a compreender que a concepção patriarcalista era parte da cultura inglesa da época. De acordo como Cesare Cuttica, “o uso mais tradicional do termo patriarcalismo é encontrado na esfera teológica onde referências são feitas aos patriarcas bíblicos. Neste contexto, a palavra ‘patriarca’ é aplicada a personagens bíblicos [...]. Teorias patriarcais geralmente são associadas a uma forma opressiva e arcaica de poder antimoderno (patriarcado), por meio do qual o pai da casa tem domínio absoluto sobre todos os membros de sua família” (CUTTICA, *Adam...* “The father of all flesh”, op. cit., p. 27, nota de rodapé). Entretanto, concordando com Cuttica, não podemos entender o patriarcalismo como um mero sistema arcaico, «foi mais que a codificação de uma visão obsoleta ou um sistema defeituoso de crenças arcaicas que teve êxito no teatro das ideias quando confrontado pelo “tufão” da filosofia moderna, ciência empírica e mudanças sociais» (*Ibidem*, p. 203). Na verdade, a versão patriarcalista da autoridade política ganhou força como um contraponto às teorias populista que vinham sendo desenvolvidas por teólogos e acadêmicos. Portanto, aquilo que Salmásio e Filmer fizeram foi trabalhar com elementos da cultura patriarcal europeia para construir um teoria de oposição às doutrinas populares. Por essa razão, estamos em acordo com Gordon Schochet quando argumenta, na obra *Patriarchalism in political thought* (1975), que a novidade na filosofia política do século XVII não é o contrato, mas a teoria patriarcal. Dessa forma, a reação de Milton contra o patriarcalismo de Salmásio, obviamente, foi a de rebaixar ao máximo o autor dessas ideias. Mas, ao que parece, Milton conhecia outros autores que desenvolveram doutrina semelhante àquela de Salmásio, como é o caso de Robert Filmer, autor do manuscrito *Patriarcha or the natural power of kings*, publicado em 1680. Segundo Roger Lejosne, em *Paradise lost*, livros XI e XII, Milton ocasionalmente expressa sentenças antimonarquistas por meio do anjo Michael «[...] que por está forma iria refutar, não a Salmásio, mas a outro bem conhecido mantenedor da monarquia absoluta, Sir Robert Filmer [...], parece que depois de tudo, Adão não possui nenhuma preeminência e era igual a seus filhos, então que o muito distintivo princípio de Sir Robert é demolido» (D. ARMITAGE – A. HIMY – Q. SKINNER, *Milton and republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, p. 115). Verdade ou não que Milton tinha Filmer em mente ao escrever alguns versos do poema *Paraíso perdido*, sabemos, por sua vez, que Filmer tinha plena consciência da obra e da posição ocupada por Milton durante e após a Revolução. Porém, a situação contrária figura como uma grande possibilidade haja vista que os livros de Filmer tiveram certa circulação quando começaram a ser publicados na década de 1640 e o próprio *Patriarcha* andou por muitas mãos em forma de manuscrito.

civil não existiria qualquer sociedade humana. Isso faz com que a instituição dos magistrados siga da vontade de Deus; porém, a escolha se a forma de governo será desta ou daquela natureza é algo que pertence à livre nação de homens (*free commonwealth*).

Conforme Milton proclama no capítulo IV da *Defesa do povo inglês*, a autoridade do magistrado vem do povo pela vontade de Deus, contra a teoria do direito divino dos reis que havia sido defendida por Salmásio. Por conseguinte, «todos os reis, dizes tu, provêm de Deus. É por isso que o povo não deveria resistir sequer aos tiranos». De outra forma, «eu afirmo que as reuniões do povo, eleições, campanhas, votos e decretos provêm igualmente de Deus [...]». Com efeito, invertendo a argumentação de Salmásio, Milton agora reclama que o direito do povo a reunir-se, a estabelecer formas de governos e eleger governantes, bem como depô-los, se necessário, faz parte do direito divino e em razão disso «um rei não deveria, igualmente, resistir ao povo, pela autoridade do mesmíssimo Deus»¹¹. Ao criticar a teoria patriarcalista de Salmásio, por extensão, Milton também estava ajudando a destronar toda uma gama de autores que alegavam a naturalidade do governo monárquico. Passemos então à análise da tentativa de refutação dessas ideias levada a cabo por Robert Filmer.

2. Robert Filmer e a acusação das “contradições” de John Milton

Em ambas as obras, *The tenure of kings and magistrates* e *Pro populo anglo defensio*, Milton estabelece a definição de soberania popular e empreende uma verdadeira derrocada das ideias que sustentavam a monarquia absoluta por direito divino. No entanto, ao levantar a bandeira de seu republicanismo, da mesma forma que atacou seus opositores, Milton também atraiu críticas e adversários. Entre eles Robert Filmer que dedicou parte de suas *Observations upon original of government* (1652) para contestá-lo, enfatizando a discussão a respeito do significado dos conceitos: rei, povo e soberania popular.

Segundo Filmer, a definição de Salmásio sobre o significado da palavra rei foi mal compreendida por Milton o qual insiste em distinguir o rei do tirano. Dessa forma, «pergunte a Salmasius o que é um rei, e ele ensina que ‘um rei é aquele que tem o poder supremo do reino, não deve responsabilidade a ninguém além Deus, pode fazer o que lhe agrada e está livre das leis’¹². Filmer argu-

¹¹ MILTON, *Political writings*, op. cit., p. 135.

¹² FILMER, *Patriarcha and other writings*, op. cit., p. 197.

menta que Milton abomina essa definição do rei, pois para ele tratar-se-ia da qualificação de um verdadeiro tirano. No entanto, de acordo com o autor do *Patriarcha*, qualquer outra definição que distinguisse o rei do tirano seria errônea porque não existe como possuir o poder supremo sem estar livre das leis humanas¹³. Filmer argumenta que ao longo da resposta a Salmásio, Milton não estabeleceu uma definição precisa acerca do significado da palavra rei. Pode-se deduzir que seu conceito de rei seria o seguinte: «O poder foi dado a um rei pelo povo, isso ele pode ver pela autoridade a ele dedicada que nada seja feito contra a lei, e que ele assegure nossas leis e não imponha sobre nós as suas próprias»¹⁴. O rei não pode aprisionar, penalizar ou punir qualquer homem, exceto quando existir uma sentença dos tribunais. Por sua vez, ao Parlamento estaria assegurado o direito de estabelecer e dissolver os tribunais. Filmer então sintetiza a teoria sobre o poder político defendida por Milton da seguinte maneira:

- a) O poder tem origem do povo.
- b) Este poder não pode ir de encontro às leis.
- c) O poder de julgar está nos juízes e nos tribunais.
- d) Tais tribunais são instituídos e dissolvidos pelo Parlamento.

Esta concepção, segundo Filmer, desqualifica todo o poder dos reis porque o põe em uma condição abaixo àquela dos súditos. Semelhante contradição existente na compreensão dos dois autores sobre a palavra rei pode ser encontrada no que diz respeito ao significado do termo povo.

Filmer inicia a discussão sobre o significado de povo proposto por Milton examinando alguns princípios da *Política* de Aristóteles. Assim, para Aristóteles o povo significaria o conjunto dos cidadãos livres, porém, segundo o autor do

¹³ Essa é uma tese recorrente nas obras de Filmer a qual advoga que o poder de fazer lei deve estar acima das leis. Por sua vez, a amplidão de poder que Filmer confere ao rei— estar acima das leis positivas e religiosas— não é alicerçada na alegação da permanente incerteza sobre o *status* da lei e da obediência. Ou seja, não existe uma insinuação argumentativa para que as ações do rei estejam sempre em contradição com as suas próprias leis. O que está em jogo aqui é a compreensão da essência e do direito da soberania completa dos reis os quais, mesmo estando acima das leis, todavia, devem governar em acordo com elas. Para comprovar essa tese, Filmer recorre à história da Inglaterra, à prática e aos escritos dos monarcas, bem como à delegação do poder de jurisdição aos magistrados que julgarão por meio de câmaras judicativas (Cf. SILVA, Saulo H. S., *Robert Filmer e a emergência da filosofia liberal*, Tese de doutorado Universidade Federal da Bahia, Salvador 2014, pp. 60-66). Por conta disso, Filmer recorre a James I no *Patriarcha*, «[...] um rei, governando em um reino estabelecido, deixa de ser um rei e degenera-se em um tirano tão logo ele deixa de governar em acordo com suas leis» (*Ibidem*, p. 42).

¹⁴ FILMER, *Patriarcha and other writings*, op. cit., p. 198.

Patriarcha, é necessário um esclarecimento mais preciso acerca do que consiste ser livre. Isto porque Aristóteles defende na *Política* que aquilo que torna livre um cidadão em uma cidade não o faz em outra, do mesmo modo critica a democracia, como também estabelece que nem todos os homens nascem livres haja vista alguns serem naturalmente escravos¹⁵. Já os teóricos políticos modernos, embora falem muito sobre o povo, assumem a concepção representativa segundo a qual um número pequeno de homens são tornados representantes de todo o povo. Dessa forma, por mais que os representantes não sejam o povo inteiro, eles acabam por ser considerados a totalidade do povo. Milton, na visão de Filmer, não considera que os representantes sejam toda a multidão, mas apenas a parte melhor e mais sensata dele. Outro aspecto destacado pelo autor do *Patriarcha* diz respeito ao julgamento dos tiranos os quais devem ser levados aos magistrados, pelo menos aos mais elevados deles, e ao povo, ao menos parte dele, para serem julgados. Filmer insiste precisamente nesse aspecto da restrição que a palavra povo acaba sendo tomada por Milton porque tal significação restringiria a totalidade do povo a algumas frações dele: *sounder, better, uprighter*. Assim sendo, a questão que se sobrepõe é justamente a seguinte: se apenas essas partes possuem o poder do povo, «como saberíamos conhecer ou julgar quem eles são?»¹⁶. Às vezes o povo é compreendido como a totalidade dos habitantes (*populus universus*). Filmer questiona se nessa totalidade as crianças estariam incluídas porque, se estiverem, como as mesmas poderiam estabelecer qualquer tipo de consentimento? De outro modo, o povo também é qualificado como *pars major*, a maior parte, e às vezes consiste na *pars potiot et sênior*, ou seja, a melhor e a mais saudável. Então, permanece sempre a indefinição de «[...] como a maior parte, onde todos são igualmente livres, pode restringir a menor parte»¹⁷. Para Filmer essa passagem denotaria bem as distinções que o próprio Milton estabelecia dentro do termo geral povo, sobre-

¹⁵ Efetivamente, Filmer tem em mente as nuances do pensamento político de Aristóteles e tem razão em algumas de suas posições. Sobretudo, Filmer é um aristotélico haja vista defender a natural sociabilidade dos homens e que o governo tem origem por meio do desenvolvimento da célula familiar. Por essa razão, em suas *Observations upon Aristotles politiques*, Filmer enfatizou que, na *Política*, Aristóteles frequentemente tem elogiado o governo dos reis e estabelecido a naturalidade do governo paterno como a fonte original da autoridade. Segundo Filmer, «[...] ele reconheceu o governo de um homem, ou de um monarca, e que esta era uma forma perfeita de governo [...]». Assim, ele deduziu a origem do governo do poder da paternidade, não da eleição do povo» (FILMER, *Patriarcha and other writings*, op. cit., pp. 242-243). Assim, no entendimento de Filmer, é preciso ter em mente as distorções aristotélicas da liberdade antes de tentar estruturar um pensamento sobre o assunto da liberdade e igualdade do povo por meio da filosofia de Aristóteles.

¹⁶ FILMER, *Patriarcha and other writings*. op. cit., p. 199.

¹⁷ *Ibidem*, p. 203.

tudo, denuncia que o advogado da soberania popular admitia que a melhor ou mais virtuosa parte do povo fosse a representante de todo o povo; isso equivaleria a jogar por terra qualquer doutrina da soberania popular.

Conclusão

Como podemos perceber, o objeto deste estudo desenvolve um tema com forte apelo no presente. Por mais que a discussão esteja centrada em determinado contexto histórico e social, como é o caso da Inglaterra no final da primeira metade do séc. XVII, ela enseja temas sempre atuais. Nas modernas nações ocidentais, vivemos sobre o primado da defesa (quase) indiscutível dos valores democráticos centrados, entre outras coisas, na necessidade das populações assumirem o papel de protagonistas nas decisões políticas. Assim, ao tratarmos da extensão do poder político, dos direitos das populações e da dissolução dos governos, estaremos ao mesmo tempo abrindo a possibilidade não apenas de compreender o desenvolvimento desse debate na Europa Moderna, como também fazendo uso de uma reflexão fundamental para o contexto político e social brasileiro.

Sobre isso, é fundamental questionarmos: até onde se estende o poder dos governos? Em que medida suas ações podem ser consideradas como injustas pelos cidadãos? Essas questões trazem consigo outro tema a ser investigado que é o conceito de povo ou multidão. Isto porque Filmer e Milton estabeleceram definições contraditórias de povo e multidão, mas com nuances de ambos os lados. Por sua vez, podemos estabelecer de forma geral que a concepção republicana de Milton consiste em uma das defesas mais acaloradas dos direitos e liberdades dos povos que vieram a lume em seu tempo. Sobre esse aspecto, a discussão se amplia porque nosso objetivo esteve direcionado em confrontar as ideias que estavam sendo desenvolvidas por Milton com a recepção conservadora e contestatória de Robert Filmer. Filmer é um interlocutor importante porque pontua precisamente aquelas ideias que posteriormente se tornaram tradicionais na filosofia política mais progressiva—republicana ou liberal—como é o caso dos governos limitados por consentimento, bem como o direito natural e civil do povo escolher seus governantes e, se necessário, os destituir. Porém, o imbróglio se estabelece precisamente nessa relação entre povo como gerador dos governos limitados pelo contrato e a noção de representantes, tão em voga em nossa política atual. Filmer é preciso ao problematizar essa relação, sobretudo, quando tratamos do terceiro tema desta investigação que é a

soberania popular reivindicada por Milton. Afinal, se os homens são livres e iguais por que eles devem ser representados? Por que deve haver representação no lugar da decisão política coletiva, portanto, pertencente a todos os cidadãos? Não existe uma resposta precisa sobre esse assunto que é um verdadeiro desafio proposto por Filmer¹⁸. Locke advogara no *Dois tratados sobre o governo civil* que seria inviável reunir todos os habitantes de uma sociedade para decidir sobre um determinado assunto. Entretanto, o problema permanece porque se os homens fazem um contrato e estabelecem um governo que é confiado a determinados representantes eles acabam por alienar esse mesmo direito natural dantes tão importante.

Referências bibliográficas

- ARMITAGE, A. HIMY; SKINNER Quentin (1995), *Milton and republicanism*. Cambridge University Press, Cambridge.
- BARROS, Alberto R. G. (2015), *Republicanism inglês*, São Paulo: Discurso Editorial.
- CUTTICA, Cesare (2007), *Adam... “The father of all flesh”: an intellectual history of Sir Robert Filmer and his works in seventeenth-century European political thought*, Thesis European University Institute, Florence.
- FILMER, Robert (2004), *Patriarcha and other writings*, ed. de J. P. Sommerville, Cambridge University Press, Cambridge.
- LOCKE, John (1988), *Two treatises of government*, ed. de P. Laslett, Cambridge University Press, Cambridge.

¹⁸ Ou seja, essas filosofias políticas, diz Robert Filmer, entram em constante contradição com seus próprios princípios, pois afirmam a liberdade da multidão pela lei de natureza, para logo em seguida anular essa mesma lei com a suposta vontade da maioria, a qual pode limitar as vontades e os direitos naturais individuais que foram anteriormente garantidos por essa mesma lei. O embaraço pode ser visto claramente em Locke que ao reformular a vontade da maioria acaba por anular as vontades políticas individuais que não fazem parte dessa maioria. Segundo Locke, “quando qualquer número de homens consentiu desse modo em formar uma comunidade ou governo, são, por esse ato, logo incorporado e formam um único corpo político, no qual a maioria tem direito de agir e deliberar pelos demais” (LOCKE, John, *Two treatises of government*, ed de P. LASLETT, Cambridge University Press, Cambridge 1988 § 96). É possível supor que no século XVIII Rousseau, no *Contrato social*, tendo notado esse inconveniente, substituiu a concepção da vontade da maioria por aquela da vontade geral, evidenciando a necessidade de erigir uma correção na doutrina da soberania popular. Portanto, Filmer requer que os advogados da causa popular assumam a responsabilidade de suas alegações e eliminem a contradição da própria teoria que eles estabeleceram. Dessa forma, aqueles indivíduos que não deram seu consentimento a uma proposição durante a assembleia popular, seja devido a alguma espécie de ausência— por motivo de doença, por exemplo — ou mesmo em virtude de discordar da disposição dos acontecimentos, não podem ser representados pela vontade de uma outra parte, por mais que essa parte seja a maioria. Pois a voz de uma parte não corresponde à voz da totalidade, e a anulação do direito natural de um indivíduo derruba por completo a tese antes ratificada pelos seus próprios advogados.

- MILLER, Leo (1990), «In defende of Milton's Pro populo anglicano defensio», *The society for Renaissance Studies*, vol. 4, n.º 3, 300-328.
- MILTON, John (1991), *Political writings*, ed. de M. DZELZAINIS, Cambridge University Press, Cambridge.
- SCHOCHET, Gordon (1974), *Patriarchalism in political thought*, Basil Blackwell, Oxford.
- SILVA, Saulo H. S. (2014), *Robert Filmer e a emergência da filosofia liberal*, Tese de doutorado Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- SOMMERVILLE, Johann (1995), *Politics & ideology in England 1603-1640*, Longman Publishing, New York.

NÁDIA SOUKI*

A METÁFORA HOBBSIANA DO CORPO E O BIOPODER

The Hobbesian metaphor of the body and biopower

Abstract

This article is an attempt to examine the merits of two statements by Giorgio Agamben regarding the role of the concept of body in Hobbes and its relationship with biopower. In order to do so, it will first examine the Hobbesian concepts of body, natural body and body politic, as presented in *Elementa philosophiae*, the author's first philosophy. The transposition of these Hobbesian concepts to the domain of politics will then be analyzed. To this end, the organic metaphor of body politic constitutes a first step that extends itself to another metaphor, that of the original embodiment of the commonwealth: the Leviathan. The arguments used to oppose the Agambenian interpretation are based on the importance of two characteristics of the body politic: its artificiality and unity and the differentiation in its composition: the people and the crowd.

Keywords: natural body and body politic; body metaphor; biopower.

Resumo

O objetivo deste artigo é tentar examinar a procedência das afirmações de Giorgio Agamben sobre o papel do conceito de corpo em Hobbes e sua relação com o biopo-

* Doutora em Filosofia – FAJE (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte-Brasil). Email: nadiasouki@yahoo.com.br.

der. Para isso, são examinados, em um primeiro momento, os conceitos hobbesianos de corpo, corpo natural e corpo político em sua filosofia primeira em *Elementa philosophiae*. Em seguida, a transposição hobbesiana desses conceitos para o uso na política. O recurso à metáfora orgânica do corpo político é um primeiro passo que se estende para outra metáfora hobbesiana, a da personificação original do *commonwealth*: o Leviatã. Os argumentos utilizados para contrapor à interpretação agambeniana são baseados na importância de duas características do corpo político hobbesiano: sua artificialidade e sua unidade e a diferenciação inscrita em sua composição: o povo e a multidão.

Palavras-chave: corpo natural e corpo político; metáfora do corpo; biopoder.

Este trabalho foi motivado pelo impacto provocado por duas afirmações de Giorgio Agamben sobre o uso do termo corpo em Hobbes. Primeiramente ele diz:

Se é verdade que o *De homine*¹ distingue no homem um corpo natural e um corpo político, no *De cive* é justamente a matabilidade do corpo a fundar tanto a igualdade natural dos homens quanto a necessidade do *commonwealth*².

Depois de citar essa passagem do *De homine*, Agamben conclui o argumento dizendo:

A grande metáfora do *Leviatã*, cujo corpo é formado por todos os corpos dos indivíduos, deve ser lida sob essa luz. São os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente³.

Antes mesmo de começar a refletir sobre o teor das duas afirmações, proponho uma volta aos conceitos-chave do argumento. Para começar: como Hobbes define corpo?

¹ HOBBS, Thomas, *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1993, p. 35.

² AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, Editora UFMG, Belo Horizonte 2002, p. 13.

³ AGAMBEN, Giorgio, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, op. cit.. Na obra *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, Agamben lança a categoria de matável para identificar a exclusão na sua forma mais perversa. Agamben encontra essa forma de exclusão na figura do *Homo Sacer*, personagem obscuro do direito romano que encerrava em si um paradoxo. O *Homo Sacer* podia ser assassinado sem que isso fosse considerado um crime, porém essa morte não poderia ocorrer no formato de sacrifício aos Deuses. Matável e insacrificável, o *Homo Sacer* carrega consigo a imagem da exclusão em seu mais alto nível.

Hobbes expôs seu sistema filosófico e científico nos seus *Elementa philosophiae*, escrito em latim e dirigido aos especialistas. Nessa obra, dividida em três partes, Hobbes propõe-se a descrever e fundamentar todo o edifício do conhecimento de sua época. Na primeira parte, ele descreve os princípios geométricos e físicos do movimento dos corpos materiais (*De corpore*); na segunda os princípios psicológicos e antropológicos do movimento dos corpos humanos (*De homine*); e conclui com os princípios (leis de natureza) que regem o comportamento dos corpos sociais e políticos (*De cive*)⁴.

Dessa forma, o ponto de partida da filosofia primeira em Hobbes é a concepção de corpo. Não existe nada além de corpo, tudo é material e se faz por movimentos necessários. Para ele, «o assunto da filosofia ou a questão de que ela trata é qualquer corpo do qual podemos conceber alguma geração»⁵. Com isso, supõe-se um valor universal para a noção de “corpo”.

Hobbes define um corpo como o que não depende para sua existência do pensamento (entendimento) humano e o que coincide com algum espaço⁶. A primeira parte da definição coincide com a definição de substância em Aristóteles, a segunda parte a diferencia. Isto porque, para Hobbes, toda substância é material, isto é, corpo. Por isso, a expressão «substância imaterial» é uma contradição em termos. Hobbes não faz a distinção de Aristóteles entre forma e matéria de uma substância, mas faz distinção entre corpo e acidentes. Para Hobbes, os acidentes não estão no corpo, eles não são partes do corpo, mas são relativos à percepção subjetiva. Um acidente é uma maneira de perceber o objeto. Isso faz de um acidente uma realidade psicológica⁷. Por outro lado, Hobbes concorda com Aristóteles na ideia do corpo como matéria-prima «whensoever we have use of the name *body in general* if we use that of *materia prima*, we do well... *materia prima* therefore, is *body in general*, that is, *body considered universally*, not as having neither form nor any accident...»⁸.

Paralelamente, Hobbes faz, no *Leviatã*, uma importante distinção sobre o objeto corpo quando divide do domínio do saber em duas categorias, a saber: «Corpos naturais» e «corpos políticos». São duas as partes principais da filosofia,

⁴ HOBBS, Thomas, *Elementos de filosofia – Primeira seção – Sobre o corpo. Parte I – Computação ou lógica* (Cadernos de Tradução 12), trad. José Oscar de A. Marques, IFCH/Unicamp, Campinas 2005, p. 13.

⁵ HOBBS, *Elementos de filosofia-Sobre o Corpo*, op. cit., I. 8.

⁶ HOBBS, *Elementos de Filosofia-Sobre o Corpo*, op. cit., 8.1.

⁷ HOBBS, *Elementos de Filosofia-Sobre o Corpo*, op. cit., 8.2.

⁸ Segundo MARTINICH, A. P. A., *Hobbes dictionary*, Blackwell, Oxford 1995, pp. 53-54. Ver também HOBBS, *Elementos de Filosofia-Sobre o Corpo*, op. cit., 8.24.

pois há dois tipos principais de corpos, muito diferentes entre si, que se oferecem enquanto tais à investigação de sua geração e propriedades. Um deles, por ser obra da natureza, é chamado *corpo natural*, o outro é chamado *República*, e é produto das vontades e do acordo dos homens⁹.

No trecho citado por Agamben, referente à obra *De homine*, o filósofo italiano enfatiza somente a primeira parte da frase hobbesiana, a saber, «[...] o *De homine* distingue no homem um corpo natural e um corpo político [...]», mas omite a segunda parte do trecho original, a meu ver da maior importância, que prossegue desta maneira: «Por essa razão ele deve ser considerado tanto como homem como cidadão, isto é, os primeiros princípios da física devem ser conjugados com os da política, o mais difícil com o mais fácil»¹⁰. Hobbes é claro ao afirmar que o corpo do homem e o corpo do cidadão devem funcionar de forma conjugada, apesar de reconhecer essa dificuldade. Enquanto o corpo natural ou material faz parte do universo e ocupa um espaço no mundo real, o corpo político faz parte do mundo do homem, o mundo artificial. Assim, Hobbes parte do corpo natural, cuja existência independe do pensamento humano, para uma metáfora, artifício imaginativo do pensamento humano que é passível de ser pensado, pois é objeto de uma construção racional. O recurso à metáfora orgânica do corpo político é um primeiro passo que se estende para outra metáfora, a da personificação original do *commonwealth*: o Leviatã.

Quanto ao uso das metáforas, imediatamente surgem duas perguntas. Primeira: por que Hobbes, um ferrenho crítico do uso das metáforas na linguagem política, usa esse recurso para o seu projeto político? Segunda: por que Hobbes utiliza como ponto de partida precisamente a ideia de corpo para construir sua teoria do *commonwealth*, e não outra metáfora?

A restrição de Hobbes ao uso das metáforas situa-se em um contexto mais amplo, o da sua crítica ao uso da retórica. Em relação à *ars rhetorica*, ele insistia na necessidade de se evitar a utilização exagerada das figuras de linguagem e das metáforas, ao dizer que elas «nunca podem ser verdadeiras bases de algum raciocínio»¹¹, ou que no cálculo e na procura da verdade tais discurso não podem

⁹ HOBBS, Thomas, *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma República eclesiástica e civil*, Martins Fontes, São Paulo 2003, X, 74) Sobre o domínio do saber em dois ramos, o capítulo IX do *Leviatã* concorda com o *De Corpore* I (HOBBS, Thomas, *Elementos de Filosofia – Sobre o corpo*, op. cit., p. 14).

¹⁰ «For man is not just a natural body, but also a part of the state, or (as I put it) of the body politic; for that reason He had to be considered as both man and citizen, that is, the first principles of physics had to be conjoined with those of politics, the most difficult with the easiest» (HOBBS, Thomas, *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*, op. cit., p. 35).

¹¹ HOBBS, *Leviatã*, op. cit., IV, 38.

ser admitidos¹², e, ainda, que elas são *ignes fatui*, portanto raciocinar com elas é perambular entre inúmeros absurdos, e o seu fim é a disputa, a sedição e o desacato¹³.

Não obstante a essa hostilidade com o uso da metáfora, e em aparente contradição com suas críticas, Hobbes passa a fazer amplo uso dos recursos da *ars rhetorica* a partir do *Leviatã*. Já na capa do livro e na «Introdução», Hobbes situa a figura metafórica do Leviatã e deixa o sentido do livro inteiro fluir da metáfora. Há uma cadeia de metáforas: o monstro marinho é uma figuração do *commonwealth* e o *commonwealth* é transfigurado em um homem artificial, este, por sua vez, tem um corpo formado por vários corpos, o conjunto de corpos dos súditos que, por sua vez, são corpos naturais ou físicos formados de parcelas corpóreas. Há um conjunto de metáforas que circundam a figura do Leviatã: animal marinho poderoso, homem artificial, máquina, deus mortal e corpo político. Assim, no *Leviatã*, Hobbes desliza nas metáforas e estas estão no centro da sua doutrina do Estado.

No entanto, Hobbes explica que há duas linguagens: uma baseada na «correta definição de nomes, a qual consiste na aquisição da ciência», e outra é o abuso da linguagem que está na «incorreta definição, ou na ausência de definições (...) do qual resultam todas as doutrinas falsas e destituídas de sentido»¹⁴. Assim, também existem duas retóricas: uma utilizada para iludir, enganar e seduzir, que insufla no ouvinte ou leitor o desejo de sedição, e outra em que sua paixão é movida sem finalidades fraudulentas e visa à transmissão da verdade.

Embora nunca tenha chegado a ver a retórica com bons olhos, é inconteste que Hobbes passou a acreditar na necessidade inescapável do casamento entre a razão e a eloquência e, portanto, entre essa arte e os métodos da ciência. Sua mudança de posição veio do fato de ter concluído que a razão e a ciência têm pouca chance de serem ouvidas pela maioria das pessoas. Na verdade, Hobbes nunca superou completamente suas desconfianças da *ars rhetorica* e continuou a externá-las sempre, mesmo em suas últimas obras. No entanto, essa admissão é feita com a amargura que acompanhou seu ceticismo em relação à eficácia da argumentação racional¹⁵.

¹² HOBBS, *Leviatã*, op. cit., V, 43.

¹³ HOBBS, *Leviatã*, op. cit., V, 45.

¹⁴ HOBBS, *Leviatã*, op. cit., IV, 35.

¹⁵ Sobre o lugar da retórica nas várias etapas do percurso intelectual de Hobbes, ver: SKINNER, Quentin, *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*, Editora UNESP, São Paulo 1999.

Na verdade, Hobbes nunca abriu mão da metáfora completamente. Além das razões políticas para usá-las, notadamente a partir do *Leviatã*, ele deu outros argumentos de ordem epistemológica e de ordem estética sobre as vantagens do seu uso. No *The Whole Art of Rhetoric*, em um raro momento em que concorda com Aristóteles, ele usa sua definição de metáfora afirmando que ela «traduz (transfere) um nome de uma significação para outra». Além disso, admite que a metáfora agrada (*please*), sendo uma fonte de prazer estético e produz «um tipo de conhecimento», não um novo tipo, mas uma repentina iluminação do conhecimento produzido pelo processo de raciocínio sobre nomes. Ela não gera ou descobre a verdade, mas ajuda a promover sua compreensão¹⁶.

Passemos para a segunda questão: por que Hobbes usa a metáfora do modelo orgânico do político, já desgastada em sua época¹⁷? Trata-se de uma continuidade ou ele consegue introduzir alguma novidade?

Historicamente, o uso de «corpo político» deriva do conceito político medieval de «os dois corpos do rei», primeiramente adotado pela teologia e posteriormente como uma questão estatal. Contudo, o uso moderno da expressão corpo político em si mesmo descreve o reino, ou a divisão de papéis. Um corpo político é uma metáfora na qual a nação é considerada como sendo uma entidade corporativa, sendo semelhante a um corpo humano. Um corpo político compreende todas as pessoas, em um país particular, considerado como um único grupo.

Quanto à utilização que Hobbes faz da metáfora orgânica, Samuel Mintz mostra que ele seguiu a exegese mínima exigida pela tradição que estava estabelecida nos meados do século XVII. As semelhanças entre as definições de *Leviatã* da sua época e o soberano de Hobbes são muitas. Ambos são unidades compactadas de indivíduos separados, são onipotentes, não podem ser divididos ou destruídos, inspiram medos nos homens, não fazem pactos com os homens e têm o monopólio do poder¹⁸.

Entretanto, há divergências entre o modelo utilizado em Hobbes e o corrente nesse tempo na Inglaterra. Hobbes aceitava pensar a figura do rei dentro da ficção medieval dos dois corpos do rei: um o da sua pessoa política de representante e o outro da sua pessoa natural. Enquanto o corpo político é imaterial, o corpo físico é material e corruptível. Segundo a doutrina medieval, o rei possuía um corpo natural, como qualquer outro homem, e, além disso, um

¹⁶ MINTZ, Samuel, «Leviathan as Metaphor», *Hobbes Studies*, II (1979) 3-9, p. 7.

¹⁷ Segundo ΜΑΤΗΙΟΥΤ, Jean, «A República segundo Hobbes: o corpo ou a razão?», *Discurso*, 22 (1993) 35-61, p. 35.

¹⁸ MINTZ, «Leviathan as Metaphor», art. cit., p. 5.

corpo místico, invisível e imortal; incapaz de qualquer imperfeição. Desde que haja dois corpos, trata-se de dar tratamento jurídico diferenciado a cada um deles. Apesar de essa ficção ser comum em toda Europa medieval, foi, contudo, apenas na Inglaterra que ela se desenvolveu como uma teoria política ou legal consistente sobre «os dois corpos do rei». Lá, essa ficção perpassou e dominou o pensamento jurídico de forma generalizada e duradoura. Parece que a noção dos «dois corpos do rei» não pode ser separada dos primórdios do desenvolvimento e do ímpeto duradouro do Parlamento no pensamento e na prática constitucional dos ingleses. Por «representação», o Parlamento era o «corpo político vivo» do reino, com significado concreto. O corpo político inglês tinha sua realidade absoluta através de sua existência material (não mística) e de sua visibilidade. Na metáfora organológica, o rei era a cabeça, os lordes, os cavaleiros e os burgueses eram os membros constituídos «em Parlamento». Kantorowicz observa que, enquanto em outros países essa noção específica não era mais corrente, na Inglaterra ela foi preservada em seu significado concreto (concreto em contraposição ao místico)¹⁹.

Em Hobbes, a ficção dos dois corpos do rei dá mais um passo adiante na interpretação inglesa. Para ele, monarquista, sem, no entanto, compartilhar com a ideia de direito divino dos reis, o monarca tinha um corpo natural como homem e outro artificial como representante autorizado por contrato entre os outros homens. Não se trata mais de um corpo de representante com investidura mística, mas de um corpo artificialmente construído pelos homens por meio de um contrato.

A questão do artifício é fundamental para compreensão dessa virada feita por Hobbes ao desnaturalizar o político. Hobbes faz uso da metáfora orgânica com a consciência de que seria um erro desastroso tomar a analogia como a coisa em si. Esse tipo de erro fica claro quando se ousa a perguntar: o *commonwealth* deve ser tomado como um homem artificial verdadeiro? O peixe gigante leviatã é uma entidade? O estado tem nervos, juntas e ligamentos? Deve-se supor que uma afirmação de verdade sobre a afirmação metafórica desse tipo é absurda. As metáforas não têm a função de afirmação dos fatos. No entanto, alguns contemporâneos de Hobbes, incluindo pessoas cultas, acreditaram na verdade das metáforas. Ainda em nossos dias, é possível o uso político de metáforas orgânicas com o objetivo de manipulá-las para fazer parecer que são afirmação dos fatos. São desastrosas as consequências dessa manipulação. O biopoder

¹⁹ Sobre este tema, ver a obra monumental de KANTOROWICZ, Ernst, *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*, Companhia das Letras, São Paulo 1998.

concretizado no governo nazista usou e abusou ideologicamente de metáforas, ao fazer analogias entre questões sociais e problemas orgânicos, manipulando-as como se elas fossem afirmação de fatos e tivessem status ontológico, no sentido de uma verdade externa independente. As patologias biológicas, as degenerações físicas foram tomadas de exemplos como doenças e pragas sociais. No entanto, em Hobbes natureza e artifício são duas ordens de realidades separadas e distintas, apesar de contínuas e coexistentes.

Além das razões históricas justificarem a escolha da metáfora orgânica, outra forte razão se justifica no fato de que em Hobbes a ideia de corpo constitui uma significação primeira – o objeto da ciência por excelência. Por isso, Hobbes insiste na noção de corpo para designar a instituição da *commonwealth*. A ideia de corpo, utilizada em toda sua extensão, é um exemplo evidente de como Hobbes usa com coerência o método que ele propõe em seu *Elementa philosophiae*. Há, portanto, uma continuidade e coerência entre seu sistema científico e sua teoria política.

Voltemos à questão original que motivou essas reflexões, a afirmação de Agamben sobre a composição do corpo do *Leviatã*. São de fato os corpos absolutamente matáveis dos súditos que formam o novo corpo político do Ocidente?

Duas respostas podem ser possíveis. Primeiramente, podemos contrapor a essa tese se tentarmos nos basear na ideia original de corpo em Hobbes. Dessa forma, devem ser ressaltadas duas características do corpo político: sua artificialidade e sua unidade. O ponto de partida de Hobbes é de que o homem tem um corpo natural e um corpo artificial, este último é o corpo político. Ele distingue homem, ser singular do cidadão que pertence a uma pluralidade. Mas nessa ideia o corpo político não é apenas uma simples unidade de composição, ou um simples agregado de partes. O corpo político não é, nem mesmo, acúmulo de vidas ou agregado de corpos estranhos entre si, mas uma composição artificialmente formada e regulada por uma unidade orgânica, portanto de ação. Essa unidade é dada pelo fato de sua ação ser a ação de todas as suas partes, cada parte tem sua função própria, mas nenhuma delas se desenvolve como atividade independente. Assim, a ideia do *commonwealth* é uma tentativa de fazer uma composição formada pela multiplicidade.

É importante lembrar que, em estado de natureza, os indivíduos subsistem como partes isoladas. Formam bandos, agrupamentos e associações, mas não chegam a ter uma unidade. Nessa condição, os indivíduos são partes desagregadas de um todo, acúmulo de corpos reunidos por contingências efêmeras e provisórias, sem uma unidade orgânica, que funciona como tal. Em termos de corpo, eles são agentes bem antes de serem partes do *commonwealth*.

No contexto de discussão sobre a composição do Estado, é fundamental nos determos em dois termos vigorosos na teoria política hobbesiana: multidão e povo. Hobbes enfatiza essa diferenciação e insiste nas consequências políticas geradas pela confusão entre essas duas noções. Ele afirma que os homens erram ao dar nomes diferentes a uma única e mesma coisa e nomes iguais a coisas diferentes. Assim, confundir o movimento de uma multidão (soma das ações particulares) com a ação de um povo (a coerência dos particulares extraídos de suas particularidades) é cometer um contrassenso que, mesmo podendo ser decorrente da simples ignorância, consegue produzir as piores calamidades.

Desde os *Elementos da lei*²⁰ que Hobbes já mostra que o povo não preexiste naturalmente à multidão. Assim, ele não é decorrente do desenvolvimento histórico, natural e necessário. No *Do cidadão*, ele diz que

devemos começar considerando o que é uma multidão que por sua livre vontade se reúne em uma associação: ela não é um corpo qualquer, mas se compõe de muitos homens, cada um dos quais com sua própria vontade e seu juízo peculiar acerca de todas as coisas que possam ser propostas²¹.

Em seguida, em uma extensa nota, ele esclarece que multidão é um termo coletivo, assim entendemos por multidão muitos homens. Mas não se pode pressupor que uma multidão tenha uma vontade a ela dada por natureza, mas cada um de seus membros tem uma vontade distinta e por isso não se pode atribuir a ela uma ação. Mas se a multidão contratar cada um entre si, no sentido da vontade de um indivíduo ou do acordo das vontades da maioria de seus membros, será recebida como sendo a vontade de todos. Aí então ela se torna uma pessoa e pode ser chamada de povo. Em uma multidão que ainda não passou pelo processo de redução a uma pessoa única, continua valendo o estado de natureza no qual todas as coisas pertencem a todos, e não há lugar para o *meum* e o *tuum*, que se chamam domínio e propriedade. Por essa explicação, Hobbes explicita dois tipos de multidão: uma informe e outra organizada por um contrato. Mas só no *Leviatã*²² ele redefine a diferenciação entre a multidão, sempre desorganizada, e o povo, quando há organização e Estado.

No interior da multidão há somente indivíduos ilhados, aí os homens conseguem constituir número, sem, no entanto, constituir uma unidade. Assim,

²⁰ HOBBS, Thomas, *The Elements of Law. Human Nature and De Corpore Politico*, Oxford University Press, Oxford 1994, II, XX, 110.

²¹ HOBBS, *Do cidadão*, op. cit., II, VI, 113-114.

²² HOBBS, *Leviatã*, op. cit., XVII.

a «multidão naturalmente não é “uma”, mas “muitos”»²³. Por esse motivo, Hobbes preferiu representá-la através da imagem do «monstro de muitas cabeças» (*many headed monster*) – ele cita a figura mitológica da Hidra de Lerna.

Na multidão há uma quantidade de ações e desejos equivalente ao número de pessoas. Suas características são próprias do estado de natureza. Entretanto, todos os homens, dentro da multidão, participam da mesma igualdade específica: eles têm a mesma paixão e a mesma capacidade de cálculo que cria a oposição entre eles – a guerra de todos contra todos mostrando a impossibilidade da unidade do conjunto. Dessa forma, a igualdade na matabilidade habita as multidões. Se considerarmos o corpo político apenas como multidão, aí sim teremos de concordar com a afirmação de Agamben.

A passagem de multidão para povo ou para corpo político permitiria transformar os homens da multidão em cidadãos. Mas essa passagem, mesmo sendo possível, não é natural, mas uma criação de um artifício racional que é também um processo original. Esse processo asseguraria a passagem da multidão à sociedade civil ou corpo político, do desorganizado e múltiplo à unidade da pessoa civil. Esse artifício é a promessa de uma vida doravante possível: o povo.

O povo, pessoa civil, se constitui quando cada cidadão (cidadão aparece aqui como um homem definido em sua relação à unidade do corpo político) transfere sua força pessoal a um poder único e com isso passa a fazer parte da assembleia do povo. A coerência desse engajamento mútuo é que funda a teoria dos contratos em Hobbes.

Entretanto, mesmo após o povo ser instituído, a multidão poderá reaparecer; há uma persistência da multidão. O estado de natureza não é uma possibilidade remota, ao contrário, Hobbes o pensava no interior do Estado. Multidão e povo convivem dentro da cidade, e desconsiderar essa dinâmica é um erro desastroso em política, pois a dissolução do Estado sempre ronda a cena política.

É impressionante a atualidade dos conceitos hobbesianos de multidão e povo, em sua dinâmica viva e sua relação com as sociedades de massa da atualidade. No modelo biopolítico contemporâneo, o corpo com o qual se conta é o corpo biologizado, o corpo natural, o corpo despolitizado em sua vida nua. O corpo é considerado como um pacote de informações, um reservatório genético, um dado estatístico, com o qual as pessoas são lançadas ao domínio da biosociabilidade. A multidão hobbesiana reaparece nas sociedades de massa da atualidade. No entanto, não se pode desconsiderar o fato de que está sempre em aberto a possibilidade da existência conjunta dos dois corpos do homem:

²³ HOBBS, *Leviatã*, op. cit., XVI, 98.

o corpo nu despolitizado, potencialmente matável, e o corpo do cidadão. Essa tensão entre ambas as formas de existência do homem e este hibridismo inerente à sua inserção no mundo é o diferencial realista e, ao mesmo tempo otimista, da filosofia política de Thomas Hobbes.

É inegável a centralidade do conceito de corpo na fundação do Estado moderno. Entretanto, deve ser considerado o fato de que, desde o seu nascimento, coexistem no Estado moderno as duas realidades do corpo humano, a do corpo meramente biológico, considerado apenas em sua vida *zoé*, como realidade estatística, e a do corpo político, o corpo do cidadão. Por seu lado, Hobbes, apesar de acreditar na paz decorrente do equilíbrio advindo da convivência entre essas duas realidades possíveis, é consciente das dificuldades dessa coexistência dos dois corpos do homem, ele não perde de vista as vulnerabilidades do contrato e o risco da dissolução do Estado.

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio (2002), *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, Editora UFMG, Belo Horizonte.
- HOBBS, Thomas (1992), *Do cidadão*, Martins Fontes, São Paulo.
- ___ (1993), *Man and Citizen (De Homine and De Cive)*, Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- ___ (1994), *The Elements of Law. Human Nature and De Corpore Politico*, Oxford University Press, Oxford.
- ___ (2003), *Leviatã ou matéria, forma e poder de uma República eclesiástica e civil*, Martins Fontes, São Paulo.
- ___ (2005), *Elementos de filosofia – Primeira seção – Sobre o corpo. Parte I – Computação ou lógica* (Cadernos de Tradução 12), trad. José Oscar de A. Marques, IFCH/Unicamp, Campinas.
- KANTOROWICZ, Ernst (1998), *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*, Companhia das Letras, São Paulo.
- MARTINICH, A. P. A. (1995), *Hobbes dictionary*, Blackwell, Oxford.
- MATHIOT, J. (1993), «A República segundo Hobbes: o corpo ou a razão?», *Discurso*, 22, 35-61.
- MINTZ, S. (1979), «Leviathan as Metaphor», *Hobbes Studies*, II, 3-9.
- Q. SKINNER (1999), *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*, Editora UNESP, São Paulo.

EDGAR STRAEHLE*

**BETWEEN POWER AND REBELLION:
RETHINKING AUTHORITY**

Entre poder e rebelião: repensar a autoridade

Resumo

Um dos principais objectivos deste escrito é dissociar e desembaraçar os conceitos de autoridade e poder à luz das insurreições medievais e lutas na cidade de Milão e, além disso, compreender na dimensão ambivalente e ambígua da autoridade. Ao analisar estes fatos históricos, vou tentar mostrar que a autoridade não pertence sempre ou necessariamente ao governo ou que somente pode ser um instrumento deste. De fato, é mais interessante explorar o outro lado desta questão: como o uso da autoridade pôde devenir um instrumento de contrapoder. Neste sentido, vou examinar como e porquê algumas rebeliões contestaram o poder não apenas combatendo a autoridade oficial mas reivindicando uma alternativa. Ou seja, como e porquê a categoria de autoridade pôde tornar-se uma fonte de legitimidade da insurreição.

Palavras-chave: autoridade; poder; rebelião.

Authors: Santo Ambrósio; Hannah Arendt.

* Museu d'Història de Barcelona (MUHBA) and University of Barcelona (ADHUC). Email: edgarstraehle@gmail.com. This work has been written with the support of the research group «La transmisión desde el pensamiento filosófico femenino» (FFI2015-63828-P; MINECO/FEDER, UE) and the GRC «Creació i pensament de les dones» (2014 SGR44) of the University of Barcelona. The writing of this paper would have been impossible without the generous help of Emily McBride and Meritxell Joan. I am really indebted to them and I thank their tips and corrections.

Abstract

One of the main goals of this paper is to dissociate and disentangle the concepts of power and authority in light of the late medieval insurrections and fights in the *com-mune* of Milan and, then, to comprehend the ambivalent and ambiguous dimension of authority. Analyzing these historical events, I will try to show that authority does not always or necessarily belong to the government, nor can it only be an instrument of this one. In fact, it is more interesting to explore the other side of this question: how the usage of authority could become an instrument of counter-power. In this sense, I will examine how and why some rebellions challenged the power basing their claims not only on an attack against the official authority but vindicating an alternative one. That is, how and why the category of authority could turn into the source of legitimacy for insurrection.

Keywords: Authority; power; rebellion.

Authors: Saint Ambrose; Hannah Arendt.

The problem of authority

In recent times, the concept of authority has increasingly been considered as tantamount to power and even to authoritarianism. The question of power has attracted so much attention in recent decades that it has overshadowed other issues, such as the question of authority and its political, philosophical and historical specificity¹. In the past authority carried a certain dimension that has been obliterated and such oblivion has impoverished the current political vocabulary and the way we understand politics. The spread of the confusion between power and authority favoured a tendency to observe and interpret political phenomena exclusively from the language and frame of power that I intend to put into question in this text.

I do not have time in these pages to display in depth what and how authority has been understood in the past². As with many other words, the history of this concept is full of important semantic changes, distortions, interpretations, confusions, contradictions and political appropriations. In fact, author-

¹ I have proposed a rereading of the concept of authority in STRAEHLE, E., «Algunas claves para una relectura de la autoridad», *Las torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, 7 (2015) 171-207.

² Some books have provided a historical outline of the concept of authority. For example, LINCOLN, B., *Authority: construction and corrosion*, University of Chicago Press, Chicago 1994; MENDEL, G., *Une histoire de l'autorité: permanences et variations*, La Découverte, Paris 2002; PRET-EROSI, G., *Autoridad*, Nueva Visión, Buenos Aires 2003; FUREDI, F. *Authority: a Sociological History*, Cambridge University Press, New York 2013.

ity has often been a politicized and instrumentalized concept, narrowly interwoven with the corresponding political conflicts and interests. On the other hand, institutions of power have often been tempted and have attempted to present themselves also as institutions of authority. It is, therefore, very complicated or almost impossible to clearly dissociate or disentangle the concepts power and authority.

As is well known, the origin of this distinction is to be found in the Ancient Roman Republic. In those times, the *potestas* needed the support and the cooperation of the *auctoritas*³. While power was officially exerted by the magistracy of the consuls (in principle on behalf of the people), the siege of *auctoritas* was situated at the institution of Senate. This institution, whose name is etymologically connected to the words «senescence» and «senior», was widely considered as the accredited and respected voice of tradition. The *auctoritas* revealed that the power had to always foster an approach with the other parts of the republic. The spirit of the republic lied in this agreement between its different sections and collectives (only when there was such agreement the *res publica* was truly *publica*) and authority was the power that could or could not authorize the acts or even the institution of power.

Ideally speaking, in those times authority was a kind of different power which did not need to resort to violence. Its most important feature was that, unlike power, authority did not depend on itself but on others. According to the philosopher Hannah Arendt, what defines authority is that it always demands obedience but also precludes the use of external means of coercion or violence⁴. Unlike power, this obedience cannot be forced or imposed and must be allowed or accepted. But, therefore, other people can also deny or reject authority. Authority stands ultimately on the recognition of other people and in fact encompasses a wide range of different factors such as prestige, respect, recognition, legitimacy, deference, ascendancy, trust, influence, consent, wisdom and

³ Good works about the Roman concept of *auctoritas* can be found in MAGDELAIN, A., *Jus imperium Auctoritas: études de droit romain*, École française de Rome, Rome 1990; DOMINGO, R., *Auctoritas*, Ariel, Barcelone 1999; and CLEMENTE, A. I., *La auctoritas romana*, Dykinson, Madrid 2014. See also MOATTI, C., *La raison de Rome: naissance de l'esprit critique à la fin de la République* (II-I siècle avant Jésus-Christ), Éditions du Seuil, Paris 1997.

⁴ ARENDT, H., «What is Authority?», in *Between Past and Future: eight exercises in political thought*, Penguin, New York 2006, p. 93. According to the historian Karl Galinsky, «Genuine *auctoritas* is based on this kind of mutuality and cannot be mandated (...). *Auctoritas* is something that is granted not by statute but by the esteem of one's fellow citizens. It is acquired less by inheritance, although belonging to an influential family or group is accompanied by some degree of *auctoritas*, than by an individual's superior record of judgment and achievement», GALINSKY, K., *Augustan culture: an interpretative introduction*, Princeton University Press, Princeton 1996, p. 14.

so on. It is important to note that at that time *auctoritas* was mainly seen as a positive concept, one which was etymologically connected to words such as *augere* (which originally means «to promote, to increase, to make something grow or to set in motion»), *auctor*, *augurare* or *augustus*. For this reason, this last word was chosen for its meaning and its linguistic connection with the concept of *auctoritas* as the name of the first Roman emperor, Augustus⁵.

The importance of this separation between power and authority can be seen in the classical and well-known sentence «*Cum potestas in populo, auctoritas in senatu sit*» («while the power resides in the people, authority rests with the Senate»)⁶. According to this Roman meaning, authority was actually an ambivalent and ambiguous concept; it was a kind of power which could strengthen or undermine a government's power and one of its main functions was to protect the republic from the misuse of power, guaranteeing the permanence and the stability of the Roman foundation. An act of *potestas* without the endorsement of the *auctoritas* of the Senate was always regarded as a perilous risk, because it could cause the opposition and indignation of the Senate or the citizenry. In this sense, the German historian Theodor Mommsen commented that authority was more than a piece of advice but less than a command; it was a piece of advice which could not be safely ignored⁷. An act of power not endowed with authority could be interpreted by the people as an arbitrary, despotic or tyrannical act that could put at risk the survival of Republic's spirit. Thus, the citizenry could feel legitimated to oppose or disobey the decisions taken by this power. Authority, in this sense, was like a different kind of power, acting as a sort of symbolic, spiritual, validating or legitimating force.

Without authority, power was widely seen as a naked or despotic power devoid of authority and legitimacy. Therefore, authority appears to be an external instance which reveals the indigent character and the ineradicable incompleteness of power. A power without authority, sustained only on itself or on the means of violence, is insufficient and it is condemned to be disobeyed, contested, challenged and finally overthrown in the future. Insofar as it aims to present itself as legitimate and intends to avoid conflicts, power cannot withdraw into itself and requires the endowment of authority.

⁵ For this question, see MACKAY, C. S., *The Breakdown of Roman Republic: from Oligarchy to Empire*, Cambridge University Press, New York 2009; and SYME, R. *The Roman Revolution*, Oxford University Press, Oxford 1988.

⁶ CICERO, M. T., *De legibus*, 3, 28.

⁷ MOMMSEN, T. *Römisches Staatsrecht*, S. Hirzel, Leipzig 1888, pp. 1034-1039.

This interpretation of authority survived the fall of Rome and was present during the Middle Ages⁸. In that era the acknowledged site of authority (although actually not the only one), was the Catholic Church and its most important representative was the Pope of Rome⁹. The Popes appealed repeatedly to the so-called Gelasian doctrine of the two Powers of Swords, developed by the Pope Gelasius I in the letter *Duo sunt* (written in 494). This doctrine proclaimed the difference between the *potestas*, the secular temporal word, and the *auctoritas*, the priestly spiritual one, confirming in this way the indigent and dependent character of power.

Numerous medieval theologians and thinkers held more or less the same view, among them such prestigious figures as John of Salisbury or Thomas Aquinas. The well-known adage of the archbishop Isidore of Seville – «*rex eris si recte facies, si non facias non eris*» («you will be a king, if you act rightly; if you do not, you will not») – was recurrently quoted to legitimize the so-called *ius resistentiae*, the right to resist the tyrant, during the Middle Ages and still at the beginning of modern times¹⁰. A government without this support of authority was considered a government against natural law and against the spirit of the Christian religion. For this reason, it deserved to be overthrown. In connection to this the historian Aron Gurevich has written the following lines:

Nowhere in the Middle Ages can we find any trace of a special state law: the ruler must uphold the existing law and act in accordance with it (...). Intentional transgression of the law by the ruler deprives him of the legal bases of his power, and liberates the subjects from their oath to him. The subjects are also called upon to uphold the law even against the ruler if he has broken it. The obli-

⁸ For this question, see MULDOON, J., «*Auctoritas, potestas and world order*», in R. FIGUEIRA (ed.), *Plenitude of power: the Doctrines and Exercise of Authority in the Middle Ages: Essays in Memory of Robert Louis Benson*, Ashgate, Burlington 2006, pp. 125-139; PENNINGTON, K., *The Prince and the Law, 1200-1600*, University California Press, Berkeley 1993; ULLMANN, W., *Principles of Government and Politics in the middle Ages*, Methuen, London 1974; and WECKMANN, L., *El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacinal*, Fondo de Cultura Económica, Mexico 1993.

⁹ As is known, thinkers such as Marsilius of Padua or William of Ockham dared to challenge the papal authority or, rather, his aspiration to the *plenitudo potestatis*. Another important (and forgotten) figure is the conciliarist theologian John of Segovia.

¹⁰ The best studies on medieval protest are: HILTON, R., *Bond men made free: medieval peasant movements and the English rising of 1381*, Methuen, London 1977; MOLLAT, M. – WOLFF, Ph., *Les Révolutions populaires en Europe aux XIVe et XVe siècles*, Flammarion, Paris 1993; and COHN, S. K., *Lust for Liberty: the politics of social revolt in medieval Revolt, 1200-1425*, Harvard University Press, Cambridge 2008.

gation to uphold the law does not derive from any treaty or agreement but from the concept of the universal power of the law to which all men are subject¹¹.

It is interesting to observe the continuity, so to speak, of this dimension existing in the Roman *auctoritas* and how, many centuries later, some protests, insurrections and rebellions appealed explicitly or implicitly to the Roman meaning of republic and authority, particularly in medieval Italy; for instance, in the revolt headed by Cola di Rienzo in Rome in 1347, which pretended to restore the ancient Roman Republic¹². Furthermore, as the historian Edward Peters noted, it has to be underlined that not only a *rex iniquus* or *tyrannus*, a criminal or tyrannical ruler, could be deposed, but also a *rex inutilis*, a useless or inadequate ruler, because of his negligence (*negligentia*), his idleness (*desidia*) or his pusillanimity¹³. In these cases, a king was not deprived of his royal dignity but only of the governance of the realm. The loss of authority was not only related to the field of religion and, even during the Middle Ages, it could be associated with political causes.

Thus, authority proved above all that power could not be exerted exclusively on its own and could not be based solely on itself. So to speak, the historical dissociation between power and authority showed that power in itself was incomplete, insufficient, limited and not absolute. By definition, power always necessitated an external (and sometimes moral, spiritual or transcendent but also popular) instance or force in order to be legitimated, acknowledged or *authorized* («authorization» being a word etymologically linked with authority). In this sense, it is possible to say that in those times power could never be truly sovereign¹⁴. Therefore, medieval rebellions could challenge established power by claiming their own authority above and beyond mere power. In connection to this, it is possible to say that alongside the struggle for power there was a no less important struggle for authority. In fact, both dimensions were closely interconnected. And the historical attempts to achieve a *plenitudo potestatis* (a complete or absolute power) could be contested and in the long run tended to end in failure.

¹¹ GUREVICH, A. J., *Categories of medieval culture*, Routledge and Kegan Paul, London 1985, p. 168.

¹² MUSTO, R. L., *Apocalypse in Rome. Cola di Rienzo and the Politics of the New Age*, University of California Press, Berkeley 2003.

¹³ PETERS, E., *Limits of thought and power in medieval Europe*, Ashgate, Burlington 2001. He focuses this question on the interesting figure of the king Sancho II of Portugal (1223-1248).

¹⁴ The concept of sovereignty was developed by Jean Bodin much later, in *The Six Books of the Republic* (1576).

Saint Ambrose of Milan, a sacred figure of authority (and counter-authority)

The history of the medieval city of Milan provides a good example of the same kinds of conflicts and how the established governments of this city repeatedly attempted to absorb, dominate or even instrumentalize the dimension of authority. First of all, I must briefly summarize the city's eventful history¹⁵.

Until the 11th Century, Milan was one of the most important cities in northern Italy and was dominated by the figure of the archbishop, who was both the political and religious master of the city. Due to political movements that strove to build a secular and republican government, in 1117 Milan evaded the rule of the archbishop and could become a municipality. Later, this *commune* took part in the Lombard League and defied the power of the German Emperor Frederick I Barbarossa, who occupied, plundered and devastated the city in 1162¹⁶. During this period Milan was governed by republican laws and decided to build the Palazzo della Ragione as a seat for its political self-rule.

Milan's importance and influence grew in the 13th Century and, after the battle of Desio, in 1277 the archbishop Ottone Visconti seized power, who quickly suppressed the *commune* system. Milan, like many other northern Italian cities, went the way of one-family rule and abandoned the republican model. The Visconti ushered in a period of glory and wealth and they expanded their governance to the surrounding cities and territories: among others, Bergamo, Novara, Cremona, Como, Lodi, Piacenza and Brescia. At this time, Emperor Wenceslas (1376-1400) confirmed the age of prosperity and splendour of Milan and raised the city to the dignity of a duchy one hundred years later, in 1395.

Recent research made by the historian Jane Black shows that not only did the Visconti family try to abolish the republican model of government¹⁷. In addition, they attempted to embrace the law and language of the Pope and the Emperor in order to legitimate their majesty, their irrevocable supremacy and their absolute superiority to the other subjects of the city. The Visconti wanted to exert plenitude of power (*plenitudo potestatis*) and, consequently,

¹⁵ A good introduction to the history of Milan can be found in GAMBERINI, A. (ed.), *A Companion to Late Medieval and Early Modern Milan: the distinctive features of an Italian State*, Brill, Boston 2015. See also CENGARLE, F., *Immagine di potere e prassi di governo: la politica feudale di Filippo Maria Visconti*, Viella, Rome 2006.

¹⁶ See RACCAGNI, G., *The Lombard League (1164-1225)*, Oxford University Press, Oxford 2010.

¹⁷ BLACK, J., *Absolutism in Renaissance Milan: plenitude of power under the Visconti and the Sforza, 1329-1535*, Oxford University Press, Oxford 2009.

they asserted that they were *legibus solutus*; i.e., they declared that they were completely exempt from the law. In this sense, they also endeavour to abolish and neutralize the ancient dimension of authority, rejecting the positions that claimed that every kind of power had to be a *potestas ordinata*, a limited and restricted power.

However, the Visconti themselves were aware of the risks of this kind of attempts, which were not supported by any historical or legal tradition. For this reason, they cautioned that plenitude of power should not be used habitually or flagrantly. Higher laws could be challenged, but only in the name of a good, fair or noble cause. Otherwise, it would be imprudent, dangerous and damaging for their own purposes. Arbitrary acts had to be avoided for fear of provoking serious discord and the Visconti pretended to maintain in some way the republican spirit and its ancient institutions, because they did not want to put at risk their authority and prestige. In any case, this kind of cautions did not avoid that many of their decisions were seen as partial and unfair by a large part of the population. Their justification was seen as either weak or absent and popular resistance to plenitude of power was not eliminated. In 1302, for instance, the Visconti were temporarily sacked from Milan by a revolt guided by Guido della Torre and in 1340 they suffered the conspiracy of the Pusterla. These and other events, such as the assassination of the duke Giovanni Maria Visconti in 1412, evidenced the actual fragility and the instability of their government¹⁸.

The last duke, Filippo Maria Visconti, died without male children in 1447 and, following the end of the Visconti family, the old republic was restored and enacted, finally no more than for a period of only three years. This republic was named the Ambrosian Republic in honour of Saint Ambrose (339-397), the popular patron saint of the city of Milan and its most influential bishop, one of the most important figures of the early Christianity and of the late Roman Empire. He was one of the original doctors of the Church and he was acknowledged and revered due to his wisdom, fearlessness and personal charisma. Besides, he was also very popular as a symbol of moral independence and courage because he dared to defy and excommunicate the Roman emperor Theodosius I (379-395) for the massacre of 7.000 people at Thessalonica in 390. In part, Saint Ambrose was a prominent and exemplary figure of authority pre-

¹⁸ See GRILLO, P. «The long life of the Popolo of Milan. Revolts against the Visconti in the fourteenth and fifteenth centuries», in S. K. COHN – F. RICCIARDELLI (eds.), *The Culture of Violence in Renaissance Italy*, Le Lettere, Florence 2012, pp. 225-240.

cisely due to his confrontations and victories against the imperial and secular power. This defiant attitude would be imitated many centuries later by many people and movements which claimed his memory and deeds.

The prominence of the figure of Saint Ambrose was so high that his memory became indispensable in all political movements in the medieval Milan in order to reinvigorate its own authority¹⁹. At that time, as a patron saint of the city, his historical example was constantly invoked and became one of the sources of authority of the official power. However, his memory, his deeds and his words were also used as the source and instrument of counter-power. Though counter-power movements may have fought different enemies and struggled for different goals and values, all inevitably said and claimed Saint Ambrose inspired their fight. To appeal to the saint was to transfer his moral authority to the own cause and party. Without this authority, it seemed to be impossible to launch a successful political initiative.

As the historian Patrick Boucheron has showed²⁰, Saint Ambrose, as *defensor civitatis* and guardian of the *ambrosiana libertate*, was situated as the authority which inspired and legitimized the goals of the republican party that in the 12th century defied the rule of the archbishop; he played the same role for the Visconti family one hundred years later, in this case in order to abolish the republican administration and to establish a personal, dynastical and antidemocratic government; finally, he fulfilled the same function in order to protect the values of the *commune* and to restore the ancient republic in 1447. For more than three centuries he was an indispensable reference point, respectively employed to challenge ecclesiastical, republican and monarchical governments (and later, obviously, to legitimate these same governments). His memory could inspire and represent both parties, the popular (*the popolari*) and the aristocratic; so to speak, he was so important that he could be an authority and a counter-authority at the same time.

Thus, to appeal to the authority of Saint Ambrose was indispensable for every political movement in the medieval Milan. I have to add that this indispensability was necessarily related to the flexibility of its meaning and the con-

¹⁹ There was one exception, the period between 1450 and 1466, immediately after the fall of the Ambrosian republic.

²⁰ BOUCHERON, P., «Palimpsestes Ambrosiens: la commune, la liberté et le saint patron», in P. CHASTANG (dir.), *Le passé à l'épreuve du présent. Appropriations et usages du passé du Moyen Âge à la Renaissance*, PUPS, Paris 2008. See also P. BOUCHERON – S. GIOANNI (dir.), *La mémoire d'Ambroise de Milan. Usages politiques d'une autorité patristique en Italie (Ve-XVIIIe siècle)*, Publications de la Sorbonne, Paris 2015.

tent of its message²¹. Saint Ambrose did not represent a closed message but an open and moral one, which could be interpreted and altered in many different ways. In different times and contexts, each of these movements could project their own claims and goals to the revered Saint Ambrose, who appeared as a contradictory and complex figure. Indeed, he could play this important political role precisely because of his vagueness; his incapacity to represent anything beyond general questions and values (such as the *libertas*), which were widely accepted and shared by the citizens. This vagueness was inevitable in the context of the Middle Ages. The French theologian Alain de Lille (1128-1203), in a saying which was to become proverbial, stated for instance that «the authority has a wax nose which can be pushed in all directions»²². Therefore, each party was quite free to interpret and redefine the political meaning of the figure of Saint Ambrose, to adapt and distort it for their own purposes. In fact, in many cases these parties merely wished to appropriate and instrumentalize the figure and reputation of the saint patron.

In this sense, the usage of authority was not incompatible with the possibility of a revolt, but could also become a political instrument to denounce the government's absence of authority and to claim for a better one. To appeal to the authority of Saint Ambrose was a rhetorical and political strategy in order to challenge the established power and to declare its lack of authority²³. Obviously, that is only one part of the question, because authority could also become an instrument of power in order to hide its arbitrariness and to legitimate its decisions. Authority has always been a dimension in dispute.

Hence some important conclusions can be drawn from the medieval Milan. Saint Ambrose had to appear as the source of inspiration for the discourses of power, but also for the claims or vindications of every movement that intended

²¹ Good works about the relationship between *memory* and *authority* in Saint Ambrose can be found in BOUCHERON, P., «La mémoire disputée: le souvenir de Saint Ambroise, enjeu des luttes politiques à Milan au XVe siècle», in *Memoria, communitas, civitas*, 55 (2003) 201-221; and GRILLO, P., «Sant'Ambrogio e la memoria della Milano tardo-imperiale durante l'età comunale», in P. BOUCHERON – S. GIOANNI (dir.), *La mémoire d'Ambroise de Milan. Usages politiques d'une autorité patristique en Italie (Ve-XVIIIe siècle)*, Publications de la Sorbonne, Paris 2015, pp. 473-482. See also CARRUTHERS, M., *The Book of Memory: a Study of Memory in medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1992; and GEARY, P. J., *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the first Millennium*, Princeton University Press, Princeton 1994.

²² Quoted by LE GOFF, J., *Medieval Civilization 400-1500*, Blackwell, Oxford 1988, p. 324.

²³ It is interesting to note that Larry Scanlon suggested in his research on the Chaucerian tradition that the figures of authority can be viewed as strategies of empowerment and appropriation. SCANLON, L., *Narrative, Authority and Power: the medieval exemplum and the Chaucerian tradition*, Cambridge University Press, New York 1994.

to challenge the government, becoming thus a kind of counter-power. Both governments and rebellions had to be supported by some kind of authority and could not act without this support. But this authority, as explained above, could be simply a different reading or interpretation of the official authority (which derived ultimately from a book as long, as heterogeneous and as full of contradictions and ambiguities as the Bible). Based on factors such as the recognition and not only on the passive obedience and submission of the people, the authority was always fragile and potentially in dispute. Thus, the rulers wished and tried but were never able to monopolize the dimension of authority, which by definition is *inappropriable* by anyone, because it is based on a recognition that ultimately depends on the acceptance or consent of others. Each citizen or group, therefore, could call the government's authority into question.

It is for this reason that the Visconti's search for the absolute power failed. They were afraid of acting despotically and they were aware that it was advisable to use plenitude of power only cautiously and prudently. They admitted implicitly that power can never be supreme, absolute, indivisible and indisputable; that power can never be based only on itself. Theoretically, the Visconti possessed a plenitude of power; *de facto*, that was no more than a legal fiction and they always were forced to consider the potential consequences of arbitrary use of power. Paradoxically, it was the very attempt to abolish and suppress the dimension of authority what precisely revealed its existence.

Bibliographic references

- ARENDR, H. (2006), «What is Authority?», in *Between Past and Future: eight exercises in political thought*, Penguin, New York.
- BLACK, J. (2009), *Absolutism in Renaissance Milan: plenitude of power under the Visconti and the Sforza, 1329-1535*, Oxford University Press, Oxford.
- BOUCHERON, P. (2003), «La mémoire disputée: le souvenir de Saint Ambroise, enjeu des luttes politiques à Milan au XV^e siècle», in *Memoria, communitas, civitas*, 55, 201-221.
- (2008), «Palimpsestes Ambrosiens: la commune, la liberté et le saint patron», in P. CHASTANG (dir.), *Le passé à l'épreuve du présent. Appropriations et usages du passé du Moyen Âge à la Renaissance*, PUPS, Paris.
- BOUCHERON P.; GIOANNI S. (dir.) (2015), *La mémoire d'Ambroise de Milan. Usages politiques d'une autorité patristique en Italie (V^e-XVIII^e siècle)*, Publications de la Sorbonne, Paris.
- CARRUTHERS, M. (1992), *The Book of Memory: a Study of Memory in medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CENGARLE, F. (2006), *Immagine di potere e prassi di governo: la politica feudale di Filippo Maria Visconti*, Viella, Rome.
- CLEMENTE, A. I. (2014), *La auctoritas romana*, Dykinson, Madrid.

- COHN, S. K. (2008), *Lust for Liberty: the politics of social revolt in medieval Revolt, 1200-1425*, Harvard University Press, Cambridge.
- DOMINGO, R. (1999), *Auctoritas*, Ariel, Barcelone.
- FUREDI, F. (2013), *Authority: a Sociological History*, Cambridge University Press, New York.
- GALINSKY, K. (1996), *Augustan culture: an interpretative introduction*, Princeton University Press, Princeton.
- GAMBERINI, A. (ed.) (2015), *A Companion to Late Medieval and Early Modern Milan: the distinctive features of an Italian State*, Brill, Boston.
- GEARY, P. J. (1994), *Phantoms of Remembrance. Memory and Oblivion at the End of the first Millennium*, Princeton University Press, Princeton.
- GRILLO, P. (2012), «The long life of the Popolo of Milan. Revolts against the Visconti in the fourteenth and fifteenth centuries», in S. K. COHN; F. RICCIARDELLI (eds.), *The Culture of Violence in Renaissance Italy*, Le Lettere, Florence, pp. 225-240.
- (2015), «*Sant’Ambrogio e la memoria della Milano tardo-imperiale durante l’età comunale*», in P. BOUCHERON; S. GIOANNI (dir.), *La mémoire d’Ambroise de Milan. Usages politiques d’une autorité patristique en Italie (V^e-XVIII^e siècle)*, Publications de la Sorbonne, Paris.
- GUREVICH, A. J. (1985), *Categories of medieval culture*, Routledge and Kegan Paul, London.
- HILTON, R. (1977), *Bond men made free: medieval peasant movements and the English rising of 1381*, Methuen, London.
- LE GOFF, J. (1988), *Medieval Civilization 400-1500*, Blackwell, Oxford.
- LINCOLN, B. (1994), *Authority: construction and corrosion*, University of Chicago Press, Chicago.
- MACKAY, C. S. (2009), *The Breakdown of Roman Republic: from Oligarchy to Empire*, Cambridge University Press, New York.
- MAGDELAIN, A. (1990), *Jus imperium Auctoritas: études de droit romain*, École française de Rome, Rome.
- MENDEL, G. (2002), *Une histoire de l’autorité: permanences et variations*, La Découverte, Paris.
- MOATTI, C. (1997), *La raison de Rome: naissance de l’esprit critique à la fin de la République (II-I siècle avant Jésus-Christ)*, Éditions du Seuil, Paris.
- MOLLAT, M.; WOLFF, Ph. (1993), *Les Révolutions populaires en Europe aux XIV^e et XV^e siècles*, Flammarion, Paris.
- MOMMSEN, T. (1888), *Römisches Staatsrecht*, S. Hirzel, Leipzig.
- MULDOON, J. (2006), «*Auctoritas, potestas and world order*», in R. FIGUEIRA (ed.), *Plenitude of power: the Doctrines and Exercise of Authority in the Middle Ages: Essays in Memory of Robert Louis Benson*, Ashgate, Burlington.
- MUSTO, R. L. (2003), *Apocalypse in Rome. Cola di Rienzo and the Politics of the New Age*, University of California Press, Berkeley.
- PENNINGTON, K. (1993), *The Prince and the Law, 1200-1600*, University California Press, Berkeley.
- PETERS, E. (2001), *Limits of thought and power in medieval Europe*, Ashgate, Burlington.
- PRETEROSI, G. (2003), *Autoridad*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- RACCAGNI, G. (2010), *The Lombard League (1164-1225)*, Oxford University Press, Oxford.
- SCANLON, L. (1994), *Narrative, Authority and Power: the medieval exemplum and the Chaucerian tradition*, Cambridge University Press, New York.
- STRAEHLE, E. (2015), «*Algunas claves para una relectura de la autoridad*», *Las torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, 7, 171-207.

- SYME, R. (1988), *The Roman Revolution*, Oxford University Press, Oxford.
- ULLMANN, W. (1974), *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*, Methuen, London.
- WECKMANN, L. (1993), *El pensamiento político medieval y los orígenes del derecho internacional*, Fondo de Cultura Económica, Mexico.

DIEGO KOSBIAU TREVISAN*

**ESCLARECIMENTO E ABSOLUTISMO.
AS APORIAS DO DIREITO NATURAL
DE CHRISTIAN THOMASIU**

Enlightenment and Absolutism. The aporiae of the Natural Right in Christian Thomasius

Abstract

The paper aims at presenting the tension between two constituent elements of the political philosophy of German *Aufklärung* which are presented in an author who is crucial to the period, namely Christian Thomasius (1655-1728). This tension can be formulated as follow: on the one hand the claim to, without the assistance of the theology, ground the law and the political community on the mere authority of human reason not through the revealed law, but instead through a natural law accessible to every rational being, that is, a secular natural law based on the rational nature of every man; and on the other hand the unrestricted submission to the enlightened sovereign, whose authority is absolute and analogous to God's, that is, a political form of domination traditionally known as enlightened absolutism. This aporia or even contradiction arises in Thomasius, but in a way or another permeates all political theory of German *Aufklärung*, as for instance in Wolff and above all Kant.

Keywords: Reason; natural law; Enlightenment; secularism; absolutism.

* Pesquisador de Pós-Doutorado pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Brasil.
Email: diegokosbiau@hotmail.com.

Resumo

O presente artigo tem como objetivo apresentar a tensão entre dois elementos constitutivos da filosofia política da *Aufklärung* alemã que se encontram, em conjunto, em um autor central do período, Christian Thomasius (1655-1728): por um lado, a exigência de, sem o aporte da teologia, fundar o direito e a comunidade política na mera autoridade da razão humana por meio não da lei revelada, mas de uma lei natural acessível a todo sujeito racional, isto é, um direito natural secular fundado na natureza racional de todo homem; e, por outro, a submissão irrestrita ao soberano esclarecido, cuja autoridade é absoluta e análoga à de Deus, isto é, uma forma política de dominação tradicionalmente conhecida como absolutismo esclarecido. Tal aporia ou até mesmo contradição surge em Thomasius, mas de uma forma ou de outra perpassa toda a reflexão política da *Aufklärung* alemã, como por exemplo Wolff e, sobretudo, Kant. **Palavras-Chave:** Razão; direito natural; iluminismo; secularismo; absolutismo.

A filosofia política de Kant é costumeiramente tida – ao menos nas últimas décadas – como a culminação ou, ainda, a grande síntese do pensamento jusnaturalista da *Aufklärung*¹. Já o emprego dúbio que Kant faz do termo “direito natural”² mostra ao intérprete que sua relação com a tradição jusnaturalista alemã e europeia, seja numa perspectiva histórica, seja numa perspectiva sistemática, é uma relação *tensa*. Como escreve Ricardo Terra,

[O] exame do pensamento político kantiano nos coloca de saída diante de textos muito díspares. A teoria do contrato social convive com a hipótese da origem histórica violenta do Estado. A Soberania popular não é algo efetivo do povo, funciona apenas como um padrão para o regente; e, não se contentando em transformar a soberania em uma ideia, Kant em alguns textos não se refere nem a esse padrão, deixando a soberania totalmente com o governante. Na abordagem da liberdade político-jurídica encontram-se elementos da tradição liberal e também da democrática, a teoria da propriedade recupera aspectos da teoria da ocupação contraposta à do trabalho. A Revolução Francesa é condenada no plano jurídico (pelo fato mesmo de ser uma revolução), mas, ao mesmo tempo, provoca entusiasmo no espectador³.

¹ Cf., dentre outros, KERSTING, Wolfgang, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*. 3. Erweiterte und Bearbeitete Auflage, Mentis, Paderborn 2007.

² Cf. MAUS, Ingeborg, *O Direito e a Política. Teoria da Democracia*, Del Rey Editora, Belo Horizonte 2009.

³ TERRA, Ricardo, *A Política Tensa. Idéia e realidade na filosofia da história de Kant*, Iluminuras, São Paulo 1995, p. 9

Contudo, uma inquietação teórica de fundo permanece latente: tal tensão histórico-sistemática seria uma especificidade de Kant? Ou, antes, não seria ela uma marca do próprio *Zeitalter der Aufklärung*, uma «época profundamente permeada por problemas e estruturas jurídicas»?⁴ Compreender Kant como o inaugurador da modernidade filosófica, também na filosofia política, pressupõe, decerto, compreender as condições históricas que tornaram possível seu pensamento – e, poderíamos complementar, que elucidam as tensões que o caracterizam. Pretendemos no presente artigo analisar e desenvolver em um autor central da *Aufklärung* na Alemanha, Christian Thomasius, a origem da relação tensa, que perpassa a *Aufklärung*, entre, por um lado, o momento de obediência irrestrita ao soberano na fundamentação da autoridade política secular e, por outro, o apelo à razão e à liberdade, localizando na figura do *sábio conselheiro* um instrumento conceitual a partir do qual tal aporia ou tensão encontra uma possível atenuação. Como veremos no presente artigo, trata-se de uma constelação conceitual que, de uma maneira ou de outra, se encontra não apenas em Thomasius, mas também em outros pensadores da *Aufklärung*, como Christian Wolff e, sobretudo, Kant.

Em um primeiro momento, tendo em vista o seu relativo desconhecimento no ambiente de língua portuguesa, procuraremos esboçar o lugar e significado de Christian Thomasius no interior da *Aufklärung* alemã e do quadro do direito natural da época (1). Na sequência, desenvolveremos uma análise bem geral das suas duas principais obras sobre direito natural, os *Drey Bücher der Göttlichen Rechtsgelahrheit* ou *Institutiones iurisprudentiae divinae* (*Institutiones*, 1688) e os *Grundlehren des Natur- und Völkerrechts* ou *Fundamenta iuris naturae et gentium* (*Fundamenta*, 1705), com a pretensão de identificar as tensões mencionadas e esboçar uma possível solução na figura do *sábio conselheiro* (2). Por fim, à luz da análise realizada, retornaremos ao quadro mais amplo da *Aufklärung* e indicaremos, de forma sinótica, a continuidade, em Wolff e Kant, dos temas e tensões apresentados (3).

⁴ «Esclarecimento e filosofia jurídica encontram-se numa conexão íntima; em seu todo a filosofia do Esclarecimento é de tal modo perpassada por problemas e estruturas jurídicas que também outras disciplinas, que não a filosofia do direito de fato, são, em determinadas dimensões, campos de aplicação da filosofia do direito» (BRANDT, R., «Einführung», in R. BRANDT (org.), *Rechtsphilosophie und Aufklärung: Symposium Wolfenbüttel 1981*, De Gruyter, Berlin 1981, p. 1).

1. Thomasius e a *Aufklärung* alemã⁵

Ao menos desde meados do século XX convencionou-se reconhecer em Christian Thomasius o primeiro grande nome e pioneiro do *Aufklärung* na Alemanha⁶. Segundo M. Wundt, «a *Spätaufklärung* apenas prosseguiu a trilha que Thomasius primeiramente abriu»⁷, ou ainda, segundo W. Schneiders, o «verdadeiro iniciador, precursor e pioneiro da *Aufklärung* na Alemanha foi Christian Thomasius»⁸. Com efeito, encontramos em Thomasius praticamente todos aqueles traços (de difícil tradução para o português) que, seguindo a tipologia de N. Hinske, definem todo o período da *Aufklärung*: ideias programáticas como o «esclarecimento» (*Aufklärung*) (tomado em um sentido especulativo⁹), ecletismo (*Eklektik*), pensar por si mesmo (*Selbstdenken*), maioridade (*Mündigkeit*) e perfectibilidade (*Perfektibilität*), além de ideias combativas como a luta contra preconceitos, contra superstições e fanatismos (*Aberglauben* e *Schwärme-*

⁵ Sobre a citação: As *Institutiones iurisprudentiae divinae* e os *Fundamenta iuris naturae et gentium* são citados pelo número do livro, capítulo e parágrafo, nessa ordem, precedidos pelas abreviações “Inst.” e “Fund.”, respectivamente. Foram utilizadas as edições originais em latim e as traduções em alemão (respectivamente, *Drey Bücher der Göttlichen Rechtsgelahrtheit und Grundlehren des Natur- und Völkerrechts*), revistas pelo próprio Thomasius, tendo sido dada preferência pelas versões “finais” em alemão, que não raro contêm acréscimos e modificações em relação ao original latino.

⁶ N. Hinske propõe uma tripartição temporal no movimento da *Aufklärung*: a *Frühaufklärung* (Thomasius), *Hochaufklärung* (C. Wolff) e *Spätaufklärung* (Kant): «Este caminho [de Thomasius a Kant] é claramente caracterizado por três grandes correntes: a filosofia do período inicial da *Aufklärung* alemã [*Frühaufklärung*], fortemente orientada pelo voluntarismo e determinada por Thomasius e seus seguidores; filosofia do ponto alto da *Aufklärung* [*Hochaufklärung*], de forte orientação intelectual e que recebeu sua marca por Wolff e sua escola; a filosofia do período tardio da *Aufklärung* alemã [*Spätaufklärung*], orientada fortemente pela autocrítica (...)» (HINSKE, N., «Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung», in W. SCHNEIDERS (Hrsg.), *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*, Meiner, Hamburg 1986); Cf. também WUNDT, Max, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen 1945 (repr. Georg Olms Verlag, Hildesheim 1964), p. 18; SCHNEIDERS, W., «Leibniz – Thomasius – Wolff. Die Anfänge der Aufklärung in Deutschland», in F. GRUNERT (Hrsg.), *Philosophie der Aufklärung – Aufklärung der Philosophie. Gesammelte Studien. Zu seinem 70. Geburtstag*. Duncker & Humblot, Berlin 2005. *Idem*, *Die wahre Aufklärung: zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*. Alber, Freiburg 1974.

⁷ WUNDT, *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, op. cit., p. 61. Wundt chega até mesmo a escrever que «Thomasius, por sua postura espiritual, nasceu, de fato, duas gerações mais cedo». (*Ibidem*, p. 60).

⁸ SCHNEIDERS, W., «Leibniz – Thomasius – Wolff. Die Anfänge der Aufklärung in Deutschland». art. cit., p. 174.

⁹ Sobre a adoção consciente na época e especificidade do termo mesmo *Aufklärung* em oposição a *Erleuchtung* e aos correspondentes *Lumières* e *Enlightenment* em francês e inglês, respectivamente, Cf. SCHNEIDERS, «Leibniz – Thomasius – Wolff», art. cit., pp. 180-182 e *Idem*. «Aufklärung und Reform», in *Philosophie der Aufklärung und Aufklärung der Philosophie*, op. cit., p. 423

rei), e, por fim, as ideias derivadas como a publicidade (Öffentlichkeit), a liberdade de imprensa, a imparcialidade, liberalidade (*Liberalität*) e tolerância¹⁰. Em Thomasius percebem-se, em maior ou menor medida, todas as marcas da “verdadeira *Aufklärung*” de que fala Schneiders por ocasião dos esforços da época tardia da *Aufklärung*, ou seja, no período próximo da morte de Frederico, o Grande, em 1786, em refletir sobre seus pressupostos e bases teóricas¹¹. Mesmo no interior das *Lumières* francesas a figura de Thomasius é ressaltada. Em um verbete sobre Thomasius para a *Encyclopédie* Diderot fala de Thomasius como “reformador da filosofia”: ele teria, dentre outras coisas, separado teologia e direito, submetido toda verdade estabelecida ao “exame da razão” e proposto o não-sectarismo em filosofia¹².

Contudo, a despeito de sua posição central na história da filosofia alemã e europeia, Thomasius não é – virtualmente – objeto de estudos em língua portuguesa. Thomasius é dez anos mais novo que seu contemporâneo mais famoso, Leibniz, que foi aluno de seu pai, Jakob, ambos provêm do mesmo ambiente intelectual (Leipzig) e são juristas de formação além de filósofos¹³. Após uma crise na juventude Thomasius rompe com a tradição escolástica de sua terra natal, muda-se para a então nova universidade de Halle e começa a dedicar-se a um “*Aufklärung* prático” cujo objetivo era inicialmente o melhoramento do entendimento e da vontade, de modo mais exato, a mudança na ação por meio de um esclarecimento (*Aufklärung*)¹⁴ do entendimento, assumindo, posterior-

¹⁰ HINSKE, N. «Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch einer Typologie», in R. CIAFARDONE (ed.), *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, Reclam, Stuttgart 1990. Cf. GRUNERT, Frank, *Normbegründung und politische Legitimität: zur Rechts- und Staatsphilosophie der deutschen Frühaufklärung*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2000. p. 169.

¹¹ SCHNEIDERS, *Die wahre Aufklärung*. op. cit.. Na *Berlinischen Monatsschrift* de 1794, Friedrich Gedike atribui a Thomasius o papel de «precursor da emancipação da razão em relação à superstição» (*Apud*. TOMASONI, Francesco, *Christian Thomasius. Geist und kulturelle Identität an der Schwelle zur europäischen Aufklärung*, Waxmann, München 2009, p. 8.

¹² DIDEROT, D., «Thomasius, philosophie de», in *Oeuvres Complètes*, Vol. VIII. Hermann, Paris 1976, pp. 393-405.

¹³ Para uma exposição biográfica completa de Thomasius, Cf. SCHUBART-FIKENTSCHER, Gertrud, *Christian Thomasius. Seine Bedeutung als Hochschullehrer am Beginn der deutschen Aufklärung*, Sitzungsberichter der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig (Philosophisch-historische Klasse, Band 119), Berlin 1977; FLEISCHMANN, M. (Hrsg), *Christian Thomasius' Leben und Lebenswerk*, Halle 1931 (repr. Aalen 1979).

¹⁴ O termo “*Aufklärung*” é utilizado inicialmente no sentido aqui descrito: o de um “esclarecimento”, “elucidação” do entendimento, a substancialização do verbo “*aufklären*” provavelmente a germanização do verbo “*éclairer*”, utilizado por Leibniz, ou do verbo “*to enlighten*”, utilizado por Milton em *Paradise Lost*. Cf. SCHALK, F., «Aufklärung», in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd I, Schwabe Basel 1971-2007, p. 620; Cf. também SCHNEIDERS, «Leibniz – Thomasius – Wolff», op.

mente, a forma de um puro e simples progresso da vontade anterior à possibilidade de progresso do conhecimento¹⁵. Com efeito, em sua filosofia a *vita activa* recebe precedência diante da *vita contemplativa*¹⁶, como será particularmente o caso do período tardio da *Aufklärung*, ao qual pertence Kant. A reforma espiritual da vida proposta por Thomasius visava o *Aufklärung* de um ponto de vista *predominantemente prático*, não meramente especulativo, ou seja, uma emancipação através da renovação dos interesses e da guinada à prática e à popularização da filosofia e do saber acadêmico. Thomasius entendia a *Weltweisheit* como “*Gelahrheit*”, ou seja, uma filosofia voltada não a um saber teórico inócuo, mas dirigida à prática e orientada pelo útil, isto é, uma *Philosophie für die Welt* e acessível a todos¹⁷. A filosofia se transforma em Thomasius num saber não-especializado, não um privilégio de teólogos, mas algo acessível a todos, independente de classe ou gênero: “A filosofia é tão simples que pode ser compreendida por todas as pessoas, independente de classe ou gênero”¹⁸. Não por acaso Thomasius foi o primeiro professor alemão a recusar o latim e ministrar um curso no vernáculo, de modo a atingir um público maior. Ademais, a atividade editorial de Thomasius serve de correlato prático a seu desiderato teórico. Com seu *Monatsgespräche* Thomasius abre a *Gelehrtenrepublik* ao público geral interessado. Outro ponto normalmente evocado para caracterizar o impulso iluminista de Thomasius foi sua intensa atividade política no combate aos processos por bruxaria e sua condenação da prática da tortura, ambos comuns à época. De modo geral, portanto, entendida como o “entendimento esclarecido pela boa vontade”¹⁹, o apelo à “sã razão” como base emancipatória da vida prática permanece no pano de fundo do pensamento e da atuação prática de Thomasius²⁰.

cit., pp. 170-173. Apenas num sentido derivado é que *Aufklärung* designa a época compreendida, grosso modo, entre Thomasius e Kant.

¹⁵ Cf. THOMASIIUS, C., *Ausübung der Sittenlehre* (1710), Halle 1726 (repr. Band 11 der Ausgewählten Werke von Christian Thomasius), Georg Olms Verlag, Hildesheim 1998, I, 1); THOMASIIUS, C., Fund. Vorrede.

¹⁶ Cf. THOMASIIUS, C., *Einleitung zur Hof-Philosophie* (1688). Frankfurt u. Leipzig 1710 (repr. Band 2 der Ausgewählten Werke von Christian Thomasius, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1994).

¹⁷ Cf. THOMASIIUS, *Einleitung zur Hof-Philosophie*, op. cit..

¹⁸ THOMASIIUS, C., *Einleitung zur Vernunft-Lehre* (1693), Halle 1719 (repr. Band 8 der Ausgewählten Werke von Christian Thomasius, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1998, p. 13.

¹⁹ «[A] razão é o entendimento esclarecido pela boa vontade (...) ([D]ie Vernunft, das ist, der durch den guten Willen erläuterte Verstand (...))». THOMASIIUS, *Ausübung der Sittenlehre* (1710), op. cit., p. 30.

²⁰ Cf. SCHNEIDERS, W., «Vernunft und Freiheit: Christian Thomasius als Aufklärer», *Studia Leibnitiana*, Bd. 11, H. 1 (1979), 3-21.

Sua teoria jusnaturalista, porém, parece trair o “*aufgeklärte Geist*” que brota em tantas outras partes de seu pensamento. Propondo uma obediência irrestrita ao soberano entendido não como o conjunto do povo, mas como um monarca cuja autoridade não pode ser limitada, Thomasius dá a impressão de retirar a razão dos súditos aquilo que lhes havia concedido como sujeitos racionais na condução da vida prática. Dentro desse quadro, saltam aos olhos os contornos tensos da doutrina « iluminista » ou « esclarecida » do direito natural de Thomasius resumidos na seguinte afirmação do principal estudioso de sua filosofia, W. Schneiders:

A doutrina do Estado de Thomasius, para dizê-lo de forma sucinta, é absolutista em sua tendência central. A fundação do Estado suprime a liberdade exterior natural dos súditos; estes são absolutamente obrigados a obedecer e não têm nenhum direito político de controle do poder. Somente o príncipe é responsável pelo fim do Estado, pela felicidade civil, a saber, a paz pública. Com efeito, Thomasius, com conhecidas e tocantes palavras, louvou e promoveu a liberdade como a verdadeira vida do espírito; a liberdade política, entretanto, ele não a reclamou, como tampouco o fez a grande maioria de seus contemporâneos²¹.

2. A proposta thomasiana: o “sábio conselheiro”

Para compreendermos como Thomasius procura, à sua maneira, solucionar a tensão, reencontrada em toda a *Aufklärung* alemã, entre apelo à razão individual e obediência irrestrita ao soberano, discutiremos dois eixos centrais: (2.1) o problema da obediência irrestrita ao soberano e a possibilidade de limitação do poder, sobretudo nas *Institutiones*; (2.2) um caminho possível para supressão ou, ao menos, atenuação da aporia: o aconselhamento pelo *sábio*.

2.1. Origem da obediência e a lei natural. Há a possibilidade de limitar a autoridade?

Interroga-se aqui a forma como Thomasius funda o princípio de autoridade em uma sociedade política, bem como se são abertas possibilidades para resistir,

²¹ SCHNEIDERS, W., «Die Philosophie des aufgeklärten Absolutismus», in *Philosophie der Aufklärung – Aufklärung der Philosophie*. op. cit., p. 404. Cf. GRUNERT, F., *Normbegründung und politische Legitimität*: op. cit., p. 190. «No modelo absolutista de Estado de Christian Thomasius não é prevista *expressis verbis* nenhuma instância que possa levar a cabo as pretensões legítimas dos súditos contra o príncipe: falta – como já ocorria em Grotius – ‘em execução’ (*execution*)».

limitar ou simplesmente questionar o *summa potestas* exercido pelo soberano à luz da secularização do poder temporal. O princípio de obediência irrestrita e a eventual possibilidade de resistir a um poder injusto estariam previstos nas cláusulas do contrato de submissão ou, antes, residiriam em algo axiologicamente anterior?

Com efeito, nas *Institutiones* Thomasius propõe o princípio da obediência irrestrita como *primum principium practicum* do entendimento relativo não à essência das coisas ou da natureza, objeto do *primum principium theoreticum*, mas ao fazer e deixar de fazer (*Thun und Lassen*) humanos (*Inst.* I, 3, 13), ou ainda, dito de outra forma, à essência da lei (*Inst.* I, 3, 24). Nessa medida, como atinente ao *objectum* da jurisprudência, o *primum principium practicum* serve de *principium* a todas as formas da jurisprudência (*Inst.* I, 3, 39). Tal *primum principium practicum*, também definido como inferência fundamental (*Grundschluf*) ou axioma (*Inst.* I, 3, 38), é enunciado por Thomasius como um imperativo: “Obedeça aquele que deve ordenar algo a você” (*Inst.* I, 3, 34)²². A sua fundamentação ou justificação ocorre em três etapas, segundo a definição dos termos nela pressupostos, a saber, “superior”, “lei” e “obrigação”:

Eu provo isso [o *primum principium practicum*]: 1. A partir da descrição do superior (*Oberherrn; Imperantis*), que deve ordenar. O superior (que deve ordenar) é aquele que tem poder para obrigar um outro. Se, entretanto, alguém não devesse obedecê-lo, ele então não teria esse poder: mas é impossível que algo seja e não seja ao mesmo tempo. 2. A partir da descrição da lei. Uma lei é um mandamento daquele que deve ordenar e que obriga os súditos, etc., se pois não se devesse obedecer aquele que deve ordenar, então uma lei não seria uma lei. 3. A partir da descrição da obrigação, que (...) tampouco seria uma obrigação [Cf. *Inst.* I, 1, 134] se não devesse ser obedecido aquele que deve ordenar (*Inst.* I, 3, 35-7).

No entanto, uma etapa adicional de fundamentação é reivindicada por Thomasius. Com efeito, o princípio de não contradição implicado em cada ponto de fundamentação da obediência é o *primum principium theoreticum* (*Inst.* I, 3, 18), ao qual se subordina o *practicum* (*Inst.* I, 3, 23) e do qual este deve ser “diretamente demonstrado” (*Inst.* I, 3, 33). Segundo Thomasius, da natureza do homem decorre, por não contradição, que ele não pode viver sem leis e sem

²² «O que seja esse *primum principium practicum* [ou inferência fundamental (*axioma*), *Inst.* I, 2, 38] eu posso (se todo o mundo assim mo permite) resumir em poucas palavras: ‘Obedeça aquele que deve ordenar algo a você’» (*Inst.* I, 3, 34).

“certas normas”²³, para cuja justificativa e fundamentação vale o *principium practicum*. É justamente daqui que Thomasius infere a necessidade do *primum principium practicum*²⁴. Fundada formalmente neste, a *jurisprudencia divina* pressupõe a obediência irrestrita a Deus (*Inst.* I, 3, 43) e com ela o próprio direito natural, na medida em que Deus é criador do homem e, assim, detém *Herrschaft* sobre ele (*Inst.* I, 3, 70-7).

Do *primum principium practicum* como axioma (*Inst.* I, 3, 38; Cf. I, 4, 2) Thomasius reivindica a derivação do princípio geral da jurisprudência, na medida em que se fundam nele, como «regra fundamental (*axiomate*)», os «dois princípios: deve-se obedecer a Deus e ao soberano» (*Inst.* I, 4, 2). Tal princípio ou mandamento supremo é o do “comportamento em concordância com a natureza racional do homem”: «Você deve fazer aquilo que concorda com a natureza racional do homem e deixar de fazer aquilo que é contra ela» (*Inst.* I, 4, 7). Trata-se de uma lei natural e também divina «inscrita no coração humano» (*Inst.* I, 2, 97) e que se coaduna com o primeiro princípio prático (*Inst.* I, 4, 8). O problema da definição do que seria essa “natureza racional” ou o conceito de *recta ratio* é resolvido por Thomasius através da referência a uma ideia de origem estoica: o sumo bem e norma suprema da vida humana é a “tranquilidade e paz”, a *pax* ou *tranquillitas* humanas universais (*Inst.* I, 4, 11; 22; 67-68). Estas seriam as condições da conservação do gênero humano e precondições mesmas do uso da razão, concebida por Thomasius como discurso e intera-

²³ Da natureza humana, dada por Deus ao homem como seu criador (*Inst.* I, 3, 76), infere-se que o homem como ser racional não pode viver sem uma “norma” (*Richtschnur* ou *norma*) ou “lei” (*Inst.* I, 3, 20; 75; 78), que por sua vez deve ser também uma norma “externa” (*Inst.* I, 3, 80), reconhecida pelo homem em razão da liberdade de sua vontade (*Inst.* I, 3, 82). «[S]ua natureza [do homem] não permite que ele exista sem lei e que seu agir ocorra sem uma certa norma» (*Inst.* I, 3, 20). São três as características da natureza humana que tornam necessária essa “norma”: a) em virtude da fraqueza de seu “corpo”, o homem não pode sozinho e por suas próprias forças manter sua existência, do que decorre a obrigação à ajuda mútua (*Inst.* I, 3, 84); b) em virtude da “perversidade de seu ‘ânimo’”, a maldade do homem faria o gênero humano perecer não fosse o «medo de um mal maior» que lhe impõe “freios” (*Inst.* I, 3, 85); c) as “forças do ânimo humano”, a despeito da queda e da imperfeição do homem, impelem-no à sociabilidade (*Inst.* I, 3, 86), a qual, por sua vez, impõe “normas” específicas, já que nenhuma sociedade é possível sem leis («Fora da sociedade não há direito. Em toda e qualquer sociedade há direito» [*Inst.* I, 1, 100]). Ou seja, das “forças naturais” do ânimo e corpo humanos decorrem leis de sociabilidade, de maneira que a «paz e tranquilidade da vida» podem então existir (*Inst.* I, 3, 1; 86). Cf. GRUNERT, *Normbegründung und politische Legitimität*. op. cit., p. 185ss. Mais sobre isso na sequência.

²⁴ P. Schröder vê na fundamentação do princípio de obediência uma “contradição” (SCHRÖDER, Peter, *Christian Thomasius zur Einführung*, Junius, Hamburg 1999, p. 61). Porém, o autor não analisa a relação de subordinação entre *principium theoreticum* e *principium practicum*, sem a qual o raciocínio de Thomasius torna-se, decerto, incompreensível.

ção entre homens (*Inst. I, 4, 52-4*)²⁵, unicamente possíveis onde há paz e tranquilidade (*Inst. I, 5, 55*)²⁶. Percebe-se como Thomasius chega à mesma conclusão de Hobbes sem partir das mesmas premissas: o ideal de paz e tranquilidade como bases para conservação de si é obtido sem o custo teórico de pressupor uma guerra de todos contra todos²⁷. Com efeito, Thomasius liga-se explicitamente à tradição jusnaturalista de Pufendorf e Grotius ao explicitar o princípio supremo do direito natural como o da “sociabilidade humana”²⁸: «Faça aquilo que necessariamente concorda com a vida sociável do homem e deixe de fazer aquilo que com ela não concorda» (*Inst. I, 4, 64*)²⁹. Segundo Thomasius, dizer que o homem é racional significa o mesmo que afirmar que ele é sociável (*Inst. I, 4, 55*), de modo que «a natureza racional do homem nada mais é do que a natureza sociável do homem» (*Inst. I, 4, 63*). A entrada do homem em sociedade, dentre as quais, como veremos, inclui-se o Estado, explica-se por esse princípio que, de resto, serve-lhe de base normativa: o Estado teria como objetivo “realizar” o princípio do direito natural, justificando-se assim, sob uma nova perspectiva, a dominação política.

No interior desse quadro de obediência irresistível, permanece em suspenso a pergunta sobre como avaliar e medir a própria “justiça” da dominação, para não mencionar como resistir a ela. Assim como nas demais doutrinas jusnaturalistas, uma resposta poderia ser obtida na reflexão sobre o cumprimento ou não por parte do superior das cláusulas do contrato de dominação e as relações de direitos e deveres entre inferior e superior que dele decorrem³⁰. Contudo, aqui

²⁵ «Nós só podemos usar a razão por meio de palavras (...). Mas as palavras são dadas às coisas pelos homens que vivem em uma sociedade» (*Inst. I, 4, 52*). «Para resumir o tema, notemos o seguinte: a razão não existe nunca sem discurso, o discurso fora da sociedade não tem utilidade alguma, e a razão não se dá fora da sociedade. Por conseguinte, não erraríamos se disséssemos que a aptidão que no homem é a da utilização da razão nada mais é do que uma inclinação para usar a razão com os outros homens» (*Inst. I, 4, 53*).

²⁶ «Não usamos a razão num estado intranquilo pelo fato de ele ser intranquilo» (*Inst. I, 4, 55*).

²⁷ Cf. SCHNEIDERS, *Naturrecht und Liebeshik*, op. cit., p. 108. Contra Hobbes, Cf. *Inst. I, 4, 19*.

²⁸ Sobre a passagem do “mandamento supremo” para o mandamento específico sobre a sociabilidade, Cf. SCHNEIDERS, *Naturrecht und Liebeshik*, op. cit., p. 106ss.

²⁹ Deste princípio Thomasius deriva os deveres específicos do direito, como o da proibição de roubo e assassinato (*Inst. I, 4, 67*), de respeito aos contratos (*Inst. I, 4, 68*), etc., como comportamentos que concordam com a razão entendida como sociabilidade ao assegurarem a tranquilidade e paz públicas: «Dessa omissão ou atrocidade poderia facilmente surgir uma guerra e, com efeito, uma guerra de todos contra todos, por meio da qual todo o gênero humano poderia extinguir-se» (*Inst. I, 4, 69*).

³⁰ Sobre o direito de resistência no ambiente alemão pode-se afirmar com Dreitzel que, de modo geral, já no protestantismo alemão pré-*Aufklärung* procura-se inutilmente uma teoria do direito de resistência baseada na “melhor constituição”, se promulgada pela vontade geral, pelo monarca abso-

Thomasius é pouco claro. Segundo ele, o fim derradeiro do Estado ou comunidade política (*civitate* ou *Republic*) é a “felicidade civil” (*beatitudinem civilem* ou *bürgerliche Glückseligkeit*) (*Inst.* III, 1, 17; III, 6, 4), ou seja, “a paz ou tranquilidade geral” (*Inst.* III, 1, 21) que se confunde com o princípio de sociabilidade. Por ser uma “sociedade mista” (*Inst.* I, 1, 110), ou seja, aquela em que há superiores e inferiores, o Estado apenas permite direitos perfeitos do superior em relação ao inferior e direitos imperfeitos do inferior em relação ao superior (*Inst.* I, 1, 111)³¹. Dito de outra forma, apenas o superior pode exigir algo do inferior por meio de *coerção* (*Inst.* I, 1, 104), a qual, no estado civil, expressa-se sob a forma de penas e recurso judicial (*Inst.* I, 1, 105); o súdito, em contrapartida, não pode exigir nada judicialmente do superior, pois lhe falta “em execução” (*Inst.* I, 1, 113). Não fica bem claro o que seriam os direitos imperfeitos do súdito neste contexto preciso. Em outro lugar Thomasius fala de “obrigações imperfeitas”, ou seja, aquelas que não podem ser tidas por “algo devido” (*Schulden*), mas apenas por uma “promessa” que não pode, “contra sua vontade, limitar a liberdade” daquele que promete (*Inst.* II, 7, 10-12). Com efeito, o “poder supremo” (*Inst.* III, 6, 116) ou “autoridade”, “majestade” (*Majestät; majestas*) (*Inst.* III, 6, 115), «não está obrigado a prestar contas a nenhum homem» (*Inst.* III, 6, 117) na perseguição do fim derradeiro do Estado pressuposto pelo contrato de dominação; ora, «esse governo supremo é superior a todas as leis humanas e civis» (*Inst.* III, 6, 118) na medida em que ele é essas leis e não está obrigado em relação a ninguém. O raciocínio de Thomasius é simples: uma vez que a lei não pode obrigar aquele da qual ela emana e o governo é a « fonte » dessas leis, ele não pode estar sujeito a elas. Sob esse argumento toda e qualquer possibilidade de qualquer resistência civil é excluída por Thomasius:

Mesmo se ele [o governo] cometesse contra os súditos a mais suma injustiça, cada qual teria antes de deixar o país ou suportar toda a miséria do que dese-

luto ou pela “sã razão”: «A discussão sobre o direito de resistência no protestantismo alemão tornou-se um debate não sobre a melhor ou ‘verdadeira’ constituição fundada teológica ou racionalmente, mas, antes, sobre a interpretação do direito constitucional positivo, que contudo permitia uma ampla margem de manobra, e da tirania que violasse algum direito». DREITZEL, *Absolutismus und ständische Verfassung in Deutschland*, op. cit., p. 20. Com efeito, para além do direito de resistência, a filosofia da *Aufklärung* parece ter formulado outras formas de contestação, como as que apresentaremos na sequência.

³¹ Nas sociedades iguais, onde não há superiores e inferiores, somente haveria direitos perfeitos recíprocos (*Inst.* I, 1, 109), enquanto que na sociedade desigual, composto por um superior (Deus) e inferiores (homens), somente há direitos perfeitos do superior relativamente ao inferior e não direitos imperfeitos do inferior relativamente ao superior (*Inst.* I, 1, 110), como é o caso da sociedade mista, o Estado.

jar pegar em armas contra um duro regente, que, no entanto, é o pai da nação (*Vater des Vaterlandes*).³²

O argumento de Thomasius parece ser simplesmente axiológico: o “inimigo da majestade”, ao atacá-la e resistir a ela, suprime a “alteza do governo” (*Hoheit der Regierung*) e a majestade deixa, assim, de ser majestade³³.

Dessa forma, Thomasius parece excluir qualquer forma, prevista no contrato, de resistir ou mesmo apenas limitar a autoridade irrestrita da *majestas* em caso de transgressão dos “deveres imperfeitos” ou de ação contra o fim derradeiro do Estado e desrespeito do princípio de sociabilidade/racionalidade. Na sequência analisamos uma possível saída: o recurso à figura do “conselheiro” (*Rathschlager*).

2.2. Obediência irrestrita e conselho

Em *Einleitung zur Sittenlehre*, obra de transição entre as *Institutiones* e os *Fundamenta*, Thomasius classifica a relação entre autoridade e súdito (*Obrigkeit und Unterthan*) como uma das quatro classes naturais de sociedade ao lado de homem e mulher, pais e filhos, e senhor e criado³⁴. Segundo ele, para cada uma dessas classes há relações de deveres e obrigações (*Pflichten und Schuldigkeit*) e elas são «de tal forma constituídas em todo o gênero humano que uma pessoa tem de comandar a outra e esta tem de obedecer a primeira»³⁵. A ideia de que uma sociedade comporta mandamentos é também discutida nos *Institutiones*. Segundo Thomasius, independente da espécie de sociedade, haveria três mandamentos principais: a) «obedeça ao homem ao qual cabe a soberania (*Herrschaft*) em uma sociedade»³⁶; b) «faça o que é necessariamente exigido para o fim derradeiro de cada sociedade, e deixe de fazer o que necessariamente o atrapalha»³⁷; e, finalmente, c) «se é certo que, ao determinadas pessoas entrarem numa sociedade, o fim derradeiro da sociedade não pode ser mantido, então não haverá nenhuma sociedade»³⁸. Já mencionamos como a relação

³² *Inst.* III, 4, 119.

³³ *Inst.* III, 6, 120.

³⁴ THOMASIUS, C., *Einleitung zur Sittenlehre*, op. cit., p. 354ss.

³⁵ THOMASIUS, C., *Einleitung zur Sittenlehre*, op. cit., p. 357.

³⁶ *Inst.* III, 1, 57-62.

³⁷ *Inst.* III, 1, 60-70.

³⁸ *Inst.* III, 1, 71-75. Cf. SCHNEIDERS, *Naturrecht und Liebesethik*, op. cit., p. 144ss. Essa relação de mandamento e obediência é descrita na *Einleitung zur Sittenlehre* como se impondo por

entre *imperans* e *parens* é acentuadamente díspar: o que obedece tem direitos perfeitos e o que comanda direitos apenas imperfeitos. Porém, apesar desta distinção não ser clara nas *Institutiones*, Thomasius assinala já na obra uma forma bem definida de limitar ou ao menos questionar a autoridade pública: é permitido ao súdito «sábio» ou «douto» denunciar que determinado Estado está «doente», ou seja, assumiu uma forma corrompida que não mais busca seu fim derradeiro³⁹, sem que seja imputado àquele que denuncia «falta de respeito» ou o descumprimento dos deveres em relação ao «poder supremo»⁴⁰; pelo contrário, calar-se sobre a «doença» do Estado é que significaria «agir contra seu dever»⁴¹. O professor (*Lehrer*) ou conselheiro (*Rathgeber*) age como o médico⁴² que diagnostica e age contra a doença do Estado.

Um douto agiria erroneamente se ele pretendesse tomar por saudável uma comunidade política que não é saudável, não apenas quando lhe fosse indagado por um príncipe, mas também por outros, aos quais está obrigado a dizer a verdade, assim como, numa comparação, um médico agiria erroneamente quando lhe fosse indagado por um discípulo e defendesse que um paciente estava saudável.⁴³

Contudo, a função aparentemente crítica dessa prerrogativa tem de ser exercida no interior de limites estreitos e assinalados pelo regente: é a ele que se dirigem os aconselhamentos e é ele que deve implementar ou não as prescrições dadas pelo conselheiro/médico⁴⁴.

A utilização mais propriamente «iluminista» dessa possibilidade de crítica aberta por Thomasius parece encontrar respaldo conceitual apenas nos *Funda-*

meio da coerção e, ao mesmo tempo, do “amor” – este é necessário para estabelecer o “fim derradeiro” de cada sociedade, a coerção, por sua vez, serve como meio (THOMASIUS, *Einleitung zur Sittenlehre*, op. cit., p. 357ss.). «É plenamente possível haver amor sem justiça, mas não justiça sem amor» (*Idem*, op. cit., p. 250). Na sociedade civil, composta da autoridade e do súdito e fundada na “desconfiança” entre os homens, o grau de amor é baixo: não há um amor particular (*absonderliche Liebe*), como na de pai e filho e homem e mulher, mas apenas um «amor geral» (*allgemeine Liebe*) (*Idem*, op. cit., p. 361). De todo modo, o amor envolvido na relação é o elemento que constitui seu elo e escopo. A referência ao amor está ausente nas *Institutiones*. W. Schneiders argumenta que o surgimento da teoria acerca do amor racional é chave para a compreensão das mudanças por que passou a teoria política de Thomasius.

³⁹ Thomasius adota a tipologia tradicional das formas de governo: monarquia, aristocracia e democracia, conforme o número de pessoas que governam: uma, várias ou todas (*Inst.* III, 4, 33).

⁴⁰ *Inst.* III, 6, 41.

⁴¹ *Inst.* III, 6, 45.

⁴² *Inst.* III, 6, 46.

⁴³ *Inst.* III, 6, 47.

⁴⁴ *Inst.* III, 6, 48-56.

menta. Ora, a distinção entre ética, direito e decoro realizada na obra corresponde àquela entre conselho e soberania (*Rat und Herrschaft*)⁴⁵, que já surge na *Institutiones* sob a forma da contraposição entre lei e conselho, ou seja, entre aquilo que possui força vinculante e aquilo no qual esta falta; nesta oposição está implícita a relação entre súdito e superior, entre aquele que comanda e aquele que obedece, *imperans* e *parens*⁴⁶. Nas *Institutiones*, porém, o lugar do conselho como uma espécie de categoria intermediária não é desenvolvido; antes, como mostramos acima, o conselheiro parece não encontrar lugar sistemático preciso. Nos *Fundamenta*, sob a base da distinção entre ética e direito, além do aprofundamento da oposição entre interno e externo e a redefinição da relação entre entendimento e vontade, essa conexão até então apenas insinuada é desenvolvida por Thomasius, que assinala ao conselheiro “sábio” ou “douto” um lugar intermediário entre *imperans* e *parens*⁴⁷. A obediência do sábio em relação ao soberano é irrestrita, mas a ele é atribuída uma função não desprezível: a de aconselhar o governante, indicar-lhe as melhores formas de promover a felicidade interna dos súditos⁴⁸ e *a fortiori* a felicidade geral da comunidade política⁴⁹. O sábio, que aconselha os «tolos» sobre a utilidade de certa norma⁵⁰ e põe a claro os vícios das paixões e as vantagens da sabedoria⁵¹, tem o *dever* de obedecer ao soberano e este tem o “dever” de convocá-lo e acolhê-lo como conselheiro:

[...] As pessoas de um douto (*doctores, Lehrer*) e de um príncipe (*Fürsten*) nem sempre encontram-se reunidas. Pois a marca de um douto é dar aconselhamentos (*dare consilium; Rathen*), a de um príncipe, no entanto, comandar (*imperare*;

⁴⁵ (*Fund*, I, 4). Para a relação entre a função do sábio no melhoramento moral do Estado em sentido amplo, ou seja, relativo ao justo (ações externas ou relativo ao injusto como “sumo mau”), honrado (ações “internas” ou relativas ao “sumo bem”) e decoro (ações intermediárias ou relativas apenas indiretamente ao sumo bem ou ao sumo mau), Cf. *Fund* I, 4, 87ss. GRUNERT, *Normbegründung und politische Legitimität*, op. cit., pp. 202ss.

⁴⁶ *Inst*, I, 1, 28: «[U]ma lei é um mandamento da autoridade que obriga os súditos a realizar seu fazer e deixar de fazer segundo tal mandamento». Disso se segue que há uma «distinção entre uma lei e um aconselhamento» (*Inst*, I, 1, 29). No comentário ao parágrafo Thomasius escreve: «Uma lei vem de um superior e é dada a um inferior mesmo contra sua vontade, tendo sempre força vinculante. Um aconselhamento é dado seja por um igual, seja por um inferior, seja por uma pessoa igual ou superior e nunca obriga». Cf. também *Inst*, III, 4, 47; 55.

⁴⁷ Em *Fund*, I, 4, 92.

⁴⁸ *Fund*, I, 4, 73.

⁴⁹ *Fund*, I, 4, 74-76.

⁵⁰ *Fund*, I, 4, 49.

⁵¹ *Fund*, I, 4, 53.

herrschen). Disso também se segue que um douto deve estar submetido à soberania (*Herrschaft*) do príncipe, e este, no entanto, deve (*solle*) chamar sábio douto para aconselhá-lo⁵².

Percebe-se como a tensão entre obediência irrestrita e apelo à razão se cristaliza de forma paradigmática na categoria intermediária do conselheiro entre *imperans* e *parens*.

3. À guisa de conclusão – critique, mas obedeça!

Com a categoria do sábio conselheiro como uma espécie de categoria híbrida entre o súdito e a autoridade chegamos ao primeiro esboço histórico e conceitual daquela figura central que concentra em si as tensões da *Aufklärung* alemã. Trata-se daquela figura de uma “razão” (semi-)autônoma na qual o Estado pode fiar-se para atingir seus fins derradeiros que reaparece, por exemplo, em Wolff e sua ideia de um “rei filósofo” que precisa do aporte da filosofia⁵³, e em Kant e o papel do filósofo como conselheiro em questões relativas à paz⁵⁴ e o uso público da razão para questionamento do poder e da legislação⁵⁵ ao lado da estrita proibição do direito de resistência⁵⁶. Sob o pano de fundo

⁵² *Fund.* I, 4, 79-80.

⁵³ Pouco antes de assumir a coroa, Frederico II escreve a Wolff: «Cabe aos filósofos serem os preceptores do universo e os mestres dos príncipes. Eles devem pensar consequentemente, e cabe a nós fazer as ações consequentes. Eles devem instruir o mundo pelo raciocínio (*raisonnement*), e nós, pelo exemplo. Eles devem descobrir, e nós, praticar», in *Oeuvres*, Bd. XVI, p. 179. *Apud* SCHNEIDERS, «Die Philosophie des aufgeklärten Absolutismus», op. cit., p. 412. Cf. WOLFF, C., «Von den Regenten, die sich der Weltweisheit befließigen, und von den Weltweisen, die das Regiment führen», in *Gesammelte kleine philosophische Schriften*, Bd. VI, 1740 (repr. *Gesammelte Werke*, I. Abteilung: Deutsche Schriften, Bd. 21, 6, Hildesheim [u.a.]: Georg Olms Verlag, 1981), § 7: «Para a administração da comunidade política [ou república] (*gemeinen Wesens*) é altamente necessária e útil a filosofia», para saber o que «promove o bem geral e mantém a segurança e tranquilidade públicas». Essa lei não pode ser observada «onde não se possui também uma acuidade filosófica e onde os conceitos filosóficos não são bem conhecidos». A filosofia é exigida para determinar mediante inferências seguras se «em determinado caso está contido o fim da comunidade política, a saber, promover a felicidade civil». Uma política bem-sucedida precisa de conceitos claros e distintos e para tanto são necessários filósofos como conselheiros – a boa prática funda-se numa boa teoria (§ 13).

⁵⁴ Cf. *Zum ewigen Frieden*, in KANT, Immanuel, *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. 29 vols. Walter de Gruyter, Berlin 1900-, vol. 8, pp. 368-369 (Zef AA 08: 368-9).

⁵⁵ Cf. KANT, I., *Was ist Aufklärung*, in *idem*, vol. 8, p. 41 (WA AA 08: 41).

⁵⁶ Cf. KANT, I., *Metaphysik der Sitten*, in *idem*, vol. 6, pp. 318-324 (MdS AA 06: 318-24); *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. In: *idem*. Vol. 6. pp. 297-300 (TP AA 08: 297-300).

da doutrina jusnaturalista de Thomasius compreendemos melhor a aparentemente paradoxal referência positiva de Kant a Frederico II no escrito sobre o Esclarecimento:

Mas também somente aquele que, embora ele mesmo esclarecido, não teme as sombras, ao mesmo tempo, porém, tem à mão um poderoso e bem disciplinado exército para proteção da tranquilidade pública, pode dizer aquilo que não é lícito a um Estado livre ousar: ‘raciocinem tanto quanto quiserem e sobre qualquer coisa que quiserem: apenas obedçam!’⁵⁷.

Trata-se, aqui, da marca incontestada da repercussão das tensões que perpassam a reflexão sobre a fundamentação racional e secular da autoridade política na *Aufklärung* que pretendemos aqui ter identificado em Thomasius.

Referências bibliográficas

- BRANDT, R., «Einführung», in R. BRANDT (Org.) (1981), *Rechtsphilosophie und Aufklärung: Symposium Wolfenbüttel 1981*. De Gruyter, Berlin.
- DREITZEL, H. (1992), *Absolutismus und ständische Verfassung in Deutschland. Ein Beitrag zur Kontinuität und Diskontinuität der politischen Theorie in der frühen Neuzeit*. Verlag Philipp von Zabern, Mainz.
- ____ (1991), *Monarchiebegriffe in der Fürstengesellschaft: Semantik und Theorie der Einherrschaft in Deutschland von der Reformation bis zum Vormärz. Bd. 2. Theorie der Monarchie*. Böhlau, Köln.
- FLEISCHMANN, M. (org.) (1931), *Christian Thomasius Leben und Lebenswerk*. Halle (repr. Aalen 1979).
- GRUNERT, F. (2000), *Normbegründung und politische Legitimität: zur Rechts- und Staatsphilosophie der deutschen Frühaufklärung*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen.
- HINSKE, N. (1986), «Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung», in W. SCHNEIDERS (Org.). *Christian Wolff 1679-1754. Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*. Meiner, Hamburg.
- KANT, Immanuel (1902-), *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. 29 vols., Walter de Gruyter, Berlin.
- KERSTING, W. (2007), *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, 3, Erweiterte und Bearbeitete Auflage, Mentis, Paderborn.
- MAUS, I. (2009), *O Direito e a Política. Teoria da Democracia*, Del Rey Editora, Belo Horizonte.
- SCHNEIDERS, W. (1971), *Naturrecht und Liebesethik: zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Georg Olms, Hildesheim [u.a.].
- ____ (1979), «Vernunft und Freiheit: Christian Thomasius als Aufklärer», *Studia Leibnitiana*, Bd. 11, H. 1, 3-21.

⁵⁷ KANT, I., *Was ist Aufklärung*, in *idem*, vol. 8, p. 41 (WA AA 08: 41).

- ___ (Hrsg.) (1989), *Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung*, Meiner, Hamburg.
- ___ (1990), *Hoffnung auf Vernunft: Aufklärungsphilosophie in Deutschland*, Meiner, Hamburg.
- ___ (2005), *Philosophie der Aufklärung – Aufklärung der Philosophie. Gesammelte Studien. Zu seinem 70. Geburtstag*. F. GRUNERT (Hrsg), Duncker & Humblot, Berlin.
- SCHUBART-FIKENTSCHER, G. (1977), *Christian Thomasius. Seine Bedeutung als Hochschullehrer am Beginn der deutschen Aufklärung*. Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philosophisch-historische Klasse, Band 119, Berlin.
- SCHRÖDER, P. (1999), *Christian Thomasius zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- ___ (2001), *Naturrecht und absolutistisches Staatsrecht. Eine vergleichende Studie zu Thomas Hobbes und Christian Thomasius*, Duncker & Humblot, Berlin.
- THOMASIVS, C. (1730), *Institutiones jurisprudentia divinae libri tres* (1688). Halle (repr., Scientia Verlag, Aalen 1963).
- ___ (1998-), *Ausgewählten Werke von Christian Thomasius*, Georg Olms Verlag, Hildesheim [u. a].
- TOMASONI, F. (2009), *Christian Thomasius. Geist und kulturelle Identität an der Schwelle zur europäischen Aufklärung*. Waxmann, München [u.a.].
- TERRA, R. (1995), *A Política Tensa. Idéia e realidade na filosofia da história de Kant*, Iluminuras, São Paulo.
- WOLF, E. (1961), *Große Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*. 4., durchgearb. und erg. Aufl., Mohr Siebeck, Tübingen.
- WOLFF, C. (1740), «Von den Regenten, die sich der Weltweisheit befeißigen, und von den Weltweisen, die das Regiment führen», in *Gesammelte kleine philosophische Schriften*, Bd. VI, (repr. *Gesammelte Werke*, I. Abteilung: Deutsche Schriften, Band 21, 6, Georg Olms Verlag, Hildesheim [u.a.] 1981).
- WUNDT, M. (1945), *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tübingen (repr. Georg Olms Verlag, Hildesheim [u.a.] 1964).

LUÍS VERÍSSIMO*
DOMINGOS FARIA**

SERÁ A ANÁLISE CONDICIONAL UMA RESPOSTA SATISFATÓRIA AO INCOMPATIBILISMO?

Is conditional analysis a satisfactory reply to incompatibilism?

Abstract

Peter van Inwagen (1983) uses the *Consequence Argument* to support the idea that free will is incompatible with determinism. One of the most disputed versions of this argument is its modal version. In order to formulate this version of the argument, van Inwagen adds to the traditional modal operators (necessity and possibility) the “*N*” operator, which represents the expression «it’s not up to us that...». According to van Inwagen, the *N* operator has two fundamental inference rules: *rule* (α) and *rule* (β), which allow him to derive the incompatibilist thesis from a set of apparently uncontroversial premises. However, the compatibilist Thomas Flint (1987) suggests that using the so called “*conditional analysis*” it’s possible to find a counterexample to *rule* (β) in the *Consequence Argument* itself.

In this paper, we intend to show that this objection is unsuccessful, because *rule* (β) seems to be more plausible than the conditional analysis itself. In order to support this idea, we will follow two strategies. First, we will follow Roderick M. Chisholm’s (1964) argument in order to show that if we take the conditional analysis seriously we

* LanCog, CFUL. Email: luisverissimo@letras.ulisboa.pt.

** LanCog, CFUL. Email: df@domingosfaria.net.

are wrongly committed to think that the meaning of: *a*) «*S* could have done otherwise» is to be understood in the following way: *b*) «If *S* had chosen to act otherwise, he could have acted otherwise». Secondly, we will appeal to Michael Fara's (2008) reply to the conditional analysis, according to which it doesn't provide proper understanding of the notion of "ability" at stake in this discussion, because it doesn't provide an explanation for cases in which an ability doesn't manifest because it's masked.

Keywords: Consequence Argument; free will; determinism; compatibilism/incompatibilism; conditional analysis; masked ability.

Resumo

Peter van Inwagen (1983) recorre ao *Argumento da Consequência* para defender a incompatibilidade entre o livre-arbítrio e o determinismo. Uma das versões mais discutidas deste argumento é a sua versão modal. Para formular esta versão do argumento, van Inwagen acrescenta aos operadores modais da necessidade e da possibilidade o operador "*N*", que representa a expressão «não depende de nós que...». De acordo com van Inwagen, o operador *N* rege-se por duas regras de inferência fundamentais: a regra (α) e a regra (β), que lhe permitem derivar a tese incompatibilista a partir de um conjunto de premissas aparentemente incontroversas. Contudo, o compatibilista Thomas Flint (1987) sugere que recorrendo à chamada "*análise condicional*" é possível encontrar um contraexemplo à regra (β) no próprio *Argumento da Consequência*.

Neste artigo pretendemos mostrar que esta objeção não é bem-sucedida, porque a regra (β) parece ser, a vários níveis, mais plausível e intuitiva do que a própria análise condicional. Para defender esta ideia iremos servir-nos de duas estratégias. Em primeiro lugar, iremos basear-nos num argumento de Roderick M. Chisholm (1964) para mostrar se aceitarmos a análise condicional estamos erradamente comprometidos com a ideia de que o significado profundo de: *a*) «*S* podia ter agido de outro modo.» pode ser expresso da seguinte forma: *b*) «Se *S* tivesse escolhido agir de outro modo, então ele poderia ter agido de outro modo.». Em segundo lugar, iremos recorrer à argumentação de Michael Fara (2008) de acordo com a qual a análise condicional não fornece uma interpretação correta do conceito de "capacidade" envolvido na discussão, visto que não oferece uma explicação adequada das situações em que uma capacidade não se manifesta porque se encontra mascarada.

Palavras-chave: Argumento da Consequência; livre-arbítrio; determinismo; compatibilismo/incompatibilismo; análise condicional; capacidade mascarada.

Introdução

Na obra *An Essay on Free Will* (1983), Peter van Inwagen recorre ao *Argumento da Consequência* para defender a incompatibilidade entre o determinismo e o livre-arbítrio, ou seja, entre a ideia de que vivemos num mundo onde todo e qualquer acontecimento é a consequência necessária dos acontecimentos que o antecedem e das leis da natureza e a ideia de que algumas das nossas escolhas/

acontecimentos anteriores e das leis da natureza) – posição que doravante designaremos por “impossibilitismo”.²

Por outro lado, se defendermos o compatibilismo estamos comprometidos com a ideia de que é possível termos livre-arbítrio, apesar de tudo estar determinado (o que implica que é falso que «se o determinismo é verdadeiro, não temos livre-arbítrio»). O chamado “determinismo moderado” sustenta que isso não só é possível como é, efetivamente, o caso, ou seja, estes autores defendem que temos livre-arbítrio, apesar de vivermos num mundo onde tudo está determinado.

Em síntese as principais posições em confronto são as seguintes:

Teorias		É o livre-arbítrio compatível com o determinismo?	O determinismo é verdadeiro?	Temos livre-arbítrio?	É o livre-arbítrio compatível com o indeterminismo?
Incompatibilismo	Determinismo Radical	Não	Sim	Não	? ³
	Libertismo	Não	Não	Sim	Sim
	Impossibilitismo	Não	? ⁴	Não	Não
Compatibilismo	Determinismo Moderado	Sim	Sim	Sim	? ⁵

Ao longo deste artigo, iremos concentrar-nos sobretudo na questão que surge mais à esquerda na tabela, o que significa que nos vamos focar no confronto que opõe compatibilistas a incompatibilistas.

² As perspetivas 2 e 3 caem ambas sob o rótulo de “incompatibilismo radical”. Aquilo que caracteriza este tipo de perspetiva é o facto de subscreverem cumulativamente as duas teses que se seguem: i) o livre-arbítrio não é compatível com o determinismo; e ii) não temos, genuinamente, livre-arbítrio.

³ Não é claro qual seria a resposta dada por um determinista radical a esta questão. Estes autores estão apenas comprometidos com as ideias que se seguem: i) o livre-arbítrio não é compatível com o determinismo e ii) visto que vivemos num mundo determinista, o livre-arbítrio não existe.

⁴ Estes casos são omissos pois algumas das teorias neste espectro não se comprometem explicitamente com uma determinada posição face a estas questões.

⁵ Não é óbvio que exista uma posição comum a todos os compatibilistas relativamente a esta questão. No entanto, alguns compatibilistas argumentam a favor da sua posição mostrando justamente que o livre-arbítrio não só é compatível como pressupõe a verdade do determinismo. Sugerindo, assim, que o livre-arbítrio não é compatível com o indeterminismo.

ações dependem de nós, no sentido em que podemos ser moralmente responsabilizados por elas. Esta posição tem sido designada na literatura por “incompatibilismo” e opõe-se ao chamado “compatibilismo” – a perspetiva segundo a qual o livre-arbítrio é compatível com o determinismo.

A discussão do problema da compatibilidade surge muitas vezes associada ao chamado “problema tradicional” do livre-arbítrio, que consiste em saber se, de facto, temos (ou não) livre-arbítrio. Apesar destes problemas estarem claramente associados, van Inwagen considera que é frutífero distingui-los um do outro e defende que a discussão do problema da compatibilidade deve ter prioridade sobre a discussão do problema tradicional. De acordo com van Inwagen, isto acontece porque uma das principais razões para suspeitarmos que não temos livre-arbítrio é precisamente a possibilidade de, tal como aparentemente acontece com tudo o resto na natureza, também nós e o nosso comportamento sermos inteiramente determinados por causas que não dependem de nós. Assim, se concluirmos que o determinismo é compatível com o livre-arbítrio, o problema tradicional deixaria aparentemente de ser a fonte de inquietação que, desde a antiguidade, tem vindo a ser. Aparentemente, é justamente esta ideia que van Inwagen expressa na passagem que se segue:

Se o determinismo e o livre-arbítrio são compatíveis e, *a fortiori*, se do livre-arbítrio se deriva o determinismo, então não há o problema tradicional, não mais do que o problema de saber como minhas frases podem ser compostas simultaneamente de palavras em português e de letras em romano¹.

Com efeito, a forma como respondemos ao problema da compatibilidade terá implicações nas opções que temos ao nosso dispor relativamente ao problema tradicional. Se defendermos o incompatibilismo estamos comprometidos com a seguinte proposição condicional «Se o determinismo é verdadeiro, então não temos livre-arbítrio», o que significa que, no que diz respeito ao problema tradicional, podemos optar por defender umas das seguintes posições: 1) temos livre-arbítrio, pelo que o determinismo é falso – posição que ficou conhecida como “libertismo”; 2) tudo está determinado e, conseqüentemente, não temos livre-arbítrio – posição que ficou conhecida simplesmente por “determinismo” (também designada por “determinismo radical”); e 3) o livre-arbítrio é simplesmente impossível, pois não é compatível nem com o determinismo, nem com o indeterminismo (ou seja, com a negação do determinismo, que consiste na tese de que nem todos os acontecimentos são a consequência necessária de

¹ VAN INWAGEN, Peter, *An Essay on Free Will*, Oxford University Press, Oxford 1983, p. 2.

O Argumento da Consequência

Peter van Inwagen formula o *Argumento da Consequência* nos seguintes termos:

Se o determinismo é verdadeiro, então as nossas ações são consequências das leis da natureza e de acontecimentos que ocorreram num passado remoto. Mas tanto as leis da natureza como aquilo que aconteceu antes de termos nascido não dependem de nós. Logo, as consequências destas coisas (incluindo os atos que realizamos agora) não dependem de nós⁵.

Explicitamente formulado o argumento diz-nos o seguinte:

(P1) Se o determinismo é verdadeiro, então as nossas ações são a consequência das leis da natureza e de eventos que ocorreram num passado remoto.

(P2) Não somos capazes de alterar as leis da natureza, nem os eventos que ocorreram num passado remoto.

(P3) Se as nossas ações são a consequência das leis da natureza e de eventos que ocorreram num passado remoto e não somos capazes de alterar as leis da natureza nem os eventos que ocorreram num passado remoto, então não temos possibilidades alternativas.

(P4) Se não temos possibilidades alternativas, então não temos livre-arbítrio.

(C) Logo, se o determinismo é verdadeiro, então não temos livre-arbítrio.

A versão modal deste argumento tem sido uma das versões mais discutidas do mesmo e parece ser um terreno promissor para o debate em torno do problema da compatibilidade/incompatibilidade entre o livre-arbítrio e o determinismo. Na versão modal do argumento, van Inwagen recorre à Lógica Modal Proposicional para mostrar que partindo do determinismo como premissa somos validamente conduzidos à conclusão de que ninguém tem, nem nunca teve, genuinamente livre-arbítrio. Para esse efeito, o autor acrescenta operadores da lógica modal (da necessidade – \square e da possibilidade – \diamond) o operador “*N*”, que representa a expressão «não depende de nós que...». Assim, dada uma determinada proposição, *P*:

⁵ VAN INWAGEN, *An Essay on Free Will*, op. cit., p. 56.

$\Box P$ representa: Necessariamente, P

$\Diamond P$ representa: Possivelmente, P

NP representa: P (é o caso) e ninguém tem nem nunca teve qualquer escolha acerca disso.

O operador N rege-se pelas seguintes regras de inferência:

- *Regra (α):* $\Box P \vdash NP$

Ou seja, se P é uma proposição necessária (como “ $2 + 2 = 4$ ”, por exemplo), então ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca de P .

- *Regra (β):* $N(P \rightarrow Q), NP \vdash NQ$

Ou seja, no caso de não depender de nós que P implique Q , e não depender de nós que P , então pode-se concluir que Q não depende de nós.

Para percebermos o que está em jogo no *Argumento Modal da Consequência*, temos de traduzir algumas ideias fundamentais na linguagem da Lógica Modal Proposicional com o acréscimo do operador “ N ”. Para esse efeito precisamos da seguinte lista de abreviaturas:

L = a conjunção das leis da natureza

H = uma proposição verdadeira acerca do passado remoto

P = uma variável proposicional que pode ser substituída por qualquer proposição acerca de uma ação, tal como “eu levantei o meu braço”

\Box = necessariamente...

N = não depende de nós que...

De acordo com o que ficou estabelecido, sendo P uma variável proposicional que pode ser substituída por qualquer proposição acerca de uma ação, como «eu levantei o meu braço», “ NP ” abrevia a proposição «eu levantei o meu braço e ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca de eu ter levantado o meu braço», de maneira que podemos formalizar as perspetivas em confronto da seguinte maneira:

- Tese do livre-arbítrio =_{df} $\neg NP$

- Tese de que pelo menos um agente tem, ou teve, o poder de tornar pelo menos uma proposição falsa (essa proposição pode ser tanto acerca das ações desse agente, como acerca das suas escolhas).

- Tese do determinismo =_{df} $\Box((H \wedge L) \rightarrow P)$
 - Tese de que necessariamente, a conjunção das leis da natureza mais a conjunção das afirmações verdadeiras do estado do mundo num passado remoto antes de existirem seres humanos implicam P (implicam p.e. que «eu levantei o meu braço»).
- Incompatibilismo =_{df} $\Box((H \wedge L) \rightarrow P) \rightarrow NP$
 - O incompatibilismo é a tese de que se o determinismo é verdadeiro, então não há livre-arbítrio.
- Compatibilismo =_{df} $\neg(\Box((H \wedge L) \rightarrow P) \rightarrow NP)$
 - O compatibilismo é a negação do incompatibilismo, ou seja, a tese de que o determinismo é compatível com a existência de livre-arbítrio.

Com base neste conjunto de referências, van Inwagen formula o *Argumento Modal da Consequência* do seguinte modo:

- | | |
|--|---|
| (1) $\Box((H \wedge L) \rightarrow P)$ | [premissa-suposição, definição de determinismo] |
| (2) NH | [premissa, passado remoto não depende de nós] |
| (3) NL | [premissa, as leis da natureza não dependem de nós] |
| (4) $\therefore \Box((H \wedge L) \rightarrow P) \rightarrow NP$ | [conclusão, tese do incompatibilismo] |

O argumento é uma prova condicional, o que significa que se partimos da suposição que o determinismo é verdadeiro, somos validamente conduzidos à conclusão de que ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca de qualquer proposição verdadeira, inclusive proposições sobre ações aparentemente livres dos seres humanos. A premissa (1) corresponde à definição de determinismo, ou seja, à ideia de que necessariamente, a conjunção das leis da natureza juntamente com a conjunção das afirmações verdadeiras do estado do mundo num passado remoto, mesmo antes de existirem seres humanos, implicam P (implicam p.e. que «eu levantei o meu braço»). Por outras palavras, diz que «as nossas ações são consequências das leis da natureza e de acontecimentos que ocorreram num passado remoto». Na premissa (2) afirma-se que ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca do passado remoto ou, dito de outra forma, afirma-se que o passado remoto não depende de nós. Na premissa (3) sustenta-se que ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca das leis da natureza, isto é, afirma-se que se as leis da natureza

são ou não verdadeiras não é algo que dependa de nós. A partir destas premissas somos conduzidos à conclusão (4) de que se o determinismo é verdadeiro, então P e ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca de P . Ora, como P pode ser substituída por qualquer proposição acerca de uma ação, então se o determinismo é verdadeiro, ninguém tem, ou alguma vez teve qualquer escolha; ou seja, ninguém poderia ter feito algo diferente do que de facto fez ou ter escolhido ou decidido de outra forma. Portanto, se o determinismo é verdadeiro, não temos livre-arbítrio.

Para mostrar a validade deste argumento, van Inwagen recorre à seguinte derivação:

- | | | |
|-----|---|---|
| (1) | $\Box((H \wedge L) \rightarrow P)$ | [premissa-suposição, definição de determinismo] |
| (2) | NH | [premissa, passado remoto não depende de nós] |
| (3) | NL | [premissa, as leis da natureza não dependem de nós] |
| (4) | $\Box(H \rightarrow (L \rightarrow P))$ | [de 1, regra de exportação para a lógica modal] |
| (5) | $N(H \rightarrow (L \rightarrow P))$ | [de 4, regra (α)] |
| (6) | $N(L \rightarrow P)$ | [de 2 e 5, regra (β)] |
| (7) | NP | [de 3 e 6, regra (β)] |
| (8) | $\Box((H \wedge L) \rightarrow P) \rightarrow NP$ | [de 1-7, regra de introdução da condicional] |

Será este argumento procedente? O compatibilista não pode aceitar a conclusão expressa em (8), pois isso seria a negação da sua tese. Assim, para continuar a defender a sua posição, o compatibilista terá de rejeitar pelo menos uma das seguintes proposições:

- i. A regra de exportação para a lógica modal é válida;
- ii. NH
- iii. NL
- iv. A regra (α) é válida
- v. A regra (β) é válida

Daqui em diante iremos concentrar-nos em v., mais propriamente, iremos averiguar se o ataque à regra (β) levado a cabo pelo compatibilista Thomas Flint no seu artigo «Compatibilism and the argument from unavoidability» (1987) é ou não bem-sucedido.

O ataque à regra (β)

A regra (β) sustenta que:

- Regra (β): $N(P \rightarrow Q), NP \vdash NQ$

Van Inwagen⁶ recorre ao seguinte exemplo para ilustrar a plausibilidade da regra (β):

- (1) Se o sol explodir no ano 3000, então acaba a vida na terra no ano 3000 e ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca de «se o sol explodir no ano 3000, então acaba a vida na terra no ano 3000». [$N(P \rightarrow Q)$]
- (2) O sol vai explodir no ano 3000 e ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca de «o sol vai explodir no ano 3000». [NP]
- (3) Logo, a vida na terra acaba no ano 3000 e ninguém tem, ou alguma vez teve, qualquer escolha acerca de «a vida na terra acaba no ano 3000». [$\vdash NQ$]

Este argumento é uma instância da regra (β) e, aparentemente, é válido. Para mostrar a invalidade do argumento teríamos de defender que é possível que as premissas sejam verdadeiras e a conclusão falsa. Contudo, tal tentativa parece fracassar, pois ao negarmos a conclusão estamos também a negar alguma das premissas. Se «a vida na terra acaba no ano 3000» depende de nós, então ou é falso que não depende de nós que caso o sol venha a explodir no ano 3000, a vida acaba na terra; ou é falso que o facto de o sol explodir no ano 3000 não depende de nós. Mas o facto de isso se verificar neste caso não é suficiente para demonstrar a validade da regra, pois basta que seja possível encontrar um contraexemplo – ou seja, uma situação em que NQ é falsa, apesar de $N(P \rightarrow Q)$ e NP serem verdadeiras – para podermos legitimamente pôr em causa a validade da regra. Mas haverá tal contraexemplo?

Flint sustenta que é possível encontrar um contraexemplo à regra (β) no interior do próprio *Argumento da Consequência*. Para esse efeito, aplica uma das estratégias clássicas dos compatibilistas, a chamada “análise condicional”. Tradicionalmente, a análise condicional consiste numa interpretação condicional do *Princípio das Possibilidades Alternativas* (PPA), segundo o qual:

⁶ VAN INWAGEN, *An Essay on Free Will*, op. cit., p. 98.

- **PPA:** Só podemos ter livre-arbítrio (no sentido relevante para a responsabilidade moral) se pudermos escolher agir de modo diferente daquele que agimos, i.e., se tivermos possibilidades alternativas.

De acordo, com a interpretação condicional, sugerida pelos compatibilistas, este princípio deve ler-se assim:

- **PPA (com análise condicional):** Só podemos ter livre-arbítrio (no sentido relevante para a responsabilidade moral) se: *i*) pudermos escolher agir de modo diferente daquele que agimos, i.e., se tivermos possibilidades alternativas; e *ii*) poderíamos ter escolhido agir de modo diferente daquele que agimos, *se tivéssemos crenças e desejos diferentes* daqueles que efetivamente temos.

Para o compatibilista, a forma como os incompatibilistas interpretam “*NP*” e “ $\neg NP$ ” deixa de fora algo de uma importância fundamental, que só podemos captar se fizermos essa interpretação à luz da análise condicional. O incompatibilista interpreta “ $\neg NP$ ” do seguinte modo:

- $\neg NP$ (*I*): Um agente, *S*, tem, ou teve, a capacidade de tornar pelo menos uma proposição, *P*, falsa.

Ora, de acordo com o Princípio das Possibilidades Alternativas, “ $\neg NP$ (*I*)” implica que *S* tem ao seu dispor possibilidades alternativas. Ao contrário de “*NP*”, que significa «*P* é o caso e ninguém tem, ou teve, a capacidade de tornar falsa a proposição *P*», ou seja, relativamente a *P* ninguém tem, ou alguma vez teve, possibilidades alternativas.

No entanto, com recurso à análise condicional, um compatibilista como Flint pode interpretar “ $\neg NP$ ” do seguinte modo:

- $\neg NP$ (*C*): Um agente teria a capacidade de tornar pelo menos uma proposição, *P*, falsa, *se tivesse crenças e desejos diferentes daqueles que efetivamente tem*.

O que implica que, para um compatibilista, “*NP*” significa:

- *NP* (*C*): Ninguém teria o poder de tornar falsa a proposição *P*, *mesmo que tivesse crenças e desejos diferentes daqueles que efetivamente tem*.

Desta forma, a análise condicional permite ao compatibilista encontrar um contraexemplo à *regra* (β), no interior do próprio *Argumento da Consequência*, pois este estabelece que “*NP*” se segue de “*NL*” e “*N(L→P)*” – respetivamente, as linhas (3) e (6) da derivação anteriormente apresentada do argumento. No entanto, através da análise condicional somos conduzidos a uma situação em que essas premissas são verdadeiras, mas é falso que *NP*, porque nessas circunstâncias mesmo que tivéssemos crenças e desejos diferentes, não conseguiríamos alterar tais coisas como as leis da natureza, “*L*”, ou a implicação “(*L→P*)”, mas a conclusão “*NP*” seria falsa, pois, de acordo com a análise condicional, se tivéssemos crenças e desejos diferentes, teríamos o poder de tornar falsa a proposição *P*. Portanto, se a análise condicional fornece uma interpretação correta de “ $\neg NP$ ”, então a *regra* (β) autoriza-nos a inferir uma ideia falsa a partir de premissas verdadeiras, o que implica que a *regra* (β) é inválida.

Contudo, é legítimo perguntar se o incompatibilista se vê forçado a aceitar este contraexemplo e, por conseguinte, a abandonar a *regra* (β). Afinal de contas, este pode sempre defender que a *regra* (β) é mais plausível e intuitiva do que a análise condicional. Será que existem boas razões para considerar que a análise condicional é mais plausível que a *regra* (β)?

Resposta ao ataque à *regra* (β)

Nem todos os autores estão dispostos a aceitar a análise condicional. Roderick M. Chisholm (1964), por exemplo, sustenta que a análise condicional é falsa, pois compromete-nos com a ideia de que o significado profundo de uma frase como: *a*) «*S* podia ter agido de outro modo.» (*analysandum*) se deixa captar adequadamente por uma frase como: *b*) «Se *S* tivesse escolhido agir de outro modo, então ele poderia ter agido de outro modo.» (*analysans*). Ora, de acordo com Chisholm, a menos que *c*) «*S* podia ter escolhido agir de outro modo.» seja verdadeira, é possível que *b*) seja verdadeira e *a*) seja falsa, o que significa que, contrariamente ao que é sugerido pela estratégia da análise condicional, estas duas afirmações não têm o mesmo significado.

No artigo «Cans without ifs» (1968), Keith Lehrer ilustra este tipo de possibilidade recorrendo ao seguinte exemplo:

1. Suponhamos que me ofereciam um frasco com vários doces, incluindo gomas vermelhas; e que, uma vez que tenho uma aversão patológica a gomas vermelhas (imaginemos, por exemplo, que me fazem lembrar gotas de sangue), decidi não tirar nenhum doce.

2. Ora, apesar de ser logicamente possível supor que, se eu tivesse escolhido tirar uma goma vermelha, eu tê-lo-ia feito, a verdade é que, dada a minha aversão, eu não poderia ter escolhido fazê-lo.
3. Isto significa que eu não tenho, efetivamente, a capacidade de tirar uma goma vermelha (i.e., a proposição que representa o *analysandum* é falsa), mas, se eu tivesse escolhido tirar uma, eu tê-lo-ia feito (i.e., a proposição que representa o *analysans* é verdadeira).

Assim, um incompatibilista pode sempre rejeitar a análise condicional sustentando que é uma trivialidade sem qualquer relevância metafísica afirmar que poderíamos agir de modo diferente daquele que agimos, se assim o tivéssemos decidido (i.e., desde que tivéssemos desejos diferentes daqueles que efetivamente temos). Para estes autores, o problema do livre-arbítrio consiste precisamente em tentar perceber se num mundo determinista é possível que a nossa vontade seja livre, ou seja, se aquilo que decidimos, ou não, fazer é algo que de certa forma podemos controlar, que depende de nós em algum sentido relevante, ou se não passa de mais uma consequência do passado e das leis da natureza que escapa completamente ao nosso controlo.

Ora, de acordo com a imagem determinista do mundo, em cada instante existe apenas um estado de coisas possível, pois cada estado de coisas é consequência necessária dos estados do mundo que o antecederam e das leis da natureza. Assim sendo, a história do mundo é como se fosse um comboio que viaja numa linha sem bifurcações; o que significa que num mundo determinista não faz sentido dizer que poderíamos ter decidido agir de outra forma, ou ter desejos diferentes daqueles que efetivamente temos, pois estes são a consequência da nossa história pessoal até ao momento e das leis da natureza.

Aparentemente, mesmo entre os compatibilistas não há consenso acerca da análise condicional. No seu artigo de 2008, «Masked Abilities and Compatibilism», Michael Fara defende que a análise condicional não fornece uma interpretação correta do conceito de “capacidade” envolvido na discussão, pois não fornece uma explicação adequada das situações em que uma capacidade não se manifesta porque se encontra mascarada.

Fara sugere que a noção de “capacidade” deve ser entendida de modo análogo à noção de “disposição”, de forma que a primeira permita acomodar a ideia de “capacidade mascarada”, tal como a segunda acomoda a de “disposição mascarada”. Considere-se, a título de exemplo, um determinado pedaço de porcelana que tem a disposição para se partir. Se este for revestido com um material protetor que o impeça de partir, não dizemos que a porcelana perdeu a dis-

posição para partir. Acontece simplesmente que essa disposição foi mascarada pelo facto de este ter sido revestido com um material protetor.

Analogamente, Fara acredita que existem situações em que podemos dizer que uma capacidade se encontra mascarada, descrevendo a noção de “capacidade mascarada” nos seguintes termos:

A capacidade de um agente, S, para fazer A numa circunstância, C, é uma capacidade mascarada se, e só se,

- (i) S tenta fazer A
- (ii) na circunstância C;
- (iii) S tem a capacidade de fazer A enquanto tenta fazê-lo; contudo,
- (iv) S não é bem-sucedido a fazer A.⁷

Suponhamos que o Cristiano Ronaldo é um excelente jogador de futebol e que tipicamente é um bom marcador. Isto faz com que a proposição: «O Cristiano Ronaldo tem a capacidade de marcar golos.» seja verdadeira. No entanto, sempre que recebe um mau passe na grande área, o Cristiano Ronaldo é simplesmente incapaz de realizar a mesma proeza que, noutras circunstâncias, parece não ter qualquer dificuldade em realizar. Imaginemos agora, que o Cristiano Ronaldo recebe um mau passe em plena grande área, mas ainda assim arrisca um remate à baliza. Apesar de não ser bem-sucedido, não podemos dizer que este perdeu a sua capacidade de marcar golos; acontece simplesmente que nestas circunstâncias essa capacidade encontra-se mascarada. Ou seja, temos uma situação em que:

- (i) O Cristiano Ronaldo tenta marcar golo
- (ii) na sequência de um mau passe na grande área.
- (iii) O Cristiano Ronaldo não perdeu a capacidade de marcar golos; porém
- (iv) não é bem-sucedido.

Assim, de acordo com esta sugestão, o conceito de “capacidade” passaria a ser interpretado de forma disposicional (e não condicional), ou seja:

Um agente, S, tem a capacidade para fazer A nas circunstâncias C se, e só se, está disposto a fazer A, sempre que tenta fazê-lo nessas circunstâncias.

⁷ FARA, Michael, «Masked Abilities and Compatibilism», *Mind*, 117 (468) (2008), 843-865, p. 848.

Esta forma de entender o conceito de “capacidade” é, intuitivamente, melhor do que a análise condicional, que se limita a estabelecer que

Um agente, S, tem a capacidade de fazer A, desde que S pudesse fazer A, se assim o desejasse.

Desde logo porque, conforme foi demonstrado através do exemplo, existem situações em que uma capacidade pode estar mascarada, ou seja, pode ser verdade que um determinado agente, S, tem a capacidade de fazer A, embora seja falso que este faria A, se assim o desejasse.

Conclusão

Em suma, para um incompatibilista é uma trivialidade sem qualquer relevância metafísica afirmar que poderíamos agir de modo diferente daquele que agimos, se tivéssemos desejos diferentes daqueles que temos.

Num mundo determinista não podemos ter desejos diferentes daqueles que temos, porque de acordo com a imagem determinista do mundo, cada estado de coisas num dado momento é consequência dos estados do mundo que o antecederam e das leis da natureza. Ou seja, dado o determinismo, existe apenas um estado de coisas possível, em cada instante. Como se estivéssemos num comboio que viaja uma linha sem bifurcações.

Isto significa que, num mundo determinista não faz sentido dizer que poderíamos ter desejos diferentes daqueles que efetivamente temos, pois os desejos que temos são a consequência da nossa história pessoal até ao momento e das leis da natureza.

Portanto, é um absurdo dizer que poderíamos agir de modo diferente daquele que agimos, se tivéssemos desejos diferentes daqueles que efetivamente temos, pois isso implicaria assumir que é possível termos desejos diferentes e, de acordo com o determinismo, isso não é compatível com as leis da natureza e os estados do mundo que antecederam este momento.

Referências bibliográficas

- BEEBE, H. (2003), «Local Miracle Compatibilism», *Noûs*, 37, 258-277. (objeção a iii.).
 CAMPBELL, J. K. (2007), «Free will and the necessity of the past», *Analysis*, 67.2, 105-111. (objeção a ii. – ‘No Past Objections’).

- GINET, Carl (1976), «*Might We Have No Choice?* », in K. LEHRER (ed.), *Freedom and Determinism*, Prometheus Books, New York.
- CONNOR, Earl; SIDER, Theodore (2010), «*Livre-arbítrio e Determinismo*», in *Enigmas da Existência*, Editorial Bizâncio Lisboa, pp. 145-171.
- CRANE, Tim; FARKAS, Katalin (2004), «*Freedom and Determinism*», in *Metaphysics: a guide and anthology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 663-731.
- FARA, Michael (2008), «*Masked Abilities and Compatibilism*», *Mind*, 117, n.º 468, 843-865. (rejeição da objeção à regra β com base na análise condicional).
- FINCH, Alicia; WARFIELD, Ted A. (1998), «*The mind argument and libertarianism*», *Mind*, 107, n.º 427, 515-528. (regra β 2).
- GRAHAM, Peter A. (2008), «*A Defense of Local Miracle Compatibilism*», *Philosophical Studies*, 140 (1), 65-82. (objeção a iii.).
- HOEFER, Carl (2002), «*Freedom from the Inside Out*», in C. CALLENDER (ed.), *Time, Reality and Experience*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 20-222. (objeção a ii.).
- KANE, Robert (2005), *A Contemporary Introduction to Free Will*, Oxford University Press. Oxford.
- LEHRER, Keith (1968), «*Cans without Ifs*», *Analysis*, 29, 29-32.
- LEWIS, D. (1981), «*Are We Free to Break the Laws?* », *Theoria*, 47, 113-21. (objeção a iii.).
- MCKAY, Thomas; JOHNSON, David (1996), «*A Reconsideration of an Argument against Compatibilism*» *Philosophical Topics*, 24, 113-22. (objeção a v.).
- MERLUSSI, Pedro (2013), *O Problema do Livre-Arbitrio e do Determinismo: uma defesa do incompatibilismo*. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- OAKLEY, Shane (2006), «*Defending Lewis's Local Miracle Compatibilism*», *Philosophical Studies*, 130.2, 337-349. (objeção a iii.).
- QUINE, W. O. (1960), *Word and Object*, M.I.T. Press, Cambridge.
- VAN INWAGEN, Peter (1983), *An Essay on Free Will*. Oxford University Press Oxford.
- ___ (1989), «*When is the will free?*», *Philosophical Perspectives*, 3, 399-422.

FLAVIO WILLIGES*

O PAPEL DAS EMOÇÕES ALTRUÍSTAS NA ESCOLHA E NA MORALIDADE DAS AÇÕES BENEFICENTES

The role of altruistic emotions in choice and in the morality of beneficent actions

Abstract

In this paper I discuss an example of beneficial action presented by Rachels. I argue that the processes for attaining information that input moral decisions in contexts involving caring and beneficence turn on the presence of altruistic emotions. I then argue that Rachel's theory of rational decision does not warrant the full moral sense of beneficial actions, because emotional affects are constitutive of the morality of beneficial acts such as those of caring and helping.

Keywords: altruistic emotions; morality; beneficence.

Resumo

Nesse artigo discuto um exemplo de ação beneficente apresentado por Rachels e argumento, em primeiro lugar, que processos de obtenção de informações que alimentam

* Prof. do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria, UFSM, Brasil. Agradeço as críticas e sugestões endereçadas a versões anteriores deste artigo apresentadas por participantes do 2º Congresso Português de Filosofia, por ocasião de sua realização na Universidade do Porto, bem como pelos colegas Leonardo de Mello Ribeiro, Marcelo Fischborn, Érico Andrade, Eros Carvalho, Inara Zanuzzi, Raphael Zillig, André Klaudat, Marco Antônio Azevedo, Adriano Britto, Alcino Bonella, Lucas Angioni, Rogério Passos Severo, Wilson Mendonça e Eduardo Vicentini de Medeiros.

decisões morais em contextos de cuidado e beneficência dependem da presença de emoções altruístas. Em segundo lugar, argumento que a teoria da decisão racional de Rachels não assegura o sentido moral pleno da ação beneficente, pois é constitutivo da moralidade de ações beneficentes, como cuidar e ajudar, a presença de afeto emocional.

Palavras-chave: emoções altruístas; moralidade; beneficência.

1. Introdução

Ao menos desde o aparecimento das críticas de Anscombe (1964) e Williams (1985) às teorias morais modernas, ampliou-se a preocupação dos filósofos morais com os processos psicológicos envolvidos no pensamento e prática moral. Um dos principais resultados desse esforço foi o surgimento de abordagens morais atentas às contribuições das emoções para a moralidade. Seguindo essa tendência, o foco fundamental deste artigo será o exame da contribuição das emoções altruístas para a escolha moral racional e para a moralidade das ações beneficentes.

Muitas das ações beneficentes que fazemos regularmente como ajudar vizinhos ou desconhecidos, cuidar de idosos doentes, preparar alimentos para pessoas famintas dependem da capacidade de sermos moralmente tocados por outros e testemunham um sentido de moralidade vívido e emotivo. Por promoverem benefícios a pessoas que enfrentam sofrimento e precisam de cuidado e proteção, as ações beneficentes envolvem respostas emocionais como a compaixão, a preocupação amorosa, a benevolência e empatia. A presença da motivação altruísta é essencial para a moralidade da ação beneficente, pois a aprovação moral que acompanha a ação beneficente repousa no juízo da ação como estando fundada na preocupação, consideração ou afeto benevolente pelo outro e não simplesmente na produção de consequências benéficas. No entanto, ainda que as emoções altruístas sejam essenciais para a moralidade dessas ações, teorias acerca da ação moral raramente capturam toda a significação e relevância dessas emoções para a beneficência. As modernas teorias morais focam a importância de pesar as melhores razões disponíveis em favor de uma ou outra linha de ação à luz de princípios aceitos nos processos de escolha¹. Nessas teorias, as emoções que constituem as ações benevolentes têm sua relevância limitada à condição

¹ Cf. RACHELS, James, *The Elements of Moral Philosophy*. Fourth Edition. McGraw-Hill, New York 2003; TIMMONS, Mark. *Moral Theory: an introduction*. 2. Ed. Rowman & Littlefield Publishers, New York 2013.

de ‘objetos de consideração racional’, isto é, elas são analisadas como mais um tipo de razão para a ação. As razões são considerações que contam em favor de uma certa ação. Assim, para que escolhas morais sejam corretas, as teorias da decisão moral ressaltam a importância de analisar nossas emoções, pô-las na balança para verificar seu peso contra outras razões. Em outras palavras, abordagens racionalistas da escolha reconhecem que as emoções são importantes, pois revelam nossa sensibilidade e seriedade moral, mas, em última instância, não ajudam, por si mesmas, a decidir adequadamente o que fazer, cabendo essa determinação, em última instância, exclusivamente aos nossos poderes racionais. Uma abordagem das ações altruístas e das emoções que segue essas linhas gerais pode ser encontrada na caracterização mínima da ação certa oferecida por Rachels em *Elementos de Filosofia da Moral*. Nesse livro, Rachels dedica-se, particularmente no capítulo de abertura e fechamento, a oferecer um conjunto de passos simples e intuitivos que um agente moral criterioso (*conscientious moral agent*) deveria seguir nos seus processos de raciocínio e deliberação para determinar o que é a coisa certa a fazer. O agente moral criterioso é entendido como um agente racional, ponderado, capaz de pensar em suas crenças, convicções e nos fatos envolvidos em suas ações; em suma, capaz de considerar de modo objetivo e imparcial os diferentes elementos ou perspectivas (pessoas, fatos, emoções, crenças) envolvidos em contextos de decisão moral. Como ele diz:

O agente moral criterioso (the conscientious moral agent) é alguém que está imparcialmente preocupado com os interesses de todos os afetados pelo que ele ou ela faz; que avalia cuidadosamente os fatos e examina suas implicações, que aceita princípios de conduta depois de escrutiná-los para assegurar-se de que estão justificados; que está disposto *ouvir a razão* mesmo que isso signifique revisar convicções prévias e que, por fim, está disposto a agir com base nos resultados dessa deliberação².

Isso mostra que, para Rachels, ter capacidades racionais como ser capaz de refletir aberta e cuidadosamente sobre questões práticas, descobrindo o que é relevante e significativo para se levar em conta, é crucial para agir bem, pois a ação certa é aquela que tem os melhores argumentos ou razões a favor. «Se queremos descobrir a verdade, devemos deixar nossos sentimentos serem guiados tanto quanto possível pela razão. A coisa certa a fazer moralmente é sempre aquela (coisa) que estiver melhor apoiada em argumentos³». A ação boa

² RACHELS, *The Elements of Moral Philosophy*, op. cit., pp. 14-15.

³ RACHELS, *The Elements of Moral Philosophy*, op. cit., p. 12.

depende, ele sustenta, da consideração objetiva das razões, aí incluídas nossas emoções. Aquilo que se sente pode ser invocado como uma razão para agir de certo modo, mas não tem uma contribuição maior do que essa nas teorias da escolha racional.

Rachels chamou sua teoria de uma concepção mínima da moralidade (*a minimum conception of morality*), ou seja, uma concepção incompleta ou não inteiramente desenvolvida de tudo aquilo que poderia estar presente numa teoria moral. Embora o modelo esboçado seja mínimo, no sentido de conter apenas o que é essencial, eu começo afirmando que, do ponto de vista epistêmico, a tese da necessidade de seguir a razão e controlar as emoções para uma correta apreciação do contexto moral é apenas parcialmente verdadeira. Pretendo argumentar que a decisões morais acertadas exigem, além das capacidades racionais enfatizadas por Rachels, uma configuração emocional apropriada. Porquanto se possa admitir que as emoções são, em muitos casos, desencaminhadoras, nos cegando ou fazendo ver algo inexistente (como ocorre em certos tipos de raiva ou no ciúme exacerbado), as emoções também podem ampliar e aprofundar efetivamente nossa compreensão de elementos de fundo que informam escolhas morais. Procurarei mostrar que em pelo menos um dos casos que Rachels discute a capacidade de bem deliberar e refletir pressupõe uma sensibilidade emocional apurada (o sujeito deve ser capaz de experimentar emoções altruístas como a compaixão e preocupação amorosa com o outro), para que as informações centrais à decisão tornem-se acessíveis. A plausibilidade desse modelo depende, contudo, da rejeição da imagem das emoções como simples impulsos ou *inputs* sensoriais sem nenhum caráter cognitivo ou informativo. Nesse sentido, seguindo Goldie, argumentarei que emoções não são ocorrências brutas, destituídas de componentes cognitivos, mas processos complexos envolvendo diferentes estados psicológicos.

A defesa da contribuição epistêmica das emoções não constitui um argumento contundente contra a teoria moral de Rachels. Afinal, as emoções podem ser condições necessárias, mas seguramente decidir movido somente por emoções não garante a correção moral de nossas escolhas. Um argumento mais forte contra Rachels e em favor da relevância das emoções pode ser apresentado em relação àquilo que confere o *significado moral* das ações beneficentes. Diferente de outras ações morais, especialmente aquelas que não estão ligadas ao cuidado e proteção, as ações beneficentes são um tipo de ação em que não há grande separação entre a avaliação do motivo e a avaliação do ato. Ou seja, aquilo que nos moveu a agir, o ato como expressão de compaixão ou bondade, é tão relevante para a moralidade desse tipo de ação quanto a correção daquilo que é feito.

Nesse sentido, é argumentável que a ação beneficente destituída de motivação benevolente é moralmente deficiente: se considerarmos uma ação beneficente qualquer como ajudar um doente a se alimentar, a ação compassiva ou acompanhada de amor difere da ação beneficente sem essa emoção altruísta e apenas a primeira cumpre os requisitos exigidos pela moralidade. A idéia aqui é mostrar que o método de escolha racional pode garantir a melhor escolha ou decisão entre ações possíveis, mas não é suficiente para garantir a ação propriamente moral, uma vez que a mesma depende de termos as emoções corretas. Para discutir esses dois aspectos da contribuição das emoções às ações benéficas adotarei como ponto de partida o exame da segunda situação de conflito moral apresentada por Rachels. Trata-se do exemplo das gêmeas xipófagas Mary e Jodie.

2. O papel epistêmico das emoções na deliberação moral

Em agosto de 2000, uma jovem mãe de Gozo, uma ilha próxima de Malta, descobriu que estava grávida de gêmeas siamesas. Sabendo que a estrutura para cuidados médicos em Gozo era inadequada para lidar com as complicações do parto, ela e seu marido foram ao Hospital St. Mary em Manchester, Inglaterra, para ter os bebês. As bebês, conhecidas como Mary e Jodie, estavam grudadas na parte inferior do abdôme. Suas espinhas dorsais estavam fundidas e elas compartilhavam um só coração e um par de pulmões. Jodie, a mais forte, fornecia sangue para sua irmã. As perspectivas para Mary e Jodie eram terríveis. Os doutores disseram que, sem intervenção médica, elas morreriam dentro de seis meses. A única esperança era uma cirurgia para separá-las. Isso salvaria Jodie, mas Mary morreria imediatamente. Os pais, que eram católicos devotos, não deram permissão para a cirurgia, pois significaria a morte de Mary. “Nós acreditamos que a natureza deve seguir seu curso”, eles disseram. “Se for a vontade de Deus que nossas filhas não sobrevivam, então assim será.” O hospital, crendo-se obrigado a fazer o necessário para salvar ao menos uma das crianças, pediu autorização de um tribunal para separá-las, a despeito da vontade dos pais. O tribunal deu a permissão e no dia 6 de novembro a cirurgia foi realizada. Como se esperava, Jodie viveu e Mary morreu⁴.

Rachels resume o conflito moral envolvido nesse exemplo a um conflito entre a autonomia dos pais e a beneficência médica. A solução do conflito e determinação da ação certa envolve uma avaliação rigorosa e imparcial da qua-

⁴ RACHELS, *The Elements of Moral Philosophy*, op. cit., p. 6.

lidade das razões dos pais e das razões oferecidas pela equipe médica. As razões evocadas pelos pais (para não tentar salvar Jodie) são razões de caráter religioso, enquanto os médicos apresentam fatos ou razões técnicas, ligadas à perícia médica e ao princípio de beneficência, que indicam a necessidade de fazer a cirurgia. O raciocínio pode ser resumido assim: se não for possível salvar as duas vidas, a coisa certa a fazer é salvar uma vida, reduzindo os danos e potencializando resultados benéficos. Rachels também deixa subentendido que, ao lado das razões e fatos evocados pelos pais e pela equipe médica, o contexto é um contexto não-convencional. Parte do caráter não-convencional da situação é demarcado pela presença de respostas afetivas: trata-se de uma situação em que seria natural para os envolvidos (tanto o médico, quanto os pacientes) reconhecerem a presença de um grau elevado de sentimentos pesados, uma vez que a má-formação das gêmeas é um infortúnio grave, gerador de tristeza e dor aos pais e envolvidos em seu tratamento. Ou seja, trata-se de uma situação em que seria natural responder com emoções de compaixão e pesar. A certeza da perda de um dos bebês e nossas reações naturais de dor diante dela asseguram o caráter emocionalmente carregado da situação. A presença de sentimentos, comuns nesse tipo de situação, é tratada por Rachels como um fator de impedimento para a decisão certa.

Quando estamos profundamente envolvidos com uma questão, é tentador assumir que já *sabemos* qual é a verdade, sem mesmo ter que considerar o outro lado. Infelizmente, contudo, não podemos confiar em nossos sentimentos, não importa quão poderosos eles sejam. Nossos sentimentos podem ser irracionais: eles podem não ser nada além de preconceitos, egoísmo ou condicionamento cultural. Assim, se queremos descobrir a verdade, devemos tentar deixar nossos sentimentos serem guiados tanto quanto possível por argumentos que podem ser avançados acerca das posições em conflito⁵.

De fato, alguns tipos de sentimentos são prejudiciais para guiar nossas escolhas. O ódio racial, por exemplo, pode impossibilitar o reconhecimento de qualidades do grupo afetado pela emoção. Certas formas de amor podem, igualmente, causarem impedimentos de nossas capacidades de discernimento. O mesmo pode acontecer com emoções como a raiva, o ciúme, estados emocionais que envolvem dispersão ou falta de foco, e certos sentimentos de autoindulgência. Como lembra Stocker

⁵ RACHELS, *The Elements of Moral Philosophy*, op. cit., p. 11.

As pessoas coléricas ou imbuídas de um sentimento de autopiedade tendem a se preocupar com os seus próprios problemas, e com o seu *status*, e são intransigentes demais em relação ao ponto de vista das outras pessoas, especialmente daquelas que elas sentem que as prejudicaram⁶.

Esse é precisamente o tipo de situação em que as emoções atrapalham. Contudo, reconhecer a existência de emoções perigosas ou desencaminhadoras está, a meu ver, longe de estabelecer a questão em torno do papel das emoções em nossas escolhas morais. Ao contrário, as emoções podem cooperar muito em processos cognitivos que alimentam decisões morais. Para tornar claro esse ponto, podemos começar percebendo que as críticas de Rachels às emoções são críticas dirigidas aos padrões de racionalidade associados às emoções. Quando dizemos que nossos sentimentos podem ser irracionais, frutos do preconceito ou do egoísmo, nós estamos dizendo que emoções são geradoras de viés cognitivo que impede a consideração de alternativas de ação possíveis, levando à avaliações infundadas ou distorcidas. No exemplo das gêmeas Mary e Jodie, deixar-se levar pela emoção poderia impedir os pais de verem que seu amor a Deus não deve se sobrepor à possibilidade de salvar uma vida ou que o amor religioso não deve ser tratado como incompatível com o propósito médico de salvar vidas. Mas esse diagnóstico de irracionalidade das emoções baseia-se num modelo restrito de compreensão das emoções, onde elas são tomadas como impulsos cegos, como puro sentimento e refratárias a qualquer perspectiva de ajuste racional. É fácil desfazer essa imagem lembrando que existem emoções que ampliam e aprofundam nossas performances cognitivas. Uma primeira evidência nessa direção vem de emoções intelectuais como o interesse e a admiração (*wonder*).

Tem sido argumentado por Stocker⁷ que o interesse e a excitação intelectual são emoções, uma vez que envolvem valores (dizem respeito ao que é bom intelectualmente ou de outra forma) e carga afetiva. Parece evidente que o interesse intelectual tem um tom afetivo capaz de influenciar diretamente no coeficiente de informações reconhecidos num contexto de decisão. Para perceber esse ponto, basta considerar o que acontece quando nos envolvemos com um tema desafiador. Parece claro que temos mais concentração, atenção e, conseqüentemente, informações disponíveis do que ocorreria se o considerássemos aborrecido em algum sentido. A relevância epistêmica do interesse intelectual

⁶ STOCKER, M. *O valor das emoções*. Palas Athena, São Paulo 2002. p. 126.

⁷ STOCKER, M. *O valor das emoções*. Palas Athena, São Paulo 2002. p. 101-103.

é sua contribuição para o envolvimento e aprofundamento no tema. Já a contribuição epistêmica da admiração tem sido defendida por Prinz⁸ como um princípio unificador na ciência, arte e religião, pois ela «envolve nossos sentidos, dispara a curiosidade e instila reverência». Como ele diz, «arte, ciência e religião são invenções para alimentar o apetite que a admiração excita em nós. Elas também se tornam fontes de admiração em si mesmas, gerando epiciclos infundáveis de criatividade e investigação duradoura»⁹.

Esses dois exemplos de emoções intelectuais são suficientes para mostrar que as emoções têm um papel epistêmico relevante em contextos investigativos e de escolha por reforçar a intensidade com que nos envolvemos, direcionamos nossa atenção ou capturamos novas informações. Essa mesma linha de argumento pode ser desenvolvida em relação às emoções altruístas, como a compaixão, bondade, empatia e preocupação amorosa. Argumentarei especificamente em relação à compaixão. Para começar, a compaixão não pode ser tomada como uma mera afecção de dor, um sentimento ou impulso de pena e comiseração, incapaz de envolver qualquer traço cognitivo. As teorias mais recentes das emoções não tomam as emoções como estados mentais particulares (como crenças, juízos ou percepções), mas como processos ou padrões mentais complexos que envolvem diferentes estados mentais. De acordo com Goldie¹⁰, uma emoção é um composto que envolve elementos diferentes: percepções, pensamentos, sentimentos de vários tipos, mudanças corporais de vários tipos, disposições para experimentar episódios emocionais subsequentes, para ter pensamentos e sentimentos e para comportar-se de certo modo. A caracterização do ciúme de Goldie pode ser útil para entender esse aspecto:

Você está com ciúmes, pois acredita que ela saiu com alguém. Você não consegue dormir: seu coração e mente estão agitados durante toda a noite. Quando você vai se vestir pela manhã você não consegue deixar de imaginá-los juntos, conversando e fazendo gracejos sobre você (talvez) e você é incapaz de desviar o foco de sua atenção. No caminho para o trabalho, você vê um casal à distância, e um deles se parece com ela e você quase desmaia, apavorado com a possibilidade. Mais tarde, você está preocupado com o trabalho por um tempo, mas de repente, do nada, você vê na escrivania algo dela que dispara seus sentimentos novamente e você pensa: “Não sou capaz de falar com ela agora, então

⁸ PRINZ, Jesse. *How wonder Works?* In: Aeon. 21 Junho de 2013. Disponível em: <<https://aeon.co/essays/why-wonder-is-the-most-human-of-all-emotions>>.

⁹ PRINZ, art. cit., p. 4.

¹⁰ GOLDIE, P. *The Emotions: a philosophical exploration*, Clarendon Press, Oxford 2000, p. 13.

farei depois”. No minuto seguinte, seu ciúme toma outra direção e você espera nunca mais vê-la; o telefone toca e a possibilidade de ser ela enche-o de pavor. Esse complexo de percepções, pensamentos, sentimentos, e mudanças corporais estão dinamicamente relacionados a episódios da mesma emoção. E esses episódios ajustam-se como parte de uma narrativa desta parte de sua vida, que pode incluir não somente esses elementos, mas também coisas que você faz por ciúme e suas expressões emocionais de ciúme[...]¹¹

Uma emoção, como fica claro nesse exemplo, não é somente uma questão daquilo que sentimos: ela envolve pensar, querer, lembrar e imaginar; pode também envolver mudanças no corpo e comportamento. Como experiências complexas e estruturadas, as emoções são respostas a objetos ou acontecimentos no mundo, pois parte daquilo que é ter uma emoção é determinado pelo modo como a emoção está ligada intencionalmente a objetos particulares. O ciúme envolve o juízo avaliativo que uma determinada pessoa é minha e envolve ver certos objetos como portadores da propriedade avaliativa que chamamos de ‘perda’, ou seja, a ausência de certa pessoa pode ser experimentada como uma perda de magnitude¹².

Diante de situações que reconhecemos como perigosas, vergonhosas, amáveis, dolorosas, de perda, respondemos emocionalmente, de modo mais ou menos apropriado e proporcional, com pensamentos, sentimentos e comportamentos que definem, respectivamente, o medo, a vergonha, o amor, a compaixão e o ciúme¹³. O vínculo entre o reconhecimento de propriedades avaliativas e respostas emocionais foi chamada por Goldie de vínculo reconhecimento-resposta (*recognition-response tie*)¹⁴. Aplicando o modelo reconhecimento-resposta para a análise do dilema moral apresentado por Rachels, podemos perceber que o conflito moral entre a posição dos pais e da equipe médica foi instalado em torno de um acontecimento com a propriedade avaliativa «dolorosa» ou «pesarosa», para a qual seria natural responder com uma emoção altruísta como a compaixão. Uma pessoa em apuros, sofrendo de algum mal, dificuldade ou perigo, é um objeto apropriado de compaixão, entendida como uma atitude complexa que envolve uma espécie de preocupação imaginativa com a condi-

¹¹ Cf. GOLDIE, P, *The Emotions: a philosophical exploration*, op. cit., p. 14

¹² Gabriele Taylor sustenta que «pode-se plausivelmente sustentar que é sempre errado ser ciumento, ao menos onde o objeto do ciúme é uma pessoa, dado que a emoção envolve a crença que a outra pessoa é uma coisa que pode ser possuída». TAYLOR, G. *Justifying the Emotions, Mind*, vol. 84, n. 335. 1975, p. 401.

¹³ Cf. GOLDIE, P, *The Emotions: a philosophical exploration*, op. cit., p. 28.

¹⁴ Cf. GOLDIE, P, *The Emotions: a philosophical exploration*, op. cit.

ção de outra pessoa e interesse ativo em seu bem¹⁵. A reconstrução imaginativa envolvida na compaixão consiste em imaginar o que a outra pessoa, dado seu caráter, crê e lamenta ter perdido, e não propriamente o que nós mesmos poderíamos sentir na situação dela¹⁶. Podemos estabelecer, nesse sentido, que parte importante da compreensão do contexto moral apresentado por Rachels consiste em colocar-se no lugar da família e tentar fazer sentido de suas razões religiosas para não querer fazer a cirurgia. O vínculo reconhecimento-resposta das emoções explica a contribuição epistêmica nesse caso, pois a resposta compassiva ao sofrimento manifesta uma propriedade importante do contexto e nos prepara para querer ajudar ou querer fazer um bem, de um modo qualificado e muito mais rico do que ocorreria se a emoção não estivesse presente. Em outras palavras, por serem um *mix* de mudanças fisiológicas, psicológicas e comportamentais, as emoções são fundamentais para equipe médica reconhecer adequadamente as ‘razões’ da família: apenas agentes equipados com a sensibilidade afetiva apropriada, agentes compassivos ou dotados de compaixão, entenderiam o sentido de perda e o desespero da família por desrespeitar seu credo religioso. O padrão mental instaurado pela compaixão, nesse sentido, em coordenação com a atividade reflexiva de avaliar os riscos da cirurgia, parece essencial para calibrar a avaliação reflexiva e evitar o repúdio ou negação imediata das razões dos pais, aprofundando o discernimento do tipo de sofrimento vivido e das perspectivas de resposta que poderiam ser encontradas. Se, como sustenta Rachels, o envolvimento emocional às vezes cega a racionalidade, tornando-nos imparciais, também é verdadeiro que as reações emocionais não são sempre irracionais ou impulsivas. Elas podem ser controladas e voluntárias, destacando saliências morais relevantes do contexto que está na base da decisão.

Diferente da tese epistêmica, a segunda tese que defenderei tem sido tratada com muita desconfiança entre filósofos. Normalmente sustenta-se que as emoções são adornos moralmente dispensáveis, complementos psicológicos às ações destituídas de valor normativo¹⁷. No exemplo que estamos examinando, se a equipe médica mostrasse amabilidade ou compaixão com a condição dos pais, isso seria requerido para amenizar as dificuldades psicológicas inerentes à perda (como ter que optar por uma vida), mas não faria nenhuma diferença

¹⁵ Cf. BLUM, L. *Friendship, Altruism and Morality*, Routledge and Kegan Paul, Boston 1980, p. 509.

¹⁶ Cf. BLUM, L. *Friendship, Altruism and Morality*, op. cit.

¹⁷ Cf. BORGES, M. L. «Ética e Emoções». In: BRUM TORRES, J. C. *Manual de Ética: questões de ética teórica e aplicada*. Vozes/Educs, Petrópolis/Caxias do Sul 2014. pp. 110-126.

moral substancial em torno do que seria o certo fazer. Nossos juízos éticos acerca do que é certo fazer podem ser inteiramente explicados em termos do peso das razões envolvidas. As emoções teriam apenas um papel decorativo e não propriamente normativo ou moral. Argumentarei a seguir que essa posição é insustentável no caso das ações beneficentes.

3. Emoções altruístas como constituintes do valor moral das ações beneficentes

As ações de cuidar, ajudar e proteger são diferentes de ações como respeitar opções sexuais, pagar devidamente por serviços prestados, não negligenciar os próprios deveres no trabalho, entre outras. As ações de cuidado, que visam aliviar o sofrimento dos outros, são ações cuja boa motivação é inerente à sua moralidade, de modo que a tonalidade afetiva adequada faz toda a diferença. Podemos tornar esse ponto mais claro a partir de uma variação do exemplo inicial de Rachels.

Suponha que o médico chefe da equipe que atendeu os pais tenha pensado seriamente em qual seria a coisa certa a fazer e decidiu que seria fazer a cirurgia. Ele foi levado a essa decisão por considerar cuidadosamente as diferentes perspectivas envolvidas. Ele levou em conta a contrariedade gerada pelas crenças religiosas dos pais, o risco de morte envolvido, além de outros fatores. Ele conduz o processo a partir de um interesse racional em torno do que seria o certo a fazer e resolve, dado que não podia salvar as duas vidas, salvar aquela que podia. Agora compare essa situação com um segundo exemplo ligeiramente diferente onde a situação é conduzida por um médico compassivo. Ele reproduz o mesmo processo de consideração das razões, mas o faz junto com uma preocupação amorosa e compassiva com a condição de aflição da família, com sua dor e sofrimento pela condição de perda. Podemos até considerar que ele experimentou um certo envolvimento doloroso pela inevitabilidade da perda de uma das crianças. Por sentir compaixão, preocupação e uma certa dor, suas atitudes passam a ser 'quentes' afetivamente. A presença dessas emoções não modificou sua decisão, mas não parece haver dúvida que transmitiram aos pais um sentimento de que seu sofrimento estava sendo compartilhado, ainda que a ação final tenha contrária ao desejo dos pais. Podemos concluir, seguindo essa descrição, que a ação desse segundo médico tem um sentido propriamente moral não contemplado no primeiro exemplo. A primeira ação, a ação destituída do elemento afetivo, não seria capaz de mostrar um aspecto moral fundamental

das ações beneficentes: que a dor e humanidade dos outros, bem como suas necessidades, são importantes para nós. A moralidade da ação parece exigir, nesse contexto, não só que a ação seja a melhor dentre as alternativas possíveis a partir de uma avaliação isenta; ela tem de ser acompanhada por emoções corretas de amabilidade e compaixão. A ação beneficente de cuidar de alguém sem a presença de compaixão e certo grau de amorosidade é uma ação moral deficiente, mesmo sendo a melhor em relação a outras alternativas possíveis. A qualidade moral da ação depende, poderia ser dito, da escolha correta desta ação em relação a outras ações possíveis juntamente com a sensibilidade emocional apropriada. Nesse sentido, uma ação propriamente beneficente não deve somente satisfazer os critérios para ser a melhor dentre outras alternativas de ação possíveis, como parece se seguir do modelo de Rachels; ela também depende de uma motivação em emoções corretas.

Uma outra forma de colocar esse ponto consiste em dizer que a ação beneficente sem emoção exclui a humanidade do ato de cuidar. Parece plausível supor que há diferenças moralmente relevantes entre ser cuidado por alguém e simplesmente receber um tratamento que nos beneficia. É possível conceber pessoas que reconhecem o que precisa ser feito, que são agentes morais criteriosos, no sentido de Rachels, mas que só conseguem agir *tecnicamente*. A ação beneficente com conteúdo puramente técnico ou mecânico é o protótipo de uma ação beneficente em que algo importante está ausente. Não se trata de beneficência em sentido genuíno. Como escreveu Stocker,

muitos pacientes [de câncer] queixam-se que seus médicos são tecnocráticos demais, são excessivamente preocupados com eficácia e taxas de sobrevivência. Esses pacientes, portanto, não enxergam seus médicos como meros instrumentos, meros mecanismos para livrá-los do câncer. Eles querem que seus médicos se preocupem e se envolvam com eles como pessoas, que são, não simplesmente como locais a serem operados. E querem isso não por que, ou não apenas por que, achem que os médicos cuidam melhor daqueles a quem tratam com essa consideração [...] Nesses casos, eles vêem as ações dos médicos como atos humanos, com ênfase em *humanos*, quanto em *atos*¹⁸.

A ação beneficente é um ato humano, de resposta ao sofrimento e aflição; é um tipo de ato moral particular cuja especificidade não fica adequadamente capturada quando pensado separadamente dos motivos benevolentes que constituem a ação.

¹⁸ Stocker, M. *O valor das emoções*. Palas Athena, São Paulo 2002. p. 175.

Uma forma que me parece definitiva de aceitar que a moralidade das ações beneficentes supõe a presença de emoções altruístas consiste em pensar numa situação hipotética em que o médico faz todo seu trabalho permeado por repulsa ou desdém pelos pais, talvez motivado por sua desprezo por pessoas que alimentam crenças religiosas fervorosas. Não parece haver dúvida que há uma falha moral envolvida e todos estariam dispostos a dizer que a ação boa ou maximamente moral foi aquela conduzida com afetos apropriados. Como afirma Nancy Sherman,

importa o modo pelo qual confortamos uma criança, como nos voluntariamos a ajudar um estudante, como mostramos nossa disposição para ajudar um colega que precisa de nossa ajuda ou recursos. O sentido de ajudar, em muito desses casos, é reassegurar ao outro que podemos mostrar paciência, lealdade, consideração, empatia¹⁹.

Não sentir gratidão por benefícios recebidos ou remorso por danos causados são defeitos ou falhas morais. Ajudar um doente ou alguém vulnerável com má-vontade ou sem manifestar atenção ou preocupação amorosa é igualmente uma falha moral. E é uma falha, pois não assegura a consideração e valorização daqueles que atendemos. A conclusão que podemos extrair dessa linha de raciocínio é que sem ter as emoções adequadas, podemos cumprir as condições para escolher bem, mas não para assegurar a ação com máximo valor moral. Nesse ponto convém examinar uma objeção.

Poderia ser argumentado que as emoções não são necessárias para mostrar que nos importamos e valorizamos os outros. Valorizar algo pode, de fato, variar desde formas neutras até estados de grande envolvimento emocional com aquilo que é valorizado. Posso, por exemplo, considerar e me importar com meus alunos, mas claramente o reconhecimento do seu valor não possui o mesmo status de envolvimento emocional que há em relação aos meus amigos e familiares. Poderíamos talvez argumentar que a ação médica (cuidado de pacientes em suas diversas formas) é um tipo de ação onde pessoas são alvos apropriados de consideração ou valorização, mas essa valorização não precisa ser emotiva ou afetiva. A demonstração de valor seria vinculada à presença de considerações positivas de vários tipos (a preocupação com o tratamento correto e o benefício da cura, por exemplo), mas não necessariamente do envol-

¹⁹ SHERMAN, Nancy. «The place of Emotions in Kantian Morality». In: FLANAGAN, O; RORTY, A. *Identity, Character and Morality*. Essays in Moral Psychology. Cambridge/Massachusetts, 1993. p. 151.

vimento emocional. Mas nas ações beneficentes parece crucial ter um interesse ativo no alvo da ação, nos envolvendo com ele de um modo que nos torne emocionalmente vulneráveis ao seu desenlace. Não parece razoável crer que podemos ‘cuidar’, ‘ajudar’, ‘atender’, ‘proteger’ e realizar outras ações beneficentes num sentido moralmente pleno se todas essas ações forem conduzidas de forma mecânica e distanciada. Trata-se de uma relação conceitual e não meramente empírica ou psicológica. Cuidar de alguém implica dar importância para suas necessidades e opiniões, ao ponto de provavelmente descobrir que nossa atenção é atraída por suas vicissitudes, de um modo capaz de gerar respostas afetivas de atração, satisfação ou frustração e tristeza. Ou seja, a ação beneficente, por envolver conteúdo emocional, determina mudanças emocionais que variam conforme as coisas transcorrem com o objeto da atenção. O grau de envolvimento emocional pode não ser o mesmo encontrado em relações familiares ou de amizade. Mas é no mínimo duvidoso afirmar que podemos fazer uma ação beneficente, de proteção e cuidado, através de ações frias ou inteiramente destituídas de emoções.

4. Conclusão

A abordagem de Rachels da moralidade concentra-se principalmente na análise de como a ação certa pode ser detectada a partir da consideração imparcial de razões a favor e contra certas ações. Nesse artigo, argumentei que as emoções possuem relevância epistêmica e normativa, num sentido que não é contemplado adequadamente no modelo minimalista de Rachels. Uma abordagem que parece mais hábil para lidar com esses problemas foi desenvolvido por Beauchamp e Childress, particularmente ao considerar a relação dos princípios morais com fatores como o discernimento e a sensibilidade moral. Beauchamp e Childress ressaltam que

a pessoa de discernimento está disposta a identificar o que uma circunstância pede no tocante à sensibilidade humana. [...] Dimensionar uma situação e adequar a regra a ela resulta do caráter, dos compromissos e da sensibilidade de uma pessoa. Esse discernimento é normalmente uma condição necessária de uma boa decisão²⁰.

²⁰ BEAUCHAMP, T. «The Principle of Beneficence in Applied Ethics», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/principle-beneficence/>> p. 502.

Ações beneficentes ilustram exemplarmente o tipo de limite das teorias da escolha racional, pois ações que envolvem relações particulares entre pessoas, onde se espera que sejamos capazes de reconhecer necessidades, transmitir confiança, partilhar ou compreender perspectivas, não tem seu conteúdo moral restrito à consideração imparcial, ponderada e racional. Ao lado da ponderação, é necessário reconhecer como reagir emocionalmente à situação, mostrando que nos importamos, podemos ter paciência e dedicação aos outros. Noutros contextos, como em processos envolvendo normas legais para redução de danos (na distribuição de insumos para tratamento de grandes populações, por exemplo), a presença de emoções pode ter uma relevância epistêmica e moral menor. A tese de que ações beneficentes requerem emoções não é, nesse sentido, uma tese válida universalmente para todas as ações morais. Ela parece valer especialmente para ações beneficentes de cuidado e atenção e ter menos relevância para questões morais ligadas à engenharia social, embora alguns autores tenham oferecido, de modo convincente, razões para assumir que as emoções são relevantes também nesse domínio²¹.

Referências bibliográficas

- ANSCOMBE, G. E. M. (1958), «Modern Moral Philosophy», *Philosophy*, n. 33, 1-19.
- BEAUCHAMP, T. (Winter 2013 Edition), «The Principle of Beneficence in Applied Ethics», The Stanford Encyclopedia of Philosophy, E. N. ZALTA (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/principle-beneficence/>>
- BLUM, L. (1980), *Friendship, Altruism and Morality*, Routledge and Kegan Paul, Boston.
- BLUM, L. A. (1980), *Friendship, Altruism and Morality*, Routledge, London.
- ____ (1994), *Moral Perception and Particularity*, Cambridge University Press, New York.
- BORGES, M. L. (2014), «Ética e Emoções», in J. C. BRUM TORRES (ed.), *Manual de Ética: questões de ética teórica e aplicada*, Vozes/Educs, Petrópolis/Caxias do Sul, pp. 110-126.
- CRISP, R. (Jun/2008), «Compassion and Beyond». *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 11, No. 3, pp. 233-246.
- DE SOUSA, R. (1980), «Self-deceptive emotions», in A. RORTY (ed.), *Explaining Emotions*. University of California Press, Berkeley, pp. 283-299.
- ____ (Spring 2014 Edition), «Emotion», The Stanford Encyclopedia of Philosophy, E. N. ZALTA (ed.), URL=<http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/emotion/>
- ELGIN, C. (1996), *Considered Judgment*. Princeton University Press, Princeton/New Jersey.
- ____ (2008), «Understanding and Emotions», in G. BRUN; U. DOGUOGLU; D. KUENZLE, *Epistemology and Emotions*. Ashgate publishing, Hampshire, pp. 33-51.

²¹ Nussbaum tem apresentado argumentos relevantes em relação a repulsa e nojo como fonte de exclusão e de atitudes cruéis em legislação pública.

- GOLDIE, P. (2000), *The Emotions: a philosophical exploration*, Clarendon Press, Oxford.
- (2007), «Seeing What is the Kind Thing to Do: Perception and Emotion», *Dialethica*, 347-361.
- (2008), «Misleading emotions», in G. BRUN; U. DOGUOGLU; D. KUENZLE, *Epistemology and Emotions*. Ashgate publishing, Hampshire, pp. 149-167.
- (2008), «Misleading emotions», in G. BRUN; U. DOGUOGLU; D. KUENZLE *Epistemology and Emotions*. Ashgate publishing, Hampshire, pp. 149-167.
- (2012), *The mess inside. Narrative, Emotion, & the Mind*, Oxford University Press, Oxford.
- HOFFMAN, M. (2000), *Empathy and Moral Development: Implications for Caring and Justice*. Cambridge University Press, New York.
- (2010), «Empathy and Prosocial Behavior», in M. LEWIS; J. HAVILAND-JONES; L. BARRET, *Handbook of Emotions*, Guilford Press, New York, pp. 440-456.
- NEU, J. (1980), «Jealous Thoughts», in A. RORTY (ed.), *Explaining Emotions*. University of California Press, Berkeley, pp. 425-465.
- NUSSBAUM, M. (2001), *Upheavals of Thought: the intelligence of emotions*. Cambridge University Press, Cambridge.
- PRICE, C. (2015), *Emotion*. Polity Press, Cambridge.
- PRINZ, J. (2010), «The moral emotions», in P. GOLDIE,« (ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. Oxford University Press, Oxford, pp. 519-539.
- RACHELS, J. (2003), *The Elements of Moral Philosophy*. New York: McGrall-Hill Companies.
- RORTY, A. (ed.) (1980), *Explaining Emotions*. University of California Press, Berkeley.
- SHERMAN, N. (1993), The place of Emotions in Kantian Morality, in O. FLANAGAN; A. RORTY (eds.), *Identity, Character and Morality*. Essays in Moral Psychology. Cambridge/Massachusetts, pp. 149-170.
- STOCKER, M. (2002), *O valor das emoções*. Palas Athena, São Paulo.
- TIMMONS, M. (2013), *Moral Theory: an introduction*. 2. Ed. Rowman & Littlefield Publishers, New York.
- WILLIAMS, B. (1985), *Ethics and the limits of Philosophy*. Routledge, London.
- WILLIGES, F. (2013), «Psicologia moral», in J. C. BRUM TORRES, *Manual de ética*, Vozes. Petrópolis, pp. 173-200.
- (2016), «Abordagens sentimentalistas em ética: histórico e perspectivas», in F. SAUTTER, *Razão e Emoção: ensaios em ética, metaética e ética aplicada*. Editora da Facos, Santa Maria.

RECENSÓES / BOOK REVIEWS

ANTHONY J. LISSKA, *Aquinas's Theory of Perception: an Analytic Reconstruction*, Oxford University Press, Nova Iorque, 2016; 566 pp.; ISBN 98-0-19-877790-8.

A presente obra de Anthony Lisska é um estudo sobre as teorias da percepção em Tomás de Aquino, centrado em duas obras principais de Tomás de Aquino: o *Comentário ao De Anima de Aristóteles* e a *Suma de Teologia*. Lisska comenta ainda excertos de obras de outros autores da mesma área de pensamento, ou seja, da filosofia do tomismo analítico. O autor pretende com esta obra, construir uma nova abordagem da faculdade cogitativa em Tomás de Aquino, o que traria consigo um outro compromisso em relação ao processo de abstracção, que passaria a depender da memória e que relacionaria de modo mais próximo a faculdade cogitativa ao intelecto agente.

A faculdade cogitativa representa para Anthony Lisska uma ponte que ligaria o conhecimento meramente sensível ao conhecimento intelectual e, neste caso, teríamos a considerar o incontornável papel da memória e da abstracção nessa ligação. O autor compara a faculdade cogitativa nos seres humanos à faculdade estimativa nos animais, mas a faculdade cogitativa tem de ser mais do que isso, em nós humanos, para desempenhar o papel de tal ligação.

Sendo assim, é através da distinção entre os sentidos externos e a consciência, operada pela faculdade cogitativa, que Tomás pode sublinhar a distinção entre sensação e percepção. Ele também sublinha que os quatro sentidos internos do *sensus communis*, imaginação (*vis imaginativa*), *vis cogitativa* (*vis aestimativa* nos animais) e a memória sensível (assim lhe chama Lisska) ou *vis memorativa*, são necessários em ordem à relação entre conhecimento sensível e consciência perceptiva. Na interpretação que Lisska faz da teoria da percepção sensível de Aquino, o sentido interno (*the inner sense*) do ser humano poderia ser identificado com a faculdade cogitativa. A função da faculdade cogitativa seria fornecer consciência do objecto incidental dos sentidos (*incidental object of sense*) através de uma estrutura inata, objecto esse que é a substância primária (*the individual*) de um certo tipo na teoria da realidade de Tomás de Aquino. Há aqui espaço para um certo inatismo o qual, no entanto, se resume a essa estrutura porque não há aqui lugar para ideias inatas à maneira de Descartes.

Ao longo desta obra, o autor procura encontrar uma definição convincente da faculdade cogitativa e, deste modo, na pág. 371, afirma que esta não mais é do que uma faculdade sensível através da qual o ser humano percipiente (*perceiver*) toma consciência do indivíduo (*individual*) enquanto indivíduo, isto é, como um *concretum*. A faculdade cogitativa é, de uma maneira ou de outra,

muito importante para a teoria da percepção do filósofo medieval. Nos seres humanos, o que está imediatamente acima da memória é a experiência – com tudo o que de discutível esta afirmação tem em termos epistemológicos – de que alguns animais apenas dispõem em pequeno grau porque uma experiência surge da associação de muitas formas (intenções) recebidas na memória. E este tipo de associação é próprio de um ser humano que conhece, razão pela qual pertence à faculdade cogitativa, que também é por vezes chamada, sempre segundo a interpretação que Lisska faz de Tomás de Aquino, razão particular. Por cima da experiência (da razão particular), está uma razão universal através da qual vivemos.

O aparato sensorial interno (*internal sensorium*, na expressão de Lisska), devido à importância da faculdade cogitativa, é um processo activo que interpreta estruturalmente o conjunto das sensações recolhidas que são anteriormente unificadas no aparato sensorial externo (*external sensorium*). Mais uma vez, sublinha Lisska, a faculdade cogitativa é essencial ao processo interno de interpretação das sensações.

De acordo com Tomás de Aquino, o intelecto agente está, em si, sempre a agir, mas os “fantasmas” nem sempre são inteligíveis, a não ser quando intervêm em função do intelecto agente. Por sua vez, eles estão assim dispostos através da acção da faculdade cogitativa – e está em nosso poder dispor desta ou não.

No âmbito do conhecimento sensível, de que a *vis cogitativa* se serve, as quatro categorias consideradas por Tomás de Aquino, no entender de Lisska, – disposições, faculdades, actos e objectos – são condições necessárias para a consciência de qualquer tipo, ou não fosse esta uma reconstrução analítica da teoria da percepção daquele tipo de conhecimento.

Um dos princípios teleológicos, em expressão de Lisska, ou um dos objectivos desta sua obra, é proporcionar uma análise profunda, embora crítica, do sentido interno sob a perspectiva geral da teoria da sensação e da percepção. Segundo Sheldon M. Cohen, um dos medievalistas analíticos seguidos por Lisska, Tomás de Aquino defenderia que a recepção imaterial de uma forma na sensação é um processo físico redutível, o que demonstra, entre outros aspectos, que Tomás de Aquino não é um fisicalista.

Tomás de Aquino também não é um fisicalista porque ele defende que o intelecto possível é capaz de auto-reflexão e isto se deve à imaterialidade ou espiritualidade desta faculdade. Dito de outro modo, ela não está ligada ontologicamente a nenhum órgão fisiológico.

A faculdade cogitativa, anteriormente analisada e agora no que toca à sensação, fornece uma consciência do *concretum* individual como um particular

subsistente. Esta, segundo Lisska, é mais do que o feixe de sensações comum a todos os modelos empíricos da percepção que foram evoluindo desde Locke e Berkeley, passando por Hume e até Stuart Mill e ao séc. XX.

A teoria cognitiva de Tomás de Aquino situa-se dentro da tradição naturalista e, desta forma, para ele, o pensamento e a percepção são actividades humanas dependentes de respostas cognitivas às influências do ambiente exterior. A sua teoria da percepção rejeita o representacionalismo à maneira de Descartes e, por isso, segundo Lisska, Tomás de Aquino defende que, se os objectos da inteligência e da ciência fossem meros estados mentais, daí resultaria que a ciência não lidaria com coisas não-mentais, mas meramente com impressões da consciência.

A sua teoria da sensação e da percepção, cuja análise por Lisska é a parte fundamental desta sua obra, implica um realismo epistemológico. Assim, na *Suma de Teologia, Suplemento a III, questão 82 a.3*, o filósofo medieval afirma que nós nunca dizemos que os loucos ou outras pessoas destituídas (nas quais há um fluxo de espécies para os órgãos dos sentidos devido à influência fortíssima da imaginação) têm sensações reais, mas a eles parece-lhes óbvio que eles têm essas sensações.

Segundo Lisska, Tomás de Aquino faz lembrar os filósofos da linguagem comum de meados do séc. XX quando rejeita a possibilidade de *sense data* (feixes de sensações), rejeitando conseqüentemente de forma categórica o problema do possível engano pelo sonho, de cariz cartesiano. Isto não quer dizer que o intelecto não desempenhe um papel relativamente autónomo no processo do conhecimento. Através de disposições ontológicas, Tomás de Aquino oferece uma explicação daquilo a que Roderick Chisholm – filósofo lembrado por Lisska nesta sua obra – chama essa característica engraçada que todos os seres conhecedores possuem. Anthony Kenny, também citado por Lisska, defende mais ou menos a mesma coisa, «um rato pode ver e distinguir um círculo de um triângulo, mas em nenhum momento o seu repetido avistamento de diagramas fará dele um estudante de geometria. A capacidade especificamente humana de adquirir conceitos complexos a partir da experiência e de alcançar verdades geométricas presentes em diagramas será talvez aquilo que o filósofo medieval tem em mente quando fala em intelecto agente» (Anthony Kenny, “Intellect and Imagination in Aquinas”, in Kenny (ed.), *Aquinas: A Collection of Critical Essays*, Garden City, NY: Doubleday Anchor, 1969, p. 279, nossa tradução).

Ainda no que toca aos sentidos internos, Tomás de Aquino dá por adquirido que o *phantasma* é o veículo através do qual os actos mentais do aparato sensorial interno se distinguem dos actos mentais do aparato sensorial externo. Relembrando que estamos a analisar o que Lisska transmite nesta obra, temos

que é vital a existência de uma faculdade sensível interna adicional, a que o filósofo medieval se refere como a *phantasia* ou a imaginação. Esta faculdade retém a complexidade da impressão que foi percebida como um todo unificado pelo sentido comum. Robert Pasnau, um dos medievalistas analíticos abordados por Lisska, considera que os fantasmas, para Tomás de Aquino, são as imagens ou as representações produzidas pela *fantasia* (imaginação). De acordo com Simon Kemp – um comentador de Pasnau lembrado por Lisska – Pasnau defenderia que os “fantasmas” pertencem ao sentido comum (*sensus communis*).

Numa discussão que é reacendida na obra de Lisska em resposta a outros autores, na *Suma de Teologia* e de acordo com o mesmo Lisska, Tomás de Aquino defenderia que é na *imaginatio* que a imagem composta da “montanha de ouro” é formada e não, como Simon Kemp sugere, na faculdade cogitativa. Anthony Kenny, por seu lado, e que está, não raras vezes, preocupado com o facto de Tomás de Aquino nunca ter explicitado a definição de fantasma, afirma que, em todas as ocasiões, lhe parece certo que ele não quer reduzir a definição de fantasma simplesmente a uma imagem mental. A Lisska também parece certo afirmar que pelo menos dois usos correntes de *phantasia* ocorrem na obra do filósofo medieval. Assim, na *Suma de Teologia*, *phantasia* remete apenas para a faculdade da imaginação. No entanto, no *Comentário ao De Anima*, o termo *phantasia* é normalmente usado como termo genérico que remeteria para todas as faculdades do aparato sensorial interno, tais como a imaginativa, a cogitativa e a *memorativa*. Para Pasnau, a *phantasia* é uma faculdade do sentido interno com duas funções bastante precisas. Primeiro, ela conserva as impressões sensoriais precedentes e, segundo, ela cria imagens novas juntando essas formas sensíveis de maneiras diferentes. Depois, segundo Lisska, é preciso observar que o fantasma não pode ser, de modo nenhum, reduzido a um *sense datum*, ou seja, a um feixe de sensações porque este tipo de perspectiva sobre a percepção exige que um *sense datum* tenha necessariamente uma relação com os sentidos externos.

Na teoria da percepção de Tomás de Aquino, de acordo com Lisska, existe uma outra confusão para além da ambiguidade do termo *phantasia* que, no entender do autor, vem a lume várias vezes: é a suposta conexão entre os termos latinos *similitudo* e *imago*. A imagem supõe semelhança de espécies ou a semelhança de um sinal específico em corpos, e esse sinal específico pode corresponder a uma figura. A imagem (*imago*) não só se assemelha ao original como *similitudo*, mas também advém necessariamente da entidade original (o modelo). Ainda no que diz respeito à sua teoria da percepção, Tomás de Aquino, seguindo Aristóteles, recusar-se-ia a admitir a existência de um vazio. Isso não o impede, naturalmente, de aceitar uma teoria causal da percepção.

Para finalizar a análise deste ponto, Lisska realça três aspectos agora relativos à sensação propriamente dita. Primeiro, o que é necessário é que o ser que conhece se relacione activamente com a espécie sensível e que a captação desta seja suficiente para ter a consciência sensível dessa espécie. Segundo, como Anthony Kenny defende, lembrado pelo autor, Tomás de Aquino está seguramente correcto ao insistir em dizer que a melhor forma de entender a natureza de um sentido é começar por olhar para os objectos que estão sob a sua alçada. E em terceiro lugar, as qualidades secundárias das coisas não dependem da mente, mas permanecem nas próprias coisas.

Como antes referimos, a teoria da percepção de Tomás de Aquino vai para além daquilo a que Anthony Lisska chama os modelos representacionistas de Descartes e de John Locke. Lisska associa Tomás de Aquino ao empirismo, às teorias da percepção do naturalismo que tomaram corpo nos escritos de Thomas Reid e James Gibson, ao realismo directo, às teorias causais da percepção e à sua própria teoria da verdade. Tomás de Aquino é considerado um empirista em primeiro lugar porque o seu realismo ontológico (acesso directo às coisas do mundo exterior) não inclui entidades subsistentes que se assemelhariam a essências situadas para além do contínuo espaço-tempo à maneira do platonismo clássico e, em segundo lugar, Tomás de Aquino pode ser rotulado de empirista porque ele adopta a velha máxima epistemológica *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* (Não há nada no intelecto que não tenha estado nos sentidos). A forma como o filósofo lida com esta proposição deve ser tida em linha de conta, no entanto, ele estaria de acordo com a versão de Leibniz da máxima atribuída a John Locke: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, nisi intellectus ipse* (Nada há no intelecto que não tenha estado nos sentidos, excepto o próprio intelecto). Esta revisão leibniziana da máxima lockeana abre a porta a um tipo de intelectualismo caro a Tomás de Aquino, embora mitigado, obviamente.

Em muita filosofia da mente contemporânea há um conflito entre duas posições quase radicalmente opostas: o representacionismo cartesiano e a psicologia cognitiva e naturalista. A teoria de Tomás de Aquino insere-se na tradição naturalista. Ele adopta também, segundo Lisska de forma correcta, o realismo directo e não o representacionismo. Ele é, sobretudo, um realista epistemológico e ontológico e um exteriorista (ou externalista se quisermos). Desde o aparecimento da ciência moderna que, se quisermos falar em conhecimento, temos de ter em conta diferentes entidades que se interpõem entre as nossas mentes e os objectos do mundo exterior. Contudo, não é preciso ser um representacionista para defender uma teoria causal da percepção. Embora Tomás

de Aquino defenda uma teoria causal da percepção, nada o impede de alinhar por uma posição de realismo directo e de aceitação de um realismo ontológico que, por sua vez, é uma posição que admite uma estrutura pré-existente na realidade que é independente da mente.

Do ponto de vista epistemológico, como o filósofo Gilbert Ryle defende e de acordo com Lisska, Tomás de Aquino presta atenção à principal consequência do representacionalismo: se é impossível ir além dos estados mentais, então é impossível conhecer o mundo exterior. Anthony Kenny, por seu turno, defende que a perspectiva tomista se situa entre os empiristas, para quem as ideias advêm apenas da experiência, e os racionalistas, para quem é possível defender a existência de ideias inatas. E Tomás de Aquino bem poderia identificar-se com os idealistas quando sublinha que os universais que a mente utiliza para conceptualizar a experiência não têm existência fora da mente.

Segundo Lisska, é correcto afirmar-se a existência de um realismo metafísico tomista. O autor serve-se de Fergus Kerr para salientar que Tomás de Aquino pode ser intitulado como um aliado na luta, que é ainda importante na filosofia moderna, para libertar os filósofos da concepção segundo a qual aquele que conhece não pode ter nada melhor do que um conhecimento indirecto do que quer que seja, o que significa (em termos kantianos) que o mundo tal qual nos aparece pode não ser o mundo tal qual é em si e por trás, ou sob essa aparência.

Para terminarmos este ponto ainda temos de analisar o que Aquino entende por verdade, na perspectiva de Lisska. A natureza da verdade encontra-se primeiro no intelecto quando o intelecto começa a adquirir alguma coisa adequada à sua natureza e que não é parte das coisas exteriores à alma, embora lhes corresponda, de tal forma que entre os dois – o intelecto e a coisa – pode ser estabelecida uma conformidade. Esta conformidade corresponderia à verdade epistemológica ou formal, a verdade ontológica ou metafísica corresponderia à relação que se estabelece entre um modelo no Intelecto Divino e os exemplares ou instâncias desse modelo no mundo material.

Esta obra de Anthony Lisska tem a virtude de despertar a atenção do leitor para uma interpretação inovadora da teoria da percepção em Tomás de Aquino. De facto, uma teoria da percepção não poderia esquecer o papel determinante da sensação em qualquer tipo de epistemologia ou de ontologia. Lisska também não descarta este pormenor através do papel inovador que atribui à faculdade cogitativa no processo de conhecimento e no qual ela desempenharia três funções. Em primeiro lugar, a cogitativa serviria de elo de ligação entre os conhecimentos sensível e intelectual. Em segundo lugar, ela corresponderia à capacidade de associação das diferentes formas (intenções) recebidas na memó-

ria e, finalmente, em terceiro lugar, seria uma faculdade essencial à interpretação das sensações. No entanto e do nosso ponto de vista, o papel concedido à faculdade cogitativa por Lisska poderá ser exagerado uma vez que as funções cognitivas que são atribuídas à mesma poderão ser excessivas. Outro aspecto inovador desta obra é o papel atribuído à *phantasia* ou à imaginação no processo de conhecimento. Para Lisska, embora a imaginação não possa ser confundida com a memória, ela reteria a complexidade da impressão que foi percebida como um todo unificado pelo sentido comum. Para Robert Pasnau, que Lisska cita, na doutrina sobre o papel dos «fantasmas» no conhecimento, os «fantasmas» pertenceriam ao sentido comum. Por seu turno, para Anthony Kenny, Tomás de Aquino não pretende reduzir a noção de fantasma a uma imagem mental e o que é certo é que ele não o faz no *Comentário ao De Anima*, onde essa noção abarcaria as faculdades imaginativa, cogitativa e memorativa. Outro aspecto relevante desta obra de Lisska, e na linha da sua corrente de pensamento, embora nesta sua obra de uma forma mais desassomburada, é o facto de associar o pensamento de Tomás de Aquino a correntes filosóficas aparentemente díspares, mas que no autor medieval poderão fazer sentido. Deste modo, ele associa-o ao empirismo, ao naturalismo, ao realismo directo, às teorias causais da percepção e à sua própria teoria da verdade, como, de resto, já tivemos ocasião de mencionar anteriormente. Finalmente, esta obra evidencia a actualidade de algumas posições filosóficas do filósofo medieval (epistemológicas, ontológicas ou antropológicas) e, deste modo, faz jus à afirmação cartesiana de que o bom senso é o bem mais bem distribuído do mundo. É-o no presente, assim como foi no passado e, nomeadamente, ao tempo de Tomás de Aquino, erradamente catalogado pelo senso comum como Idade das Trevas.

José Avelino da Costa
(Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
Via Panorâmica s/n, 4150-564 Porto)

RUBIO, José Higuera (ed.), *Knowledge, Contemplation and Lullism Contributions to the Lullian Session at the SIEPM Congress – Freising, August 20-25, 2012*, Instrumenta Patristica et Mediaevalia, n. 67, Subsidia Lulliana 5, Turnhout, Brepols, 2015

Raimundo Lúlio, autor da famosíssima *Arte*, pode ser caracterizado como excêntrico à escolástica medieval. Quer quanto à sua formação de base, quer quanto à pluralidade estrutural das suas obras, que raramente apresentam a forma canónica dos textos dos *studia* medievais, Lúlio é um grande desafio para os intérpretes e historiadores da filosofia, mesmo para os versados na Idade Média. Talvez por esse motivo, muitos lulistas contemporâneos consideram que o maiorquino não recebe a atenção devida no mundo académico dos estudos medievais. Em 2007, o Congresso da *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiéval* (SIEPM) teve uma sessão especial dedicada exclusivamente a Raimundo Lúlio, onde Fernando Domínguez lançou o desafio de ultrapassar a tensão entre a originalidade luliana e o rigor do pensamento escolástico tratando dos problemas que Lúlio enfrenta no contexto histórico em que estes são colocados. A segunda sessão especial em torno de Lúlio, no congresso de 2012 da SIEPM, realizado em Freising, tratou de responder a este desafio e de estendê-lo ao estudo da influência e da receção do pensamento de Lúlio ao longo da história da filosofia. O objetivo geral dessa sessão foi mostrar que, embora Lúlio não possa ser integrado na tradição escolástica, isso não significa que não haja interesse em posicioná-lo no contexto da tradição textual, lexical e conceptual do pensamento medieval. Com este objetivo, pretendeu-se estender o interesse pela obra luliana para além do pequeno mundo dos seus especialistas. *Knowledge, Contemplation and Lullism* compila as contribuições dessa sessão, ordenadas, tal como o título indica, em três secções: 1) teoria do conhecimento; 2) vida contemplativa; 3) a receção da obra de Lúlio desde o século XIV até ao século XX.

Apesar do propósito comum que unifica as várias contribuições, há uma grande heterogeneidade entre elas. Algumas têm um carácter monográfico; outras, introdutório, a um tema ou a uma obra; outras, ainda, têm um carácter mais crítico do que expositivo ou interpretativo. Essa heterogeneidade, contudo, não é um ponto fraco: oferece-se ao leitor leigo um leque de informações introdutórias suficientemente aprofundadas para que este se debruce futuramente na obra luliana e, em simultâneo, dá-se a conhecer ao especialista as descobertas mais atualizadas e as novas perspetivas em torno da obra luliana e da sua influên-

cia. A heterogeneidade é tal que as perspectivas dos vários articulistas, por vezes, chocam entre si. Apresentemos resumidamente os conteúdos de cada artigo.

A primeira secção, dedicada ao conhecimento, abre com o artigo de Coralba Colomba, intitulado “Lull’s art: the *brevitas* as a way to general knowledge”. A articulista põe em contraste dois estilos – a *brevitas* luliana e a *prolixitas* escolástica. O seu objetivo ao contrastar o estilo luliano com o escolástico é mostrar que não se trata apenas de um ideal estilístico, mas de uma atitude intelectual com um valor epistemológico e, mais ainda, metodológico. A brevidade seria o princípio, mais do que estilístico, metodológico da *Arte*: reduzir toda a verdade e todos os dogmas cristãos a 18 princípios, 10 regras gerais e 9 sujeitos. Ao perguntar-se pelas razões que conduziram Lúlio a insistir tanto na brevidade contra a verbosidade escolástica, Coralba Colomba aponta a ineficácia desta na conversão dos infieis. A partir da sua reflexão sobre a brevidade da *Arte*, por vezes repetitiva e redundante, conclui que esta, enquanto método para a conversão dos infieis e para a aquisição e ordenação do conhecimento, é escrita por Lúlio com o objetivo de renovar a cristandade, e não por uma questão de pedagogia escolar.

O segundo artigo, “La Scienza Geometrica nell’ars lulliana: l’interpretazione di Ivo Salzinger”, de Carla Campagno, trata do promotor da *Editio moguntina* das obras em língua latina de Lúlio – Ivo Salzinger (1669-1728). Este artigo talvez tivesse mais pertinência na parte do livro dedicada ao lulismo. Carla Campagno foca-se em duas obras de Salzinger onde este introduz a *Arte* luliana: *Revelatio secretorum artis* e *Praecursor introductoriae in algebram speciosam*. A *Revelatio* é um diálogo imaginário entre Salzinger e Lúlio. A articulista debruça-se na parte do diálogo em que se estabelece um método universal para resolver todas as equações e nas metáforas geométricas para o conhecimento das verdades da fé. Exemplo de uma dessas metáforas seria pensar a criação a partir de um círculo, sendo o nada o ponto central, os princípios (ou perfeições divinas) os pontos da circunferência e a criação todos os pontos entre o nada e Deus, ordenados de acordo com a sua maior ou menor proximidade à circunferência.. Já em *Praecursor introductoriae*, Carla Campagno pretende mostrar de que maneira Salzinger adapta a *algebra speciosa* luliana ao seu contexto filosófico, que seria o de um “idealismo enciclopédico” alemão dos séculos XVII e XVIII. A atitude de Salzinger perante a obra de Lúlio seria a de interpretá-la como uma unificação de todos os saberes por via da matemática. Esta unificação teria uma inspiração cartesiana.

Célia López Alcalde, em “The Foundations of Analogical Thinking in Lull’s Epistemology”, faz uma apresentação introdutória do *Liber novus de anima ratio-*

nali (1296). As ideias mais importantes a reter da “psicologia” luliana seriam: o carácter dinâmico, e não estático, das três faculdades da alma racional (intelecto, memória e vontade); o facto de todos os processos cognitivos humanos dependerem de vários tipos de relação de semelhança; e o carácter simultaneamente inato e adquirido da *species*. Há três fases na cognição humana: 1) o intelecto vê-se a si próprio e inclina-se para o exterior; 2) dá-se uma descida aos sentidos e consequente identificação de semelhanças entre a constituição interna das faculdades da alma e a realidade exterior; 3) a identificação das semelhanças reconduz aos princípios do ser quando as semelhanças são despidas do seu teor sensível. A partir deste resumo, Célia López Alcalde pretende mostrar a originalidade da psicologia luliana a partir da centralidade da analogia em todos os processos epistemológicos. O conhecimento do supra-sensível não é extático, nem depende de uma doutrina neo-platonizante da iluminação – o homem está naturalmente apto para conhecer o supra-sensível e é através da descida ao sensível que esse conhecimento adquire clareza.

A primeira secção de artigos fecha com a questão da unificação teórica de todas as falácias. Guilherme Wyllie, em “Ramon Llull on the theoretical unification of fallacies”, compara as soluções da tradição aristotélica de paráfrase às *Refutações Sofísticas* com as do *Liber de novis falaciis* (1308) de Lúlio. Nas *Refutações Sofísticas*, Aristóteles considerava que na falácia da *ignoratio elenchi* se encontravam todos os erros presentes em todas as outras: haveria sempre a tentativa de refutar uma opinião provando uma conclusão aparentemente contrária, quando, na verdade, não o é. Lúlio cria uma nova falácia, afastando-se da via aristotélica, por julgar que esta explicaria melhor a origem da aparência de verdade, ou de que maneira se ligam crença e inteção: a falácia da contradição. A nova falácia de Lúlio seria a forma geral a que todas as falácias se reduzem – uma premissa maior ambígua e uma premissa menor indubitavelmente certa levariam a uma crença forte numa refutação que na verdade não o é.

A segunda secção gira em torno da contemplação divina. Antoni Bordoy apresenta “Ramon Llull and the Question on the Knowledge of God in the Parisian condemnation of 1277”. As 219 teses condenadas por Stephen Tempier, bispo de Paris, em 1277, encerram diversos problemas de interpretação. Apesar da clareza das teses quando individualmente consideradas, há uma total falta de estrutura interna, facto que conduziu a sucessivas tentativas de reordenar as mesmas a partir de critérios temáticos. Antoni Bordoy debruça-se especialmente sobre as quatro teses concernentes ao conhecimento natural de Deus. Há nelas, claramente, dois problemas diferentes e quase inconciliáveis em jogo: duas remetem para o excesso de confiança no intelecto humano e as outras duas, por sua

vez, são a negação de toda a possibilidade de uma teologia. Antoni Bordoy pergunta-se, então, pelo fio condutor da interpretação luliana das quatro teses, e considera que Lúlio responde ao problema do conhecimento de Deus através da questão ontológica da relação entre Deus e a criatura. Na interpretação luliana, provavelmente concordante com a do próprio Stephen Tempier, o alvo da condenação são os averroístas de Paris, que não veriam a duplicidade de princípios entre Deus e criatura, duplicidade esta que conduz ao problema da mediação ou da comunicação entre as duas realidades. Para os infieis, que não teriam o nível da fé cristã, Lúlio propõe soluções, no interior da própria alma racional, para convertê-los a essa mesma fé racionalmente: a analogia entre as dignidades criadas e a sua superlativação na Causa Primeira; a capacidade de transcender a dimensão sensível; e o “rpto” ou visão mística, enquanto meio epistemológico de contemplar Deus por breves momentos. Há, em Lúlio, uma possibilidade de transcender os limites da racionalidade no seio da própria racionalidade.

A contribuição de Francesco Fiorentino explora igualmente a relação entre Lúlio e os *artista* averroístas parisienses. Em “La Critica Lulliana alla teoria averroista della felicità speculativa”, há uma revisão bibliográfica extensiva relativa ao segundo (1297-1299) e ao quarto (1309-1311) períodos parisienses de Raimundo Lúlio, bem como uma introdução difusa às obras desses períodos. O averroísmo seria, para Lúlio, uma perversão ou até mesmo uma ameaça, por possibilitar o divórcio entre a teologia e a filosofia. Quanto ao segundo período parisiense, Fiorentino atenta particularmente na apresentação dos 44 erros dos averroístas contra a fé, no *Liber de syllogismis contradictoriis*, e no diálogo entre Lúlio e Sócrates acerca da ressurreição e da felicidade, na *Declaratio Raimundi*. Lúlio insiste muito no facto de haver uma necessidade filosófica de ultrapassagem da filosofia. A fé, no homem, é uma faculdade cognitiva fundamental para que este descubra o seu fim. Quanto ao quarto período parisiense, Fiorentino mostra que as suas teses são homogêneas com as do segundo e aponta o escasso conhecimento que Lúlio tinha de Averróis – a figura de Averróis é um arquétipo de um filósofo infiel que reduz todo o conhecimento à filosofia.

José Higuera Rubio, editor deste volume, contribui para o mesmo com “From metaphors to categories: the contemplative and semantic cycle of the divine names”. Este artigo mostra, como noutros artigos anteriores, a centralidade do discurso metafórico na teologia luliana. O maiorquino faz uso das potencialidades da ambiguidade e da equívocidade dos termos para ultrapassar a aporia boeciana da predicação da diferença em Deus. No caso das categorias, estas não podem ser predicadas diretamente de Deus, mas podem sê-lo equivocadamente das suas operações na natureza, que são signos do Criador. Outra metá-

fora prenha na obra de Lúlio é a da relação entre o teólogo e o médico: o médico conhece a complexão dos elementos do corpo e o teólogo conhece as operações divinas. Haveria uma *convenientia* entre as operações elementares da natureza e as operações divinas. Contudo, como limitar o significado das coisas? Ao mesmo tempo que a metáfora serve para elevar o discurso humano e exaltar o intelecto para a realidade divina, parece padecer de uma ambiguidade insanável. Higuera Rubio enumera várias passagens de obras de Lúlio em que este estabelece regras para limitar o risco de erro na procura de semelhanças. A metáfora, a semelhança e a contradição são, em Lúlio, meios de exaltação do intelecto.

A segunda secção termina com “*Contemplatio in Deum – or the pleasure of knowing God via his attributes*”, de Annemarie C. Mayer. Este artigo introduz o monumental *Liber contemplationis in Deum*, começando pela sua arquitetura regular: um capítulo por dia do ano; trinta secções por capítulo constituídas por três grupos de dez parágrafos cada. O livro divide-se em três volumes: o primeiro é dedicado a Deus; o segundo é dedicado ao homem; o terceiro é dedicado à vida cristã e trata de estabelecer princípios deduzidos dos dois volumes anteriores através de árvores de conceitos, princípios esses cuja aplicação à vida prática é explorada de seguida. A articulista concentra a sua atenção na função dos atributos divinos nesta arquitetura, colocando o mesmo problema do artigo anterior: pode Deus ter atributos? Como distinguir em Deus a unidade da essência da pluralidade dos atributos? Acrescenta ainda outro problema: não será a listagem dos atributos um exercício arbitrário? A resposta a estas perguntas é que Deus se exprime nas criaturas e que essa expressão contém reflexos dos seus atributos, pelo que estes passam a ter um estatuto de evidência. Além disso, de acordo com Lúlio, não seria possível existir um atributo sem os outros, o que demonstraria que eles coincidem numa só essência divina.

É no início da terceira secção, intitulada “Lullism”, que vamos encontrar o artigo mais crítico do volume. Josep Batalla, em “Regards sur Raymond Lulle”, procede a uma análise da historiografia recente, distinguindo uma “imagem recebida” da *Arte* de uma imagem alternativa que a pretende corrigir. A imagem recebida pode ser resumida em quatro traves-mestras: 1) Lúlio é autor de um sistema lógico original que deve ser considerado como o núcleo mais precioso do seu pensamento; 2) as etapas da evolução da mecânica combinatória da *Arte* determinam a evolução do seu pensamento; 3) os diversos lulismos teriam desenvolvido as ideias lógicas centrais no pensamento de Lúlio; 4) pressupõe-se tacitamente que o pensamento luliano orientado para a mística não merece ser estudado. De acordo com Josep Batalla, esta caricatura de Lúlio dever-se-ia a várias pressuposições erróneas. Em primeiro lugar, a *Arte* é vista como uma

lógica concorrente à aristotélica. Em segundo, a mentalidade enciclopédica de Lúlio é aproximada ao nascimento da mentalidade científica dos terministas e dos modistas. Esta aproximação da *Arte* à lógica e ao nascimento do espírito científico deixa, à partida, Lúlio em desvantagem, e conduz os historiadores e os lógicos a olharem o sistema luliano com um desdém irónico, ou, no mínimo, como aconteceria com os medievistas, a atender à sua obra com uma reticência prudente. Josep Batalla pretende apresentar uma imagem alternativa da obra luliana que a valorize e desmascare estas pressuposições interpretativas. Para ele, nem sequer se deve assumir que o principal propósito da *Arte* seja uma apologia do cristianismo para converter infieis. A fonte original da *Arte* seria, antes, elaborar uma visão teológica do mundo que permitisse a Lúlio tomar em consideração tudo, isto é, o mundo sensível, a experiência interior e os conteúdos da fé cristã. O objetivo de Lúlio é, antes de mais, atingir a contemplação divina. A *Arte* não seria um mecanismo lógico combinatório nem uma apologética racional, mas um método para a contemplação, aproximável a um exercício espiritual.

De seguida, Francisco José Díaz Marcilla, em “El hilo luliano de la madeja cultural castellana medieval. Nuevos aportes al lulismo castellano medieval laico y religioso”, apresenta genericamente aquilo que considera serem dois focos, bem definidos, do lulismo castelhano do século XV, fazendo a revisão de algumas ideias passadas a partir de novos dados. Haveria um foco andaluz, de carácter laico, constituído por poetas cortesãos provenientes das camadas mais baixas da nobreza castelhana, e um foco castelhano-leonês com um carácter mais religioso. Esses focos teriam relação entre si. A partir da identificação destes dois focos e das relações entre eles, Díaz Marcilla conclui que há uma fraca ligação entre lulismo e franciscanismo no século XV castelhano, ao contrário do que se pensava. Caracteriza, ainda, os dois focos: o foco andaluz, laico, constitui uma linha “pré-humanista” e cosmopolita de nobres da pequena nobreza que estariam na origem do ideário das revoltas nobiliárias dos séculos XV e XVI; o foco castelhano-leonês, religioso, insere-se na crise institucional da Igreja e está ligado à fundação da Ordem dos Jerónimos e às cisões e reformas das outras ordens.

O artigo seguinte, “Un Lulista responde a Paolo Flores d’Arcais”, de Esteve Jaulent, é o mais heterogéneo de todos. Trata-se mais de uma apologia da racionalidade da fé contra o ateísmo militante do que um trabalho sobre Lúlio ou sobre a sua influência. O objetivo de Jaulent é desconstruir *Ateísmo e Verdade* de Paulo Flores d’Arcais, texto de 2009, saído de um debate público com Joseph Ratzinger. Jaulent julga encontrar na obra de Lúlio as respostas às críticas de Flores d’Arcais ao cristianismo. Analisa três pontos de *Ateísmo e verdade*: 1) a rela-

ção entre fé e razão; 2) o problema do mal; 3) a relação entre o ser e o dever-ser. Apenas para dar um exemplo do discurso apologético deste artigo, na parte da relação entre ser e dever-ser, contra a ideia segundo a qual a normatividade humana não decorre do ser de cada ente, Jaulent afirma: “Así que una observación superficial de la realidad, que no alcanza el ser de las cosas ni de las acciones humanas, hizo que Flores d’Arcais pensase que el hombre es el creador y soberano señor de las normas” (pág. 202). Tratam-se de juízos de valor levianos, porque sem qualquer tipo de justificação. Embora seja louvável a ambição de Jaulent ao não querer fazer da história da filosofia um discurso estéril, afastado do percurso existencial e filosófico de quem a faz, como acontece na generalidade dos casos, é de perguntar: para quê usar Lúlio? O artigo faz críticas levianas a partir de uma autoridade instrumentalizada e é uma autêntica profissão de fé, como se fosse por demais evidente para o leitor que só a aceitação da fé pode desmascarar os erros de Flores d’Arcais.

A penúltima contribuição, “Bernard de Lavinjeta y su interpretación de las ideas jurídicas de Ramon Llull” de Rafael Ramis Barceló, apresenta uma das mais destacadas figuras do lulismo: o franciscano Bernard de Lavinjeta (1462-1530?). Autor de transição entre o pensamento medieval e o pensamento moderno, Lavinjeta é eclético em assuntos como alquimia, ciência e medicina. No que toca às ideias jurídicas, pelo contrário, é um luliano ortodoxo. É nelas que Barceló se foca, embora antes proceda a uma descrição introdutória das fontes filosóficas de Bernard de Lavinjeta. Lavinjeta expõe a sua interpretação de Lúlio na *Pratica compendiosa artis Raymundi Lullii* (1523). Nos seis capítulos dedicados às questões jurídicas, tal como Lúlio, tenta fazer esquemas e figuras com os princípios e as partes do direito assinalados por letras. Embora se compreenda o conteúdo deste artigo, Barceló utiliza excessivamente epítetos que exigiriam maior explicação – ecletismo, hermetismo, exemplarismo, processualismo, lulismo jurídico, entre outros.

Este volume termina com a *vexata quaestio* da relação entre Raimundo Lúlio e Descartes. Alberto Pavanato e Alessandro Tessari, em “Ramon Llull, René Descartes: from analytics to heuristics”, a partir da ideia de que Descartes não leu diretamente Lúlio e, contudo, esforçou-se por estabelecer, no *Discurso do Método*, uma ultrapassagem da *Arte* luliana, sugerem três obras que levaram a que Descartes estivesse sempre em contacto com o pensamento de Lúlio. Delas, a mais preponderante é uma obra que junta textos de Lúlio, obras apócrifas e interpretações de Giordano Bruno e Cornelius Agrippa, de 1598, editada por Lazarus Zetzner: *Raymundi Lullii Opera*. Há três críticas a fazer a este artigo. A primeira é a valorização da obra filosófica de Descartes a partir de uma análise psicológica

de senso comum da sua “inveja sombria” relativamente a autores como Galileu ou Fermat. A segunda é a utilização indevida de categorias historiográficas hodiernas, como se houvesse consciência delas no tempo de Descartes. A terceira é o excesso de informação descontextualizada. Apesar destas possíveis críticas, este artigo tem a virtude de tornar evidente a presença de um projeto semelhante à *Arte* luliana no *Discurso do Método*. No próprio texto, uma das poucas referências diretas feitas por Descartes é, justamente, Lúlio.

Há dois temas quase omnipresentes ao longo de todos os artigos: 1) a centralidade das noções de semelhança, metáfora e analogia na obra luliana; 2) a necessidade de compreender Lúlio e a sua influência com todas as mediações à sua obra, de maneira a melhor situá-lo, sobretudo devido à sua especificidade e ao facto de ter sido interpretado, ao longo do tempo, de modos tão diversos. *Knowledge, Contemplation and Lullism* são um excelente contributo no afloramento destas duas temáticas, fazendo uma atualização dos estudos lulianos e, simultaneamente, estabelecendo pontos de interesse que poderão frutificar numa abertura da obra de Lúlio a novos leitores e campos de pesquisa.

Mário Correia

(Mestrando em Filosofia. Faculdade de Letras da Universidade do Porto.
Medieval and Early Modern Philosophy –
Instituto de Filosofia da Universidade do Porto;
Via Panorâmica s/n, 4150-564 Porto)

DAHLSTROM, Daniel; ELPIDOROU, Andreas; HOOP, Walter (eds.), *Philosophy of Mind and Phenomenology: Conceptual and Empirical Approaches*. Routledge, New York & London 2016; 334pp.; ISBN 9780415705561.

Experiência é um termo fecundo em filosofia e protagonista de alguns dos seus mais ricos debates contemporâneos. No dia-a-dia, além das muitas ações de que somos autores, somos também vítimas de incontáveis experiências das quais, dependendo de cada caso, somos ou não responsáveis: sentimos o aroma do café que nos é mais agradável pela manhã do que pela tarde, degustamos chocolate negro que nos parece mais saboroso que o chocolate branco, regressamos a casa com uma dor ligeira, embora incomodativa, no ouvido esquerdo que nos faz perceber que o frio que se fazia sentir lá fora deveria ter sido o bastante para nos convencer a agasalharmo-nos um pouco melhor. Cada uma destas experiências possui o seu *caráter fenomenal* particular: existe algo de muito diferente, *para mim*, entre ouvir uma sonata de Bach e o último êxito do Manu Chao, entre beber chá e um copo de vinho ao jantar, e entre observar *Guernica* no museu *Reina Sofia* antes e depois de conhecer a história que está por trás desta pintura. Apesar de cada uma destas experiências ser única, existe algo que lhes é comum: o seu ‘*para-mim*’ [*for-me-ness*] (i.e., o *como* estas experiências são *para um determinado sujeito*), o ‘*ser-minha*’ [*mine-ness*] (i.e., o facto de *um determinado sujeito* sentir uma dada experiência *como sua*), e o aspeto ‘*subjetivamente dado*’ [*subjective givenness*] de todas elas. Estas três vertentes da experiência – que neste livro são apresentadas como idênticas, embora esta identidade seja questionada por vários filósofos da mente contemporâneos – dão origem a várias perguntas, entre em quais, por exemplo, (i) *como é para um sujeito ter uma determinada experiência?*, (ii) colocando de lado ligeiras diferenças de perspetiva, o que distingue (ou se é sequer distinguível) a minha experiência de observar um objeto vermelho e a experiência de outro sujeito que observa o mesmo objeto que me leve a crer que há algo de particular na *minha experiência* que não é captável por uma terceira pessoa?, (iii) qual a relação entre o caráter fenomenal e o caráter subjetivo da experiência?, (iv) o problema da consciência fenomenal é equivalente, em certa medida, ao problema das aparências, sendo a questão acerca de como é para cada um de nós ter uma dada experiência redutível à questão acerca de como o mundo *nos aparece* [*appears to us*]?

Uma das tarefas mais desafiantes para a filosofia da mente consiste em dar uma resposta satisfatória às quatro perguntas acima. Não é fácil obter acordo acerca do que consistiria uma resposta ‘satisfatória’, mas estou convicta que a

grande maioria dos filósofos assentiria que esta deverá ter em conta o papel da primeira pessoa numa descrição meticulosa acerca de *como são tidas* as experiências para *um* determinado sujeito. Esta foi a regra de ouro de Daniel Dahlstrom, Andreas Elpidorou, e Walter Hoop na organização deste livro, composto por quinze artigos originais estrategicamente agrupados em seis secções: (i) *Introspecção e Consciência Fenomenal* [*Introspection and Phenomenal Consciousness*], (ii) *Corporação e Sociedade* [*Embodiment and Sociality*], (iii) *Auto-apercebimento e Conhecimento* [*Self-awareness and Knowledge*], (iv) *Perceção e Sonhos* [*Perception and Dreams*], (v) *Afetividade* [*Affectivity*], e (vi) *Naturalismo e Cognition* [*Naturalism and Cognition*]. Convém destacar que esta divisão temática, apesar de bem pensada e conseguida, é meramente instrumental, havendo artigos que embora tratem em particular de temas aparentemente diferentes possuem fortes pontos de contacto entre si. Por exemplo, todos os autores deste livro tomam a *corporização* [*embodiment*] como condição essencial da fenomenologia da experiência. As interseções temáticas que observamos neste livro não só põem em relevo a amplitude e a complexidade da filosofia da mente enquanto disciplina, como são também sintoma da dificuldade desta em assumir a sua própria especificidade. Uma das conquistas deste livro está em que nele são colocados em confronto um vasto conjunto de problemas de uma forma ordenada, facilitando assim a sua leitura quer a leitores familiarizados com as temáticas em causa, quer a leitores entusiastas, mas alheios à profundidade destas.

David Woodruff Smith estreia este livro com uma belíssima contribuição intitulada *Cognitive Phenomenology* sendo que o seu objetivo é delimitar a disciplina da fenomenologia e o seu papel na nossa teoria emergente da consciência (p. 15). Há um propósito valioso e astuto no facto de este artigo ocupar a primeira posição neste livro: D. Smith é o único dos autores a apresentar uma análise minuciosa da complexidade do carácter fenomenal da experiência e a fazer a distinção entre duas vertentes desta que, embora não sejam totalmente independentes, merecem ser distinguidas se queremos esclarecer em que consiste o que denominamos *consciência fenomenal*. Estas são o *carácter qualitativo* e a *egocentricidade* ou *carácter subjetivo* da experiência. Tendo em conta estas vertentes, D. Smith distingue de forma clara dois grupos de teorias, as *teorias conservadoras* e as *teorias liberais*; as primeiras limitam a fenomenologia às impressões sensoriais ao passo que as segundas estendem o campo fenomenal a toda a experiência consciente. D. Smith opõem-se a estes dois grupos de teorias e defende o que denomina *Modelo Modal da Consciência* [*Modal Model of Consciousness*] que dá ênfase a seis elementos irreduzíveis da estrutura fenomenal da experiência: *subjetividade* [*subjectivity*], *apercebimento introspectivo* [*inner aware-*

ness], *ação-tipo* [act type], *localização* [location], *direcionalidade a objetos* [object-directedness], e *corporização* [embodiment]. Este artigo constitui um excelente ponto de partida para este livro ao estabelecer que o caráter fenomenal da experiência, entendido como o caráter qualitativo, é apenas uma característica em particular onde muitas outras ocupam um lugar não menos importante.

É objeto de discussão na filosofia da mente contemporânea se podemos atribuir sentido à ideia de haver algo de distintivo *para um sujeito* em ter uma dada experiência. Este ‘*para um sujeito*’ ou ‘*para-mim*’ [for me; for-me-ness] é entendido por alguns filósofos como um aspeto implícito e pré-reflexivo na medida em que não depende da capacidade linguística para emitir relatos verbais acerca da experiência em causa. Tal como D. Smith, Dan Zahavi e Uriah Kriegel tomam a subjetividade como uma característica essencial de toda a experiência e defendem em *For-Me-Ness: What It Is and What It Is Not* uma interpretação não-deflacionária de acordo com a qual «experiential for-me-ness is a universal aspect of conscious experience» (p. 37). Os seus argumentos refutam quatro objeções avançadas pelas posturas deflacionárias e que podem ser distribuídas em três grupos: (i) *objeções introspetivas* [introspective objections] que alegam que a introspeção falha quando se procura explicar em que consiste o *for-me-ness* da experiência; (ii) *objeções da psicopatologia* [objections from psychopathology] segundo as quais (ii.i) a existência de *for-me-ness* é desprovida da *transparência da experiência* e, além disso, (ii.ii) em casos patológicos de esquizofrenia, quer a inserção de pensamento [thought-insertion], quer outros casos exemplificados por dissociações entre o acesso introspetivo e o sentimento de *posse* [ownership] mostram perfeitamente que o *for-me-ness* não é uma característica constitutiva da experiência; e (iii) *objeções explicativas* [explanatory objections] que advogam que qualquer que seja o fenómeno que a noção *for-me-ness* pretende explicar, haverá certamente explicações mais adequadas que não fazem uso dela. D. Zahavi e U. Kriegel concluem que nenhuma explicação adequada da consciência fenomenal pode dispensar o *for-me-ness* como característica integral e constitutiva da fenomenologia de cada sujeito.

A segunda secção deste livro (*Embodiment and Sociality*) está composta pelas contribuições de Dermot Moran, Dorotheé Legrand, Komarine Romdenh-Romluc, e Shaun Gallagher, e pretende realçar a importância da intersubjetividade na explicação da consciência. No primeiro artigo – *Lived Body, Intercorporeality, Intersubjectivity: The Body as a Phenomenological Theme* –, D. Moran declara que, da mesma forma que não podem haver experiências sem sujeitos, mentes não existem sem um corpo nem sem um mundo; elas são incorporadas [embodied]: «[e]mbodiment and subjectivity [...] are not themes that can be

treated fully in isolation from each other or from the wider context of the enviro-ning lived world. [...] Although embodiment is always in each case *mine*, the experience of embodiment is *also* always already expressive and communicative, intersubjective and intercorporeal [...]» (p. 57). Tendo como plano de fundo a fenomenologia husserliana, D. Moran toma o corpo como um órgão da sensação que desempenha um papel ativo quer na percepção, quer na ação, servindo de ponto de contacto entre o sujeito e o mundo. A ênfase na intersubjetividade serve ainda como uma chamada de atenção para a importância da empatia na explicação da consciência fenomenal que, segundo o autor, não pode ser conseguida se a inserção de sujeitos no mundo não é tida em conta. D. Moran mantém a posição de que a intersubjetividade não anula nem pretende anular a subjetividade na experiência, sendo ela mesma parte constitutiva – e inabdicável – desta.

Sem sair do tópico da intersubjetividade, inspirando-se nas obras de Husserl, Levinas, e Merleau-Ponty, D. Legrand examina no seu artigo – *The Body and Its Image in the Clinical Encounter* – a relação entre médico e paciente nas suas dimensões ética e antropológica, argumentando a favor de uma irredutibilidade, assimetria, e paridade desta relação. Podemos observar no seu artigo a preocupação central que o crescente interesse na *imagética visual* [*visual imagery*] como forma de objetificar o diagnóstico médico negligencie o parecer subjetivo do paciente. Não obstante esta preocupação, D. Legrand considera a imagética visual vantajosa na medida em que permite colocar em confronto múltiplas dimensões da experiência dos sujeitos acerca de si mesmos (muitas das quais desconhecidas aos próprios). Permite, acima de tudo, confrontar a perspectiva de um corpo *visto cientificamente* com a perspectiva do mesmo corpo *sentido subjetivamente*. É no espaço entre estas duas perspectivas que nasce o diálogo entre o médico e o paciente, sendo a função do primeiro interpretar os sintomas e respostas do corpo às mais variadas situações e torná-las transparentes ao segundo.

No quinto artigo deste livro – *Merleau-Ponty: Actions, Habits, and Skilled Expertise* –, escrito pelas mãos de Komarine Romdenh-Romluc, é levada a cabo uma análise da teoria da agência de Merleau-Ponty que põe em ênfase quer as suas virtudes, quer as suas debilidades. A teoria da agência deste filósofo está intimamente relacionada com a sua teoria da percepção e tem como palavra-chave o *hábito*. Através dela, Merleau-Ponty procurou encontrar um ponto equidistante entre as perspectivas empiristas e intelectualistas da ação que, do seu ponto de vista, não podem ser satisfatoriamente sustentadas. As primeiras dão uma explicação de nível subpessoal que «reduces actions to events in the world that simply happen, leaving no room for the agent who *performs* the

action», ao passo que as segundas tentam «to remedy this lack by introducing a subject into the picture» (p. 98) defendendo uma explicação de nível pessoal da agência. O desejo de Merleau-Ponty era o de delinear uma explicação de nível pessoal que fizesse jus às explicações empiristas que veem as ações como movimentos corporais. Neste artigo, K. Romdenh-Romluc investiga se Merleau-Ponty foi bem-sucedido no seu propósito. Apoiando-se na distinção entre *competência* [*skill*] e *hábito* [*habit*], ela argumenta que apesar da explicação da ação avançada por Merleau-Ponty possa ser liberada da crítica que a inclui nas perspectivas empiristas, uma nova objeção nasce desta resposta, arrastando-a para o grupo das teorias intelectualistas das quais ele se procurava afastar. K. Romdenh-Romluc desenvolve uma perspectiva da agência inspirada neste filósofo francês que acredita ser imune a estas duas objeções, embora reconheça que persiste na sua proposta uma debilidade inescapável: a impossibilidade de distinguir *ações* [*actions*] de meros *acontecimentos* [*happenings*].

O artigo de Shaun Gallagher – *The Minds of Others* – volta a enfatizar a importância da intersubjetividade numa explicação da consciência. Nele, S. Gallagher dirige a sua atenção à diferença de acesso que temos relativamente à nossa própria mente e à mente de outros, e apresenta uma abordagem diferente às abordagens *standard* da filosofia da mente. Por abordagens *standard*, S. Gallagher refere-se às duas conhecidas vertentes da *teoria da mente* [*theory of mind*]: (i) a *teoria da teoria* [*theory-theory*] cuja resposta ao problema das outras mentes consiste em «appeal to the skill of making theoretical inferences in a process called mindreading, which “involves inferences based on unobservables (mental states, such as beliefs)”» e (ii) a *teoria da simulação* [*simulation theory*] que defende que «we are capable of mindreading precisely because we do have access to our own minds, and we can use our mental states to simulate those that belong to others» (p. 119). A estas duas abordagens opõem-se os fenomenólogos que argumentam que o *mindreading*, independentemente se está baseado em inferências pré-teóricas ou em simulações, é desnecessário na maioria das nossas interações diárias com os outros, visto que temos percepção direta às suas intenções e emoções. S. Gallagher salienta a importância da intersubjetividade numa explicação da consciência e defende uma abordagem narrativa da empatia consistente com a da fenomenologia que rejeita o *mindreading* proposto quer pela *teoria da teoria*, quer pela *teoria da simulação*, uma narrativa que permite a compreensão das outras mentes aludindo a ocorrências diárias informadas pelas dimensões histórica, pessoal, e cultural dos indivíduos.

Daniel O. Dahlstrom inaugura a terceira secção deste livro com o artigo intitulado *Interoception and Self-Awareness: An Exploration in Interoceptive Phe-*

nomenology onde é avançada e investigada a viabilidade de uma forma alternativa de *fenomenologia interoceptiva* [*interoceptive phenomenology*] que, nos seus termos, «at least in some cases, just is a form of self-awareness in a certain fundamental respect, namely, the respect in which I habitually identify or can be identified with experiences states of my body» (p. 141). Após descrever a sua proposta, D. Dahlstrom contrasta-a com algumas experiências reflexivas, revisa algumas das abordagens levadas a cabo por Husserl relativamente ao *fenómeno interoceptivo* [*interoceptive phenomena*], e identifica e responde a quatro potenciais objeções que lhe podem ser apontadas. O seu artigo termina com a inclusão do *auto-apercebimento interoceptivo* [*interoceptive self-awareness*] no contexto do debate contemporâneo em torno da caracterização da *auto-consciência* [*self-consciousness*].

No que concerne ao tema do auto-conhecimento, a tradição anglossaxónica tem dirigido praticamente todo o seu foco ao conhecimento das próprias crenças e intenções, negligenciando o conhecimento dos próprios desejos. Com o objetivo de colmatar esta falha, em *Knowing One's Own Desires* Jonathen Webber toma como referência a teoria do auto-conhecimento e autoridade de primeira pessoa de Richard Moran apresentada, essencialmente, na sua obra *Authority and Estrangement* e, inspirando-se na obra de Sartre, procura dar resposta a algumas debilidades que nela encontra. Uma dessas debilidades consiste no facto de embora a teoria de R. Moran, relativamente à autoridade *deliberativa* de primeira pessoa às próprias crenças, possa ser estendida aos desejos, essa teoria pressupõe que o sujeito possua, previamente à deliberação, um acesso epistémico aos mesmos. R. Moran encontra a solução para esta debilidade em Sartre. De acordo com este último, não temos experiência dos nossos desejos como meras formas internas da nossa mente; eles figuram na nossa própria experiência e afetam a forma como o mundo *nos aparece* [*appears to us*]. Isto significa que para um sujeito conhecer os seus desejos ele deve dirigir a sua atenção para o mundo e para as suas experiências, sendo a sua autoridade epistémica sobre eles uma parte essencial e integrante da ação racional.

No nono artigo deste volume – *Phenomenal Conservatism and the Principle of All Principles* – Walter Hoop contrasta o *Princípio do Conservadorismo Fenomenal* [*Principle of Phenomenal Conservatism*] de Huemer que «grounds all justified beliefs in experience of *fulfillment*, in which an object is given or intuited as it is meant» com o *Princípio de Todos os Princípios* [*Principle of All Principles*] de Husserl que «grounds all justified beliefs in *seemings*, which are distinguished by their forcefulness or assertiveness» (p. 6). Ele defende que apesar de estes dois princípios serem aparentemente similares, eles são, na verdade, bastante diferentes entre si no que concerne ao conhecimento e à justificação. Os seus

argumentos apoiam-se no exame de quatro casos de formação de crenças com base em *aparências* [*seemings*] que servem para mostrar que a teoria husserliana é a correta e, portanto, superior à teoria dos conservadores fenomenais contemporâneos. Daqui, W. Hoop conclui que podemos encontrar no *Princípio de Todos os Princípios* de Husserl um esclarecimento detalhado da composição e estrutura do conhecimento não-inferencial que jamais poderá ser dado de acordo com os princípios do conservadorismo fenomenal.

A quarta secção deste livro – *Perceptions and Dreams* – tem como objetivo trazer para discussão temas não poucas vezes negligenciados no debate contemporâneo acerca da consciência fenomenal. Os dois artigos que a compõem, da autoria de Dan Lloyd (*Hearing, Seeing, and Music in the Middle*) e de Nicolas de Warren (*Eyes Wide Shut: Sartre's Phenomenology of Dreaming*) incidem, respectivamente, no tema da percepção auditiva e nos sonhos. No primeiro, D. Lloyd relembra-nos da importância da audição enquanto forma de percepção. Ao perceber o mundo, alguns objetos são vistos, sentidos, e não ouvidos, ao passo que outros são potencialmente visíveis e audíveis. D. Lloyd explica de modo bastante claro em que medida o *mundo da visão* difere do *mundo da audição*, alegando que o primeiro se trata de um mundo de objetos e o segundo, por sua vez, de um mundo de eventos. Apesar de diferentes, estes mundos são articulados e relacionados através do que D. Lloyd chama *fenomenologia ecológica* [*ecological phenomenology*]: «[t]he ecological focus embeds perception in the world of the embodied perceiver» (p. 209). O seu artigo culmina com uma análise da natureza e do significado da música: «[m]usic thus enacts visual thinking. It creates stable sound objects, and in its repetitions and variations, mimics the patterns of exploration of a stable, illuminated visual world» (p. 219).

Se D. Lloyd acredita que a percepção auditiva tem ficado à margem da análise da fenomenologia da experiência, N. de Warren alega que o mesmo pode ser dito relativamente aos sonhos. Num artigo que marca positivamente a literatura acerca deste tópico, N. de Warren, tendo em mente a obra *The Imaginary* de Sartre, investiga os pontos divergentes e convergentes entre dois tipos de percepção: as percepções que temos quando estamos num estado de sonho e as percepções que temos num estado de vigília. É também levada a cabo neste artigo uma análise que visa responder a várias questões, entre elas (i) é o sonho uma experiência perceptiva ou uma experiência imaginada?, (ii) quem está num estado de sonho é a audiência desse sonho?, (iii) qual é o tipo de crença que caracteriza o sonho?, (iv) representa o sonho um desligamento radical temporário do mundo? N. de Warren está convicto que a abordagem de Sartre aos sonhos constitui um bom guia para a resposta a estas perguntas.

A par dos sonhos e da audição, a literatura sobre as *emoções* [*emotions*] e *estados de espírito* [*moods*] tem sido alvo de um crescente interesse na filosofia contemporânea. Este é o tópico central na quinta secção deste livro (*Affectivity*). Em *Defending a Heideggerian Account of Mood*, Lauren Freeman sustenta que a posição de Heidegger relativamente aos estados de espírito é capaz de lidar satisfatoriamente com problemas em aberto que dizem respeito tanto a explicações psicológicas, como a explicações empíricas acerca deste fenómeno e do seu papel na ação. Com o objetivo de defender uma abordagem heideggeriana ao tópico em causa, L. Freeman começa por descrever a teoria de Heidegger relativamente aos estados de espírito que tem por base a ideia que tanto estes como as emoções não só funcionam como lentes através das quais percecionamos o mundo, como são uma condição imprescindível para a existência de estados mentais. A proposta de L. Freeman consiste numa explicação inspirada em Heidegger da nossa vida emocional que está em sintonia com um número significativo de intuições acerca quer das nossas explicações psicológicas, quer às explicações das ciências empíricas relativamente a como nos encontramos no mundo. Ela acredita que estas intuições são irredutíveis e igualmente importantes, e que o trabalho empírico pode contribuir para um melhor entendimento da fenomenologia das emoções.

Ainda dentro do mesmo tópico, em *The Significance of Boredom: A Sartrean Reading*, Andreas Epidorou dirige as suas atenções para o *tédio* e argumenta contra as perspetivas que lhe atribuem uma conotação pejorativa. Tal como muitos dos autores deste livro, A. Elpidorou inspira-se em Sartre, nomeadamente na sua teoria fenomenal das emoções presente na sua obra de 1939 (*Sketch for a Theory of the Emotions*). A. Elpidorou sustenta que, apesar de o tédio se tratar de um estado de desprazer, ele não é necessariamente negativo: «Boredom matters, for not only does it inform us of the presence of an unsatisfactory situation, it also motivates us to escape that situation. Following a Sartrean account, the state of boredom is not a *problem* but rather a solution: it is part of a solution to the problem of an unsatisfactory worldly existence» (p. 278). Daqui, A. Elpidorou argumenta que o tédio desempenha uma função indispensável na agência na medida em que consiste naquilo que nos faz agir numa situação de desconforto.

A partir da revolução cognitiva dos anos cinquenta, a ideia de *naturalizar* a mente tornou-se omnipresente e tem vindo a influenciar desde então tanto as investigações filosóficas. A última secção deste livro (*Naturalism and Cognition*) tem como propósito lembrar esta temática. A sua primeira contribuição – *Prospects for a Naturalized Phenomenology* – deve-se a Jeffrey Yoshimi que respeita uma das regras de ouro deste livro e se esforça por manter um diálogo entre

filosofia e ciência, procurando realçar as conexões entre ambas. No que diz respeito ao estudo da mente, ele investiga várias formas de compatibilizar a fenomenologia com os métodos naturalistas das ciências empíricas. Começando por apresentar uma descrição breve e útil da atitude de Husserl perante a psicologia, J. Yoshimi conclui que a fenomenologia transcendental deste autor é incompatível com o projeto naturalista em filosofia da mente. A fenomenologia transcendental trata-se de um projeto essencialmente idealista que descreve o retrato metafísico no qual todas as categorias de ser estão, em última análise, fundadas em processos subjetivos conscientes. J. Yoshimi relembra que esta incompatibilidade não reflete uma postura anti-científica por parte de Husserl, mas a descrença de que os resultados das ciências empíricas possam ser a base ou a fundação das análises transcendentais do ser. J. Yoshimi conclui o seu artigo com a defesa de que vista como um movimento histórico, a fenomenologia não proporciona qualquer intuição metodológica original, embora esteja repleta de descrição detalhadas acerca da natureza das experiências que podem e devem servir de suplemento às importantes tentativas científicas de explicar e compreender a mente. A fenomenologia, entendida desta forma, pode ser usada no desenvolvimento de uma promissora forma de fenomenologia naturalizada.

O artigo que encerra este volume, da autoria de Mark Rowlands, tem como título *Bringing Philosophy Back: 4e Cognition and the Argument from Phenomenology*. Nele é proposta uma forma de externalismo de acordo com a qual «some – note some, *not* all – mental processes are partly – note partly, *never* exclusively – constituted by, or composed of, actions performed on the world» (p. 310). M. Rowlands avança um argumento baseado na explicação da intencionalidade dada por Frege e Husserl que se opõe a pelo menos algumas abordagens funcionalistas. O seu artigo demonstra de forma clara o peso e valor da intencionalidade no estudo da consciência, assim como as consequências da fenomenologia no estudo empírico da mente.

Pela descrição que tem vindo a ser feita até aqui, este livro dispensa qualquer solicitação de prova quanto à riqueza dos assuntos nele abordados. Na diversidade dos títulos e das secções, podemos encontrar nele tanto tópicos bem conhecidos e discutidos na filosofia da mente contemporânea – como é o caso da introspeção, intersubjetividade, auto-conhecimento, e naturalismo – como tópicos deixados mais à margem que abordam temas relacionados com sonhos, música, percepção auditiva, estados de espírito e emoções.

Com uma linguagem simples, clara, e agradável, alguns dos autores deste volume apresentam nos seus artigos esclarecimentos históricos e filosóficos imprescindíveis à boa interpretação das suas teses. Este é o caso, por exemplo,

do artigo de Dermot Moran que esclarece de uma forma ligeira e sem ofuscar o rigor a importância do trabalho de Husserl que se torna útil para a compreensão de outros artigos deste volume. De facto, a par de Merleau-Ponty, Levinas, Michel Foucault, e Sartre, Husserl é um dos grandes protagonistas da maior parte dos artigos aqui compilados. A título de exemplo têm-se os artigos de David W. Smith, Daniel O. Dahlstrom, Walter Hoop, Jeffrey Yoshimi, e Mark Rowlands, não esquecendo o facto de Dan Zahavi e Shaun Gallagher serem autores com um célebre trabalho de orientação fenomenológica e empírica que, vistos de uma perspetiva geral, refletem e enquadram-se em interpretações e inspirações husserlianas. Curiosamente, Heidegger parece ser um autor esquecido neste livro, sendo apenas Lauren Freeman a redigir o único artigo que lhe deve inspiração.

Sem retirar qualquer valor e importância ao estimulante livro que Daniel O. Dahlstrom, Andreas Elpidorou, e Walter Hoop nos apresentam, o foco excessivo na fenomenologia husserliana desvia este trabalho dos seus propósitos iniciais, o que acaba por se revelar um ponto negativo. Na introdução, os organizadores deixam claro que o termo *fenomenologia* não é tomado como o movimento histórico na filosofia iniciado por Husserl no início do século XX, e que não deve ser entendido nem como pretendendo somente captar o modo como o mundo *aparece* a um sujeito, nem *como* as experiências *são tidas* por um determinado *eu*. A promessa é que o termo *fenomenologia* será entendido num terceiro sentido que designa «the sort of examination of human existence that takes the first-personal character of experience to be fundamental to that examination» (pp. 1-2). No entanto, este terceiro sentido revela-se uma inspiração, defesa, interpretação, e/ou reinterpretação das teses de Husserl, Merleau-Ponty, e Sartre. A crença dos organizadores de que «the present collection may allow the mind to emerge [...] though constructive dialogue among different ways – phenomenological, analytical, and empirical – of understanding the mind» (pp. 2-3) não é, portanto, satisfeita, pois a voz dada a filosofia analítica é absolutamente inexistente, e as abordagens da neurociência, ciência cognitiva, e outros estudos empíricos levados a cabo sobre a mente surgem apenas de modo ocasional. Desta forma, se o grande objetivo aqui era manter um diálogo a três vozes, a conversa surge (e apenas pontualmente) a duas vozes, sendo que, visto globalmente, este livro adquire o carácter de um quase-monólogo de tom monocórdico cuja discussão gira em torno das teorias dos autores supracitados.

No seguimento desta análise, apesar de este ser um livro com contribuições atuais e de valor no estudo da filosofia da mente, ele fica aquém do expetável após a leitura da introdução. Contudo, não penso que este aspeto deva desencorajar

rajar a sua leitura que, desde já, vale a pena por muitas e variadas razões. Uma dessas razões reside na originalidade das teses e autores que contribuíram para a materialização deste livro. A segunda razão tem a ver com a forma como se faz filosofia. Ainda que este volume possa não satisfazer os desejos e as intuições de intérpretes e autores mais analíticos, as discussões que aqui encontramos não se restringem nem são exclusivas a uma ou outra forma de fazer filosofia. Independentemente da língua ou tradição, um dos objetivos da filosofia da mente é providenciar uma teoria capaz de explicar os mais variados fenómenos mentais. Numa era em que a crença de que a neurociência conseguirá fornecer este tipo de teoria através de um estudo detalhado da atividade cerebral está no seu auge, o problema da consciência *per se* adquire terreno na análise e discussão filosófica em geral. No fundo, a mensagem mais importante a ser extraída deste volume é clara e muito bem conseguida: a fenomenologia, entendida como um estudo das experiências de um sujeito capaz de invocar a gramática de primeira pessoa, deve ser integrada num estudo sério da filosofia da mente, bem como das ciências que lutam igualmente por uma melhor compreensão dos fenómenos mentais.

Diana Couto
(MLAG – Instituto de Filosofia,
Faculdade de Letras da Universidade do Porto)

SÁNCHEZ MADRID, Nuria, *A civilização como destino. Kant e as formas da reflexão*, Nefiponline, Florianópolis 2016; 288 pp.; ISBN 978-85-99608-16-6.

A civilização como destino. Kant e as formas da reflexão é um volume de uma intérprete de inegável relevância no contexto atual e internacional dedicado aos estudos Kantianos, Nuria Sánchez Madrid. Esta muito interessante e rigorosa obra da Professora da Universidade Complutense de Madrid (Espanha), e como pertinentemente nota Leonel Ribeiro dos Santos no prefácio, encontra-se inserida na recente viragem na hermenêutica kantiana, representando um novo movimento de “retorno a Kant” (p. 8). Esta, também para nós, muito pertinente viragem e de enorme fecundidade, reconhece, não só a importância das questões relativas ao conhecimento e à filosofia teórica e metafísica, mas também a extrema relevância do que poderemos denominar filosofia prática – entendida esta em sentido amplo, na qual se inserem, igualmente, a filosofia moral, a filosofia do direito e a filosofia política –, das questões relacionadas com a *Crítica do Juízo* – quer relativas à estética, quer à teleologia –, bem como das questões de carácter antropológico, ligadas ao processo de civilização e de moralização, tais como a relevância da educação do ser humano, a realização da “destinação da humanidade” como espécie humana ou o sentido da história universal num desígnio cosmopolita. Aliás, a própria introdução da obra, “Kant e a emoção transcendental”, na qual se realça a conexão entre o emocional e o transcendental, deixa antever, desde logo, o distanciamento das reflexões da autora em relação às mais habituais considerações sobre a obra kantiana.

O volume divide-se em três capítulos. O primeiro intitula-se “As formas da reflexão e a genealogia da ordem” – três ensaios, – o segundo “Paradoxos da cultura: educação, consciência e diferença sexual” – três ensaios – e, por fim, o último tem como título “Os alicerces da civilização: a sociabilidade como aprendizagem da coação” – três ensaios.

O primeiro ensaio, “A “Técnica da natureza”. A co-originariedade crítica de arte, natureza e razão”, procura essencialmente, como pertinentemente nota Márcio Suzuki no posfácio à obra, estabelecer um interessante paralelismo entre percepção musical e busca conceptual. Por outras palavras, “a meditação filosófica deixa de ser um tateio no escuro não quando se agarra precipitadamente aos primeiros conceitos que se lhe oferecem, mas quando se propõe investigar um conceito indeterminado possível, como espaço de exploração, do mesmo modo que a música sugere ao ouvinte uma ordem composicional rítmico-melódico-afetiva a partir de dada tonalidade ou tema” (pp. 265-266). Como Sánchez

Madrid realça, as funções mais íntimas do ânimo apenas se podem expressar através de uma linguagem, a saber, a linguagem musical. Desta forma, a autora partilha a proposta de F. Schlegel, nomeadamente a de recorrer à música para se poder orientar na própria elaboração do pensamento kantiano.

No segundo estudo da obra, claramente relacionado com o anterior, “Filosofia, tom e música em Kant: Vivificação sonora do ânimo e recepção do tom da razão”, a autora possui três finalidades essenciais. Num primeiro momento, Sánchez Madrid dedica-se ao estudo que a função do conceito de *tom* possui na ideia kantiana de razão. “A *Crítica* de Kant não é em absoluto indiferente ao *tom* usado no campo da filosofia, especialmente quando se tratar de discussões de natureza polémica relativas aos objetos principais da *traditio* metafísica” (p. 53). Ainda neste momento inicial, a autora estende este mesmo estudo à análise kantiana da música como arte dos sons [*Tonkunst*], tal como a *Crítica do Juízo* aponta. Uma das considerações para nós mais interessantes que Sánchez Madrid realça neste momento é a íntima relação que destaca entre a música e a própria vida. Ainda que a música não se ocupe com a figura das coisas, pois não oferece quaisquer objetos ou descrição dos mesmos, ela pode ser perspectivada como a descida mais profunda que uma arte pode almejar, “graças à sua capacidade para captar a proporção com a qual decorre a vida” (p. 64). Em segundo lugar, a autora investiga a incapacidade que a matemática possui quanto ao modo de expressão da razão e da arte dos sons, em virtude das especificidades do método filosófico e da recepção musical, respetivamente.

Um dos aspetos mais interessantes deste momento é a referência que Sánchez Madrid realiza à posição de P. Kerszberg, a qual surge para a autora como muito sugestiva. Refere-se, nomeadamente, que o matemático se encontra presente na música “só para desaparecer na metamorfose dela numa experiência anímico-corporal” (p. 70). Desta forma, ainda que a matemática possua, num determinado momento, uma proximidade intelectual com a música, na medida em que a técnica matemática visa a produção de um gozo agradável para o ouvinte, ela desaparece completamente quando o produto se encontra finalizado e se oferece à experiência sensível.

Por fim, a autora aponta para uma semelhança existente entre a música e a razão, muito embora o que as distancia, como duas maneiras contrárias de exercitação e fomento da vida e do sentimento dela. Como realça Suzuki no pós-fácio, a propósito da afinidade entre música e razão, “encontrar o *tom* correto é uma forma de *Aufklärung*, isto é, uma maneira de pensar a própria limitação e autonomia” (p. 266), recusando, assim, o tom desdenhoso de todos os que não aceitam submeter-se à crítica.

O terceiro ensaio do presente volume, “Maneira e método: Notas para uma genealogia da Crítica a partir da “Metodologia do gosto” da *Crítica do Juízo*”, procura investigar a relevância que a noção kantiana de uma doutrina do método confere às condições subjetivo-transcendentais do progresso do conhecimento, bem como à necessidade de que um conhecimento racional não o seja apenas a partir de um ponto de vista objetivo, mas, igualmente, de um ponto de vista subjetivo. A par desta questão essencial e em estreita relação com ela, Sánchez Madrid procura investigar se a arte da comunicação universal dos pensamentos, presente na “Metodologia do gosto” da terceira *Crítica*, apresenta materiais de inegável interesse para a investigação sistemática da razão. Neste terceiro ensaio, e tomando de empréstimo as palavras de Ribeiro dos Santos, encontramos face a um delineamento de um “maneirismo kantiano” que, de matriz claramente estética, surge “como um convite à livre criação no pensar, que não tem de recusar a disciplina de um método, mas, incorporando-a, está muito para além dela e que tem em conta não apenas as exigências da objetividade, mas também as que têm que ver com a condição e qualidade subjetiva do pensamento, que são mais da ordem do sentimento, e isso tanto no próprio pensador como naqueles a quem o seu pensamento é comunicado” (p. 10).

Um dos aspetos de maior interesse realçados pela autora é, por exemplo, a consideração do gosto como fenómeno social, evidenciando, desde logo, que as ações humanas respondem ao apelo de um contrato originário oriundo da própria humanidade. Desta forma, como refere Sánchez Madrid, este encontra-se relacionado com atividades que contribuem para a comunicação de sentimentos entre os indivíduos, fomentando assim a *sociabilidade* [*Geselligkeit*], como desenvolvimento de um primitivo *impulso à sociedade* [*Trieb zur Gesellschaft*]. A este respeito, a autora apresenta o exemplo de um homem abandonado numa ilha deserta, que nunca se iria adornar com flores, ou plantá-las para depois se enfeitar com elas, visto faltarem espectadores. Partindo deste exemplo, a autora apresenta uma consideração extremamente fecunda: a liberdade selvagem do homem vai-se habituando às restrições e regras características do convívio numa comunidade, distanciando-se, desta forma, das tendências de carácter egoísta e destrutivo. Tal consideração possui um alcance inegável, tal como Sánchez Madrid destaca com propriedade: “Uma sociedade que tenha sabido harmonizar as diferenças de classe através da instituição de uma cultura comum constitui, segundo Kant, o espaço mais apropriado para o surgimento de um modo de pensar metódico” (p. 106).

Uma outra consideração de inegável interesse, e para o qual, por fim, desagua o próprio ensaio, é o realce que a autora confere à íntima relação existente

entre a questão do método e o processo da educação comunitária, no que concerne aos costumes sociais, à cultura humana, assim como à harmonia político-jurídica.

O quarto estudo da obra, “Dos obstáculos da natureza aos obstáculos da razão: Uma leitura das “Preleções de pedagogia” de Kant em seis passos”, é para nós um dos mais interessantes. Segundo a autora, a *Über Pädagogik* revela “a importante função que a reflexão educativa kantiana desempenha no interior da Antropologia prática” (p. 113). Sánchez Madrid confere assim a justa relevância ao tema da educação, que partilhamos, assunto frequentemente e infelizmente considerado menor em Kant, como também Ribeiro dos Santos realça no prefácio à presente obra.

Neste ensaio, Sánchez Madrid destaca essencialmente a função da *disciplina* [*Disziplin/ Zucht*], como educação negativa, no interior do processo educativo proposto por Kant, realçando que, de um ponto de vista geral, a educação tem como finalidade “comunicar à criança a existência de regras, de modo que ela comece a agir tendo consciência da necessidade de submeter-se a uma coação que não aceita exceção nenhuma” (p. 116). Como a autora refere, a disciplina funciona em Kant como uma espécie de “dobradiça pedagógica” (p. 121), já que coloca a criança, pela primeira vez, em contacto com o *faktum* do *limite*. Tais limites são, num primeiro momento, as restrições ou limitações externas [*Schränken*] ainda incompreensíveis para o entendimento infantil, que apenas uma reflexão posterior poderá descortinar o seu alcance lógico. O objetivo principal é, deste modo, que num momento posterior o ser racional possa relevar a especificidade das normas, ao ponto de, efetivamente, *querer* obedecer-lhes, evitando assim a lógica das punições (*indoles servilis*) e recompensas (*indoles mercennaria*).

Uma das considerações mais interessantes destacadas por Sánchez Madrid é a relação que estabelece, bem na linha kantiana, entre o *cultivo* da liberdade e a função da disciplina. Esta relação surge como extraordinariamente fecunda, visto considerar o direito dos outros homens, enaltecendo, conseqüentemente, recomendações de carácter político-moral. Nomeadamente, e como a autora sugere, poder-se-á afirmar a existência de três passos essenciais. A criança deverá aprender, num primeiro momento, que pode fazer uso da sua própria liberdade sem restrição alguma, desde que esta não seja nociva quer para si própria, quer para os outros. Num segundo momento, a criança aperceber-se-á que apenas poderá cumprir os seus fins se permitir igualmente aos outros atingirem os seus. Por fim, a coação à qual se encontra submetida irá conduzi-la a um uso independente da liberdade, ou seja, a medir as suas próprias forças e a restringi-las

tendo em consideração o direito dos outros homens, o que permite antever, segundo a autora, “uma espécie de infra-estrutura da *sociedade civil*” (p. 124).

Uma outra consideração extraordinariamente relevante, por exemplo, e com a qual, aliás, Sánchez Madrid termina este seu quarto estudo, é a sugestão de uma relação entre a coação característica da disciplina e um sentimento muito caro a Kant, o sentimento de respeito. Somente com o decorrer do tempo, realça a autora, a coação, própria da disciplina, se transformará em coação lógica e moral. “E convém não esquecer que a experiência anímica do sentimento de *respeito* pertence ao tipo de coação mencionado em último lugar” (p. 138).

O quinto estudo do volume, “Razão, consciência e ficção: J.-J. Rousseau nas *Vorlesungen über Anthropologie* de I. Kant” visa essencialmente, como o título sugere, estabelecer um paralelismo entre Rousseau e Kant, procurando determinar, nomeadamente, se a poética existencial dos escritos de Rousseau encontra alguma correspondência na presença reguladora da razão, evidente na obra antropológica kantiana (especialmente nas *Lições de Antropologia*) e nos escritos jurídico-políticos do filósofo de Königsberg. O ensaio possui três finalidades fundamentais. Num primeiro momento, Sánchez Madrid detém a sua atenção na génese da questão do “carácter do homem”, na antropologia kantiana, interpretando-a à luz da descoberta de um carácter paradoxal da natureza humana, relacionado com as suas disposições física, cultural e moral, que a obra de Rousseau evidencia. No momento seguinte, Sánchez Madrid investiga a função que a ficção desempenha como origem da sociedade civil em ambos os pensadores, assim como para o facto do “estado de natureza” surgir como critério do progresso histórico-político da espécie humana. Por fim, a autora realça em Rousseau e em Kant a presença de estratégias de resistência da razão em relação aos desajustes e comoções políticas, aos quais o desenvolvimento autónomo da vida social se pode encontrar conectado. Como a Professora da Universidade Complutense de Madrid refere, “Kant e Rousseau concordam sem reservas (...) no que diz respeito ao que poderíamos obter licença para chamar de “imperativo de sociabilidade submetida ao direito”, pois o regime de igualdade jurídica de todos os homens perante a lei seria a única maneira segundo ambos de evitar que a violência e o abuso que uns homens exerceriam com respeito a outros consiga uma legitimação institucional” (p. 155). Nesta linha, o presente ensaio termina apontando para a necessidade que a razão e a noção de justiça distributiva possuem no que concerne à posse de uma direção e controlo constantes da vida social, não beliscando, porém, a interação humana, na qual os homens se reconhecem reciprocamente.

No sexto estudo da obra, “Corpo, desejo e razão: A sedução como arte de dominação na Antropologia de Kant”, cujo tema tem tanto de inesperado, como, por vezes, de incómodo ao intérprete, a autora investiga, como o próprio título sugere, questões relacionadas com o corpo, com a diferença de género, com a mulher, com o feminino, questões que, tal como Ribeiro dos Santos menciona no prefácio, vêm assumindo recentemente importância em alguma exegese kantiana, nomeadamente em virtude do relevo que já possuem na filosofia. Ao invés de enveredar pela realização de uma abordagem descontextualizada, visando a condenação de preconceitos ou incoerências entre os princípios e a sua aplicação, Sánchez Madrid, como bem realça, ainda, Ribeiro dos Santos, “aborda esses temas tendo em conta por certo o debate atual entre kantianos e kantianas, mas sobretudo procedendo a uma diligente e subtil exegese dos próprios textos relevantes do filósofo (...), mostrando a densidade que está por detrás das formulações kantianas, cujo sentido e pertinência se perdem quando essas formulações são tiradas de contexto” (p. 16).

Um dos aspetos para nós mais interessantes realçados pela autora neste seu estudo é a consideração kantiana da relação entre uma mulher e o seu marido, assumindo-se esta como semelhante àquela que um monarca algo caprichoso mantém com o seu ministro, sempre preocupado em concretizar os desejos do seu chefe, ainda que, igualmente, procurando dissuadi-lo da realização de desejos impossíveis, evidenciando, desta forma, a importância que a mediação assume entre os sexos.

O sétimo ensaio do presente volume intitula-se “A normatividade pragmática na Antropologia de Kant”. Este estudo que, para nós, surge, sem dúvida, como um dos mais interessantes e fecundos, ressalta sobretudo a relevância das lições de antropologia que Kant lecionou por mais de duas décadas, ainda que com a advertência da necessidade de uma avaliação cuidadosa de tais materiais. Seguindo outras vozes autorizadas, também para Sánchez Madrid é necessário considerar estes materiais sempre subordinados às teses essenciais das obras efetivamente publicadas. Feita esta importante advertência inicial, Sánchez Madrid procura esclarecer no presente ensaio três tópicos essenciais das referidas lições. O primeiro concerne à relação entre o conhecimento antropológico e a doutrina moral kantiana. Num segundo momento, a autora procura reconstruir a unidade dos materiais dispersos referentes à prudência mundana, que, muito embora não satisfaçam as exigências gerais de uma ciência, revelam-se suficientes, contudo, para guiar as ações de um homem no mundo. Por fim, Sánchez Madrid explora os traços empíricos do conhecimento do ser humano, nomeadamente, a forma como contribuem para uma investigação relativa ao

carácter da própria espécie humana. Uma das considerações mais interessantes da autora é a sua chamada de atenção para a relevância da antropologia, e também, conseqüentemente, a sugestão de distanciamento de uma compreensão estreita de escritos práticos menores de Kant. Afastando-se de intérpretes como Paton e Gregor, Sánchez Madrid revê-se em autores como Louden – para quem o ser humano, sem a antropologia moral, seria um viajante sem um mapa, desconhecendo qual a sua própria destinação, bem como os meios para a atingir –, W. Stark – que considera a antropologia como parte integrante da filosofia kantiana, não devendo ser considerada um mero apêndice do sistema –, ou Alix A. Cohen – para quem a antropologia seria como um aparelho GPS dos nossos dias, capaz de indicar ao sujeito o caminho que conduz ao seu destino, à sua destinação moral. Também para Sánchez Madrid a antropologia assume capital relevância, possuindo uma utilidade indubitável, nomeadamente quanto à aplicação da filosofia prática, podendo a antropologia ser considerada, pelo menos, uma parte importante da denominada *philosophia moralis applicata*. Mais à frente, a autora avança com uma outra consideração extremamente interessante, que é a de que, se tivermos conhecimento da forma como o mundo funciona, evitamos cair numa excessiva abstração no reino moral, facilitando a aplicação da lei moral num espaço constituído por crenças e expectativas humanas. Refira-se, como a autora o faz, que a antropologia não deve ser entendida como local, mas geral, ligada ao conhecimento do ser humano como cidadão do mundo, possuindo, desta forma, um propósito cosmopolita.

Outras considerações extraordinariamente interessantes são apresentadas por Sánchez Madrid no decorrer do presente ensaio. Uma delas refere-se ao destaque conferido às observações antropológicas kantianas no que concerne ao trânsito do processo de civilização ao de moralização. A autora realça que “as lições de antropologia oferecem um suplemento essencial para o desenvolvimento da teoria kantiana sobre a dimensão antropológica da moral” (p. 212). Neste contexto, a autora realça a capacidade humana para dissimular as suas próprias intenções e desejos, possuindo esta capacidade, quase inesperadamente, um carácter positivo extremamente importante, que Sánchez Madrid ressalta com mestria: “Kant declara que em certa medida a adoção exterior das características de um carácter moral com o intuito de atingir uma maior apreciação social contribui para preencher as falhas da natureza humana e, assim, facilita a assunção de um verdadeiro carácter moral” (p. 212). Esta ocultação dos nossos pensamentos íntimos, recorrendo a uma “aparência exterior” dos mais prezados valores sociais, abre, porém, “um caminho de esperança para um cumprimento oblíquo dos fins da destinação humana” (p. 211). É por esta mesma

razão, como Ribeiro dos Santos refere no prefácio ao presente volume, que se poderá afirmar que a dissimulação representa, apesar de tudo, uma verdadeira homenagem à moral: “a dissimulação e máscara social que usamos nas nossas relações, o jogo das aparências ou a simulação de bons sentimentos, que, todavia, não possuímos realmente, representam uma efetiva homenagem à moral, revelando-se (...) o sábio aproveitamento que o filósofo [Kant] sabe extrair, daquilo que parece ser apenas negativo, para a realização dos superiores fins da razão” (pp. 16-17).

O oitavo ensaio do presente volume surge como uma continuação do anterior e é para nós, quiçá, o mais interessante da obra. Este capítulo, “*Decorum* e sociedade civil: Kant em diálogo com B. Gracián e Chr. Thomasius”, explora, também ele, e de forma extremamente rica e interessante, a questão das boas maneiras, da polidez ou urbanidade no mapa do pensamento prático kantiano. Sánchez Madrid concentra a sua atenção no processo de apropriação indireta de uma fonte barroca por parte da normatividade prática kantiana. Segundo a autora, o recurso às aparências une as posições de Thomasius e Kant com a de Gracián, ainda que o uso que os primeiros conferem às boas maneiras resulte em conclusões diversas das do último.

A autora tem como ponto de partida a função benéfica que a ocultação dos próprios sentimentos face aos outros homens possui em Kant, tal como é notória já na sua primeira *Crítica*, nomeadamente numa interessantíssima passagem da “Metodologia da razão pura”, que, por essa mesma razão, merece aqui a sua transcrição, tal como a mereceu no próprio volume de Sánchez Madrid (p. 219): “Há na natureza humana uma certa insinceridade que, no fim de contas, como tudo o que vem da natureza, deve conter uma disposição para bons fins. Quero referir-me à inclinação que temos para esconder os verdadeiros sentimentos e manifestar certos outros, considerados bons e honrosos. É muito certo que os homens, por esta inclinação tanto para ocultar os sentimentos como para tomar uma aparência que lhes seja vantajosa, não só se *civilizam*, como pouco a pouco, em certa medida, se *moralizam*, pois não podendo ninguém penetrar através do disfarce da decência, da honorabilidade e da moralidade, encontra cada qual nos pretensos bons exemplos, que vê à sua volta, uma escola de aperfeiçoamento para si próprio. Simplesmente, essa disposição para se fazer passar por melhor do que se é, e a exteriorizar sentimentos que não se possuem, serve apenas *provisoriamente* para despojar os homens da sua rudeza e fazer-lhes tomar, pelo menos ao princípio, as *maneiras* do bem que conhece” (KrV, A 748/B 776).

Ainda que, num primeiro momento, e como Sánchez Madrid realça, o ser humano adote nada mais do que uma bela aparência semelhante à virtude, e

aqui encontramos-nos face a algo de carácter meramente estético, num segundo momento é visada, por fim, a verdadeira realização da moral. Desta forma, a afa- bilidade [*Gesprächigkeit*], a urbanidade [*Höflichkeit*], a delicadeza [*Gelindigkeit*] ou a hospitalidade [*Gastfreiheit*], muito embora representem apenas uma “bela aparência estético-moral” (p. 222), fazem parte, porém, de uma espécie de “retórica social” (p. 221), pois proporcionam uma útil aparência de retribuição entre os membros que constituem uma comunidade civil. Com esta “máscara social”, tão repudiada por Rousseau, os indivíduos encontram-se apetrechados por uma espécie de “segunda natureza”, que, muito embora maioritariamente constituída por bens que poderemos considerar indiferentes de um ponto de vista moral, na linha de Thomasius, e como Sánchez Madrid destaca, servem de transição para o horizonte de uma moralização completa e satisfatória da humanidade. “Não teria sentido nenhum, portanto, condenar sem restrições o jogo pragmático que ensina os homens a mostrar um respeito recíproco, ainda que eles não tenham adotado ainda [palavra-chave, na nossa perspetiva] as máximas correspondentes ao fomento da dignidade que todos sem exceção merecem como seres racionais” (p. 223). Um outro aspeto extraordinariamente fecundo evidenciado por Sánchez Madrid neste contexto, por exemplo, é a referência de que quem possui a intenção de obter um reconhecimento por parte dos outros, conseguiu desenvolver uma importante capacidade, detentora, segundo pensamos, de um enorme potencial moral, que é a de se colocar no lugar do outro (lembremo-nos, por exemplo, do conceito kantiano de consciência moral).

Uma outra consideração extremamente rica que a autora apresenta neste ensaio é a relação que estabelece entre o gosto e o *decorum*, apontando para a sua forte conexão com a moralidade, especialmente no que à tendência humana à sociabilidade concerne, bem como, conseqüentemente, à própria determinação final da razão prática: “as regras do gosto social ligadas ao *decorum* forneceriam uma transição até um modo de relação baseado na moral, de maneira que o disfarce fomentado pela normatividade pragmática estaria submetido em todo o momento à determinação final da razão prática” (p. 236).

Por último, Sánchez Madrid destaca igualmente a relação existente entre a teoria do *decorum* e a prudência. A prudência surge como uma arte complementar à sabedoria, pois, enquanto a primeira reconhece os obstáculos que o estabelecimento do bem encontra no nosso mundo, a última apenas se centra na própria natureza do bem. Por esse motivo – aspeto extraordinariamente interessante registado pela autora – o *decorum* diz respeito a “uma doutrina do bem não abstrato, mas do bem realizável no mundo, tendo em conta os obstáculos que a natureza humana pode opor ao progresso dessa obra. Apesar de a

prudência disponibilizar os meios mais adequados para atingir os seus propósitos, a sabedoria, como conhecimento dos fins adequados, precede na ordem dos princípios à doutrina da prudência” (p. 235). Em conclusão ao presente estudo, a autora refere que, confrontando a função e o destino do *decorum* em Kant e em Thomasius, poder-se-á encontrar uma recuperação da arte da prudência de Gracián, muito embora se registre uma superação da determinação dessa arte, visto a prudência representar para o último a única destinação que o homem poderá atingir. Desta forma, conclui pertinentemente a autora: “a leitura que a *Aufklärung* alemã fez da obra de B. Gracián coloca a prudência como um saber intermédio entre uma rudeza que é saudável abandonar e uma sabedoria moral que deve ser alcançada de maneira incondicional” (p. 236).

O nono ensaio do presente volume, “Kant e Freud sobre os fundamentos da obediência”, procura, de forma simultaneamente interessante e inesperada, relacionar estes dois autores, colocando em evidência, como bem nota Ribeiro dos Santos no prefácio da obra, as “afinidades estruturais” entre eles, por muito distantes que estes possam parecer. Segundo Sánchez Madrid, como realça logo no começo do presente trabalho, poder-se-á afirmar que o processo de formação do *superego* freudiano, na medida em que “exerce autoridade sobre as ações do sujeito, apresenta algumas semelhanças estruturais com dois contextos da obra de Kant” (p. 237). Como a autora refere, parece legítimo relacionar a discussão kantiana da lei moral com a génese freudiana do *sentimento de culpa*. Tal relação poder-se-á realizar, como sugerido, em estreita ligação com duas considerações kantianas essenciais. Em primeiro lugar, com a metáfora linguística (tomando de empréstimo o sentido deste termo tal como ele é usado na “economia poética” da obra kantiana, como foi proposta, em 1994, por Ribeiro dos Santos) da *voz interior* ao homem, e, em segundo lugar, com a *humilhação da sensibilidade* humana em favor de uma fonte de carácter racional de motivação prática. Uma das considerações mais interessantes no presente ensaio é para nós, neste contexto, a comparação que a autora estabelece entre a investigação kantiana do sentimento de respeito, tendo como base o capítulo “Dos móveis da razão pura prática”, da *Crítica da razão prática*, e o *superego* freudiano. “Que o primeiro efeito do encontro entre o ânimo e a lei moral seja uma humilhação mantém certa proximidade com a descrição freudiana da função desempenhada pelo *superego*” (p. 255). O que surge como transversal a todo este fecundo ensaio é a chamada de atenção de Sánchez Madrid para o facto de que para ambos os autores, e tomando de empréstimo as palavras esclarecedoras de Ribeiro dos Santos no prefácio da obra, o processo de civilização e de moralização humana é, de facto, “um processo de coerções progressivamente interio-

rizadas, e o homem é efetivamente, como o descreveu Kant, “um animal que precisa de um senhor”, quer este esteja fora dele ou venha por fim a ser assumido dentro dele pela sua consciência moral, como instância que o impeça de manifestar os seus impulsos destrutivos seja sobre os outros, seja também sobre ele próprio, impedindo-o de realizar a sua humanidade” (p. 17).

Em resumo, o leitor de *A civilização como destino. Kant e as formas da reflexão*, de Nuria Sánchez Madrid, encontra nestas páginas uma muito fecunda e rigorosa investigação sobre a obra do filósofo de Königsberg, à luz da recente e extraordinariamente pertinente viragem na hermenêutica kantiana.

Uma das características mais interessantes do presente volume, que se constitui claramente como uma das suas mais evidentes qualidades, como também realça Ribeiro dos Santos no prefácio, é a consideração, extremamente rigorosa, de todo o *corpus* kantiano disponível, quer nos estejamos a referir às obras publicadas em vida do filósofo, quer ao seu espólio constituído por várias reflexões, ou até mesmo aos cursos universitários lecionados por Kant e chegados até nós por alguns dos seus alunos. Um outro aspeto particularmente digno de interesse é o facto dos vários ensaios que constituem a obra, e como a própria autora aponta na introdução, não pertencerem exclusivamente ao campo da filosofia prática, encontrando-se, em contrapartida, “no quadrívio em que se cruzam os caminhos da antropologia, da filosofia moral, da filosofia da história e da estética” (pp. 21-22), representando esse conjunto, no entender da autora como também do nosso, a única imagem do ser humano que Kant, quiçá, aceitaria.

Por fim, e a par do extremo rigor científico que caracteriza toda a obra, o leitor do presente volume depara-se, como também nota Ribeiro dos Santos, não tanto com a consideração da filosofia como mera habilidade de análise de conceitos, como tantas vezes é apresentada, mas como algo bem mais elevado, diríamos, e com o qual nos identificamos. Aqui encontramos-nos face à filosofia perspectivada como “sabedoria mundana” [*Weltweisheit*], relacionada intimamente com o nosso próprio destino.

Cláudia Fidalgo da Silva
(Investigadora do Instituto de Filosofia da Faculdade de Letras
da Universidade do Porto;
Via Panorâmica s/n, 4150-564 Porto)

ÍNDICE ONOMÁSTICO*

- Adorno, Th., 48, 49, 51
Adrian, J., 142, 144, 158
Agamben, G., 261, 262, 264, 268, 270, 271
Alanus Linnensis, 282
Alquié, F., 25, 37
Althusius, J., 208, 209
Andrade, E., 321
Angioni, L., 321
Anscombe, E., 322, 335
Apel, K.-O., 232
Aranovich, P. F., 210
Arendt, H., 273, 274, 275, 283
Aristoteles, 23, 71, 131, 133, 137, 150, 156, 158, 159, 248, 256, 257, 263, 266, 339, 342, 348
Armitage, D., 254, 259
Arnaud, A., 23, 24, 25
Arnold, M., 132, 137
Arrien, S.-J., 132, 137
Aubenque, P., 69, 81
Aubry, G., 133, 137
Augustinus Hipponensis, 121-136
Ambrosius (Aurelius), 273, 274, 279, 280, 281, 282
Azevedo, M. A., 321
Bach, J. S., 44, 52, 354
Bacin, S., 237, 246
Bain, A., 22
Barboza Martínez, D. A., 53
Baron, R., 67
Barret, L., 336
Barros, A. R. G. de, 252, 259
Batalla, J., 350, 351
Beato, J. M., 65
Beauchamp, T., 334, 335
Beaufays, J., 207, 209
Beck, L. W., 181
Beebe, H., 318
Belarmino, R., 248
Belissa, M., 193, 209
Benmakhlouf, A., 36, 39
Bergson, H., 17, 19, 67, 69, 70, 72, 73, 75, 81
Berkeley, G., 21, 24, 145, 341
Berlowitz, B., 70, 81
Bernardus de Lavinheta, 352
Berti, E., 90, 97
Bertrand, J., 15
Black, J., 279, 283
Blum, L., 330, 335
Blumenberg, H., 45, 49, 51
Bodin, J., 278
Böhme, J., 76
Boirac, E., 23, 37
Bolz, N., 43, 51
Bonella, A., 321
Boole, G., 21
Bordoy, A., 348, 349
Borges, M. L., 330, 335
Borges, M. L. X. de A., 196, 209
Bosc, J., 132, 137
Bosco, D., 84, 97
Boucheron, P., 281, 282, 283, 284
Bourdeau, V., 207, 209
Bourdieu, P., 48, 51
Boussinesq, J., 15, 37
Boutot, A., 123, 125, 137
Boutroux, E., 17
Bouveresse, J., 30, 31, 37, 38, 39, 51
Bradley, F. H., 72, 81
Brandt, R., 289, 302

* Por João Martins Rebalde.

- Bredsdorff, Th., 18, 37
 Breton, St., 69
 Britto, A., 321
 Brochard, V., 34, 37
 Broncano-Berrocal, F., 112, 120
 Bruchard, D. de, 223, 224
 Brun, G., 335, 336
 Bruno, G., 352
 Buat, L. du, 15
 Buchanan, G., 248, 252
 Buganza, J., 83, 88, 96, 97
 Bultmann, R., 122, 131
 Burks, A., 16, 38
 Butler, J., 64
 Büttgen, Ph., 133, 136, 137
 Callender, C., 319
 Calvino, J., 248
 Calvo, T., 150, 158
 Camilleri, S., 132, 137
 Campbell, J. K., 318
 Cantillo, G., 84, 97
 Cappelletti, M., 193, 209
 Caputo, J., 142, 158
 Carey, G. W., 194, 198, 200, 201, 204,
 208, 209, 210
 Carneiro, D., 99
 Carruthers, M., 282, 283
 Carvalho, E., 321
 Cauchy, A.-L., 15
 Cavell, St., 35
 Cengarle, F., 279, 283
 Chandler, H., 164, 177
 Chao, M., 354
 Chastang, P., 281, 283
 Chevalier, J.-M., 16, 23, 37
 Childress, J., 334
 Chimirri, G., 84, 97
 Chisholm, R., 162, 164, 167, 177, 305,
 306, 315, 341
 Ciafardone, R., 291
 Cicero, Marcus Tullius, 276
 Clemente, A. I., 275, 283
 COBBAN, A., 222, 223
 Cohen, A. A., 371
 Cohen, G. A., 102, 108
 Cohen, Sh. M., 340
 Cohen-Halimi, M., 246
 Cohn, S. K., 277, 280, 283, 284
 Coke, E., 248
 Cola di Rienzo, 278, 284
 Conee, E., 319
 Corazón, R., 96, 97
 Correia, M., 354
 Cotta, S., 147, 159, 222, 223
 Courtine, J.-F., 137
 Couto, D., 364
 Crane, T., 319
 Crisp, R., 335
 Crowell, S., 144, 158
 Cúnsulo, R., 96, 97
 Cuttica, C., 250, 251, 254, 259
 Dahlstrom, D., 354, 355, 358, 359, 363
 De Sousa, R., 335
 Denker, A., 144, 159
 DePaul, M., 112, 120
 Derathé, R., 217, 224
 Derrida, J., 69
 Descartes, R., 21, 23, 24, 25, 28, 29, 37,
 124, 125, 127, 339, 341, 343, 352,
 353
 Dewey, J., 16, 17, 23
 Dias, M., 226, 245
 Díaz Marcilla, F. J., 351
 Diderot, D., 291
 Dilthey, W., 126, 127
 Dionysius pseudo Areopagita, 76
 Doguoglu, U., 335, 336
 Domingo, R., 151, 275, 283
 Domínguez Reboiras, F., 346
 Dorel, G., 205, 209
 Dreitzel, H., 296, 297, 302
 Duns Scotus. *Ver* Iohannes Duns Scotus

- Dzelzainis, M., 253, 260
 Elgin, C., 335
 Elpidorou, A., 354, 355, 361, 363
 Elster, J., 29
 Engel, P., 30, 37
 Esnault, R.-H., 132, 137
 Etcheverry, K. M., 109
 Eychenié, M., 121
 Fagniez, G., 124, 137
 Fantl, J., 110, 120
 Fara, M., 306, 316, 317, 319
 Faria, D., 305
 Farkas, K., 319
 Feher, I., 144, 158
 Fermat, P. de, 353
 Ferrarin, A., 237, 246
 Figueira, R., 277, 284
 Filmer, R., 247-260
 Finch, A., 319
 Fischborn, M., 321
 Fisher, M., 193, 209
 Flanagan, O., 333, 336
 Fleischmann, M., 291, 302
 Flint, Th., 305, 306, 312, 313, 314
 Flores d'Arcais, P., 351, 352
 Fochrlé, R., 132, 137
 Føllesdal, A., 207, 209
 Forbes, G., 164, 175, 177
 Forment, E., 92, 97
 Formosa, P., 241, 242, 245
 Fortes, L. R. S., 216, 221, 224
 Foucault, M., 49, 363
 Fouillée, A., 13, 14, 15, 16, 17, 23, 37
 Freeman, L., 361, 363
 Frege, G., 21, 362
 Freud, S., 374
 Furedi, F., 274, 284
 Furtado, F., 161
 Galileu, G., 353
 Galinsky, K., 275, 284
 Gallagher, Sh., 356, 358, 363
 Gamberini, A., 279, 284
 Gancho, C., 88, 97
 García de Haro, R., 93, 94, 95, 97
 Garrido Periñán, J. J., 139, 140, 158
 Geary, P. J., 282, 284
 Gedike, F., 291
 Gelasius I, papa, 277
 Gettier, E., 110, 112, 115, 118, 119, 120
 Gibson, J., 343
 Gierke, O., 192, 209
 Gilson, E., 69
 Giménez, J., 84, 97
 Ginet, C., 319
 Gioanni, S., 281, 282, 283, 284
 Glockner, H., 133, 136
 Goldie, P., 324, 328, 329, 335, 336
 Goldman, A., 114, 120
 Gracia, D., 188
 Gracián, B., 372, 374
 Graham, P. A., 319
 Gravier, M., 132, 137
 Greco, J., 109, 110, 112, 113, 114, 117,
 118, 120
 Gregor, M. J., 371
 Gregorius Nyssenus, 76
 Greiner, A., 132, 137
 Greisch, J., 69, 124, 137
 Grillo, P., 280, 282, 284
 Grosos, Ph., 67, 81
 Grotius, H., 248, 249, 293, 296
 Grunert, F., 290, 291, 293, 295, 300,
 302
 Gueutal, F., 132, 137
 Guicharrouse, H., 132, 137
 Guillelmus de Ockham, 21, 277
 Gurevich, A., 277, 278, 284
 Guyau, J.-M., 16
 Habermas, J., 29, 69, 185, 186, 232
 Hamilton, A., 196, 197, 198, 199, 200,
 201, 204, 208, 209, 210
 Hart, H. L. A., 101, 108

- Hartshorne, C., 16, 38
 Haviland-Jones, J., 336
 Heath, P., 226, 245
 Hegel, G. W. F., 19, 24, 49, 51, 53, 54, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 133, 136
 Heidegger, M., 69, 70, 121-137, 139-160, 361, 363
 Heimsoeth, H., 70, 81
 Henricus Cornelius Agrippa ab Nettesheim, 352
 Henry, P., 202, 203, 208, 209
 Hentz, G., 132, 137
 Herrero Olivera, L., 179
 Hickel, P., 132, 137
 Higuera Rubio, J., 346
 Hildebrand, D. von, 95
 Hilton, R., 277, 284
 Himy, A., 254, 259
 Hinske, N., 290, 291, 302
 Hirschman, A., 43
 Hobbes, Th., 196, 248, 249, 261-271, 296, 303
 Hofer, C., 319
 Hoffman, M., 336
 Hofstadter, D. R., 44, 52
 Honneth, A., 46, 50, 52, 58, 64
 Hoop, W., 354, 355, 359, 360, 363
 Huemer, M., 359
 Hume, D., 21, 24, 35, 37, 308, 341
 Hunton, Ph., 248
 Husserl, E., 125, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 149, 153, 154, 156, 159, 160, 357, 359, 360, 362, 363
 Ildefonse, F., 133, 137
 Imdahl, G., 144, 159
 Innerarity, D., 12, 41, 46, 52
 Iohannes Chrysostomus, 76
 Iohannes de Segobia, 277
 Iohannes Duns Scotus, 21, 139, 140, 141, 142, 143, 147, 148
 Iohannes Sarisberiensis, 277
 Isidorus Hispalensis, 277
 Jacobs, B., 230, 246
 James, W., 16, 17, 18, 19, 22, 23, 32, 33, 34, 38, 256
 Jankélévitch, V., 65-81
 Jaspers, K., 147
 Jaulent, E., 351, 352
 Jaurès, J., 16
 Jay, J., 196, 201, 209, 210
 Joan, M., 273
 Johnson, D., 319
 Jundt, P., 132, 137
 Kain, P., 230, 246
 Kalfon, P., 205, 209
 Kane, R., 319
 Kant, I., 24, 30, 38, 88, 144, 159, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 225-246, 287, 288, 289, 290, 292, 301, 302, 303, 365-375
 Kantorowicz, E., 267, 271
 Kelly, E., 103, 108
 Kelp, Ch., 112, 120
 Kemp, S., 342
 Kenny, A., 341, 342, 343, 344, 345
 Kerr, F., 344
 Kersting, W., 288, 302
 Kerszberg, P., 366
 Ketcham, R., 196, 198, 200, 202, 204, 209
 Kim, J., 110, 120
 Kisiel, Th., 144, 159
 Klaudat, A., 321
 Knox, J., 252
 Kohlberg, L., 241, 242
 Kramnick, I., 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 209
 Kriegel, U., 356
 Kripke, S., 164, 166, 175, 177
 Kuehn, M., 227, 243, 245
 Kuenzle, D., 335, 336
 L'Abbé Petetin, M., 134, 137

- La Rocca, C., 237, 246
 Lackey, J., 112, 114, 115, 120
 Lagarrigue, G., 132, 137
 Laharpe, N. de, 132, 137
 Lask, E., 144, 145, 147, 158, 159
 Laslett, P., 259
 Laugier, S., 35
 Laurens, H., 31, 38
 Laurent, J., 72, 73, 81
 Le Goff, J., 282, 284
 Lee, R. H., 202
 Legrand, D., 356, 357
 Lehrer, K., 299, 300, 315, 319
 Leibniz, G. W., 72, 290, 291, 343
 Leroy, A., 35, 37
 Leslie, S., 162, 164, 168, 169, 177
 Levinas, E., 68, 69, 81, 357, 363
 Lewis, J. D., 175, 192, 209, 319, 336
 Lichtenberg, G. Ch., 44, 52
 Lienhard, A., 132, 137
 Lienhard, M., 132, 135, 137
 Lincoln, B., 274, 284
 Lisska, A. J., 339-345
 Lloyd, D., 360
 Locke, J., 21, 24, 259, 341, 343
 López Alcalde, C., 347, 348
 Louden, R., 226, 227, 230, 231, 244,
 245, 371
 Lovejoy, A., 13, 14, 15, 17, 18, 19, 20,
 22, 26, 27, 37, 38
 Luhmann, N., 43, 45, 51, 52
 Luther, M., 121, 122, 131, 132, 133,
 134, 135, 136, 137
 Macann, C., 144, 158
 Mackay, C. S., 276, 284
 Madison, J., 197, 198, 200, 201, 204,
 205, 206, 209, 210
 Magdelain, A., 275, 284
 Malebranche, N., 24, 25
 Maquiavel, N., 210
 Mardomingo, J., 180, 189
 Maria de Liguori, A., 92, 97
 Mariño, P., 208, 209
 Marion, J.-L., 69
 Marques, A., 226, 237, 245, 246
 Marques, J. O. de A., 263, 271
 Marsilius de Padua, 277
 Martineau, E., 123, 137
 Martinich, A. P. A., 263, 271
 Marx, K., 24, 49
 Matagne, G., 207, 209
 Mathiot, J., 266, 271
 Maus, I., 217, 220, 288, 302
 Mayer, A. C., 350
 McBride, E., 273
 McClellan, J., 194, 198, 200, 201, 204,
 208, 209, 210
 McCullough, D., 195, 210
 McGrath, M., 110, 120
 Mcgrath, S. J., 142, 159
 McKay, Th., 319
 Medeiros, E. V. de, 321
 Meirinhos, J., 12
 Mendel, G., 274, 284
 Mendonça, W., 321
 Merleau-Ponty, M., 51, 52, 357, 358, 363
 Merluzzi, P., 319
 Merrill, R., 207, 209
 Mill, S., 341
 Miller, L., 253, 260
 Milton, J., 247-260, 291
 Mintz, S., 266, 271
 Mirete, J. L., 92, 93, 97
 Moatti, C., 275, 284
 Mollat, M., 277, 284
 Mommsen, T., 276, 284
 Montesquieu, 199, 208, 210
 Moran, D., 356, 357, 363
 Moran, R., 359
 Morão, A., 226, 245
 Morin, E., 107, 108
 Morujão, A. F., 226

- Morujão, C., 226, 245
 Muldoon, J., 277, 284
 Murachco, C., 208, 210
 Murillo, J. J., 84, 97
 Musto, R. L., 278, 284
 Napoli, R., 84, 97, 242, 246
 Natorp, P., 126, 127
 Neu, J., 336
 Nozick, R., 99, 100, 101, 102, 104, 108
 Nussbaum, M., 335, 336
 O’Neill, O., 50, 52, 179, 180, 185, 186, 187, 189
 Oakley, Sh., 319
 Ortega y Gasset, J., 14, 15, 21, 27, 38, 146, 159
 Pacherie, E., 26, 38
 Paiva, W. A. de, 211, 212, 224
 Papenfuss, D., 141
 Parmenides, 72, 74
 Parsons, R., 248
 Pasnau, R., 342, 345
 Paton, H. J., 371
 Pavanato, A., 352
 Peirce, C. S., 13, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 22, 23, 24, 28, 38, 39
 Pellegrin, P., 34, 35, 38
 Pennington, K., 277, 284
 Pereira, A., 226, 245
 Peters, E., 278, 284
 Phillipson, C., 192, 210
 Philo Alexandrinus, 76
 Philonenko, A., 67, 81, 226, 227, 245, 246
 Pinto, M. J. V., 231, 246
 Plato, 23, 68, 73, 74, 234
 Plotinus, 69, 79
 Plotius, 67
 Pöggeler, O., 141
 Preterossi, G., 274, 284
 Price, C., 336
 Prinz, J., 328, 336
 Pritchard, D., 109, 110, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 120
 Protagoras, 30
 Proudhon, P.-J., 208, 210
 Puccinelli, B., 26, 38
 Putnam, H., 29, 36, 39
 Pythagoras, 21, 22
 Quine, W. V., 163, 167, 174, 177, 319
 Quintela, P., 226, 245
 Raccagni, G., 279, 284
 Rachels, J., 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 329, 330, 331, 332, 334, 336
 Ramis Barceló, R., 352
 Ramis, P., 84, 85, 86, 87, 89, 90, 93, 94, 96, 97
 Rang, M., 221, 224
 Ratzinger, J., 351
 Raulx, M., 134, 136
 Rawls, J., 99, 100, 101, 102, 103, 104, 108, 185, 186, 241, 242
 Raymundus Lullus, 346-353
 Reid, Th., 15, 21, 24, 343
 Reisert, J. R., 227, 246
 Renan, E., 31, 38
 Ribas, P., 182, 189
 Ribeiro dos Santos, L., 228, 231, 232, 233, 246, 365, 367, 368, 370, 372, 374, 375
 Ribeiro, L. de M., 321
 Ricciardelli, F., 280, 284
 Ricken, F., 88, 94, 97
 Rickert, H., 145, 159
 Ricoeur, P., 64, 69
 Riley, P., 199, 210
 Rink, F. Th., 227
 Riquier, C., 67, 70, 75, 81
 Robin, L., 68
 Rohden, V., 226, 245
 Romano, C., 72, 73, 81
 Romdenh-Romluc, K., 356, 357, 358
 Rorty, A., 333, 335, 336

- Rorty, R., 26, 30, 37, 38, 50, 52
 Rosmini, A., 84-97
 Roth, K., 227, 241, 245, 246
 Rousseau, J. J., 53-64, 196, 199, 210, 211-224, 227, 246, 259, 369, 373
 Rowlands, M., 362, 363
 Ruffing, M., 237, 246
 Ryle, G., 344
 Saint Venant, M. de, 15
 Saint-Pierre, A., 193, 210
 Salmásio, C., 248, 250, 253, 254, 255, 256
 Salmon, N., 162, 163, 164, 165, 175, 177
 Salzinger, I., 347
 Sánchez Madrid, N., 229, 246, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375
 Sánchez-Migallón, S., 84, 97
 Santos, M. P. dos, 226
 Santos, R. dos, 230, 231, 246
 Sartre, J.-P., 359, 360, 361, 363
 Sautter, F., 336
 Scanlon, L., 282, 284
 Schalk, F., 291
 Schelling, F. W. J. von, 19, 69, 72, 73, 77, 81
 Schlegel, F., 366
 Schneiders, W., 290, 291, 292, 293, 296, 298, 299, 301, 302
 Schochet, G., 254, 260
 Schröder, P., 295, 303
 Schubart-Fikentscher, G., 291, 303
 Schumpeter, J., 46
 Seccombe, M., 193, 209
 Seitenfus, R., 193, 210
 Sellés, J. F., 91, 97
 Sen, A., 106, 108
 Severo, R. P., 321
 Sextus Empiricus, 34
 Sherman, N., 333, 336
 Sider, Th., 319
 Silva, C. M. F. da, 225, 237, 242, 245, 375
 Silva, S. H. S., 225, 247, 256, 260
 Simmel, G., 46
 Singer, A., 199, 210
 Skinner, Q., 254, 259, 265, 271
 Smith, D. W., 202, 355, 356, 363
 Sokolowski, R., 147, 159
 Soldati, G., 147, 159
 Sommer, C., 131, 132, 137
 Sommerville, J. P., 248, 251, 259, 260
 Soromenho-Marques, V., 193, 210, 226, 245
 Sosa, E., 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 119, 120
 Souki, N., 261
 Stark, W., 371
 Stebbing, L. S., 16, 38
 Steinmann, M., 144, 159
 Stephanus Tempier, 348, 349
 Stocker, M., 326, 327, 332, 336
 Storing, H. J., 203, 209
 Straehle, E., 273, 274, 284
 Ströker, E., 147, 160
 Strube, C., 144, 160
 Suárez, F., 248
 Surprenant, C., 227, 241, 245, 246
 Suzuki, M., 365, 366
 Syme, R., 276, 285
 Taylor, Ch., 61, 64
 Taylor, G., 329
 Teixeira Júnior, G. A., 191, 203, 204, 206, 210
 Terra, R., 201, 258, 288, 291, 303
 Tessari, A., 352
 Thomas a Kempis, 134, 137
 Thomas de Aquino, 92, 93, 95, 97, 277, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345
 Thomas de Erfordia, 142
 Thomasius, Ch., 287-303, 372, 373, 374

- Thomasius, J., 76, 291
 Tiercelin, C., 12, 13, 20, 28, 29, 30, 31,
 32, 33, 36, 38
 Timmons, M., 322, 336
 Tomasoni, F., 291, 303
 Torres, J. C. B., 330, 335, 336
 Trevisan, D. K., 287
 Trindade, F., 210
 Tugendhat, E., 147, 160
 Tunhas, P., 246
 Turri, J., 112, 120
 Ullmann, W., 277, 285
 Valente, R. F., 195, 210
 Van Gorp, J., 134, 137
 Van Inwagen, P., 305, 306, 307, 309,
 311, 312, 313, 319
 Vattimo, G., 26, 38
 Veríssimo, L., 305
 Vuillemin, J., 29, 35, 36, 39
 Wahl, J., 74, 81
 Walser, M., 43
 Walzer, M., 46, 47, 50, 52, 99, 100, 103,
 104, 108
 Warfield, T. A., 319
 Warren, N. de, 360
 Washington, G., 197
 Webber, J., 359
 Weckmann, L., 277, 285
 Weiler, J., 193, 209
 Weiss, P., 16, 38
 Weyer, M., 132, 137
 Wiercinski, A., 142, 159
 Williams, B., 50, 52, 322, 336
 Williges, F., 321, 336
 Windelband, W., 124
 Wolf, E., 303
 Wolff, Ch., 287, 288, 289, 290, 291,
 301, 302, 303
 Wolff, Ph., 277, 284
 Wood, A., 181, 189, 230, 243, 246
 Wundt, M., 290, 303
 Wyllie, G., 348
 Yoshimi, J., 361, 362, 363
 Young, I. M., 101, 104, 105, 106, 108, 121
 Zagzebski, L., 112, 120
 Zahavi, D., 356, 363
 Zalta, E. N., 207, 209, 334, 335
 Zanuzzi, I., 321
 Zetzner, L., 352
 Zillig, R., 321

NORMAS EDITORIAIS

A *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto* publica artigos com prévia submissão a dupla avaliação anónima por pares.

Filosofia publica **artigos e recensões** em alemão, castelhano, francês, inglês, italiano, português.

1. NORMAS GERAIS

- Cada artigo deverá começar com o nome do **Autor** (em corpo normal e centrado) e com o **Título** integral (em corpo normal, a negrito e centrado). Numa nota, marcada com o símbolo *, deverá ser incluída a afiliação institucional do autor e outras informações relevantes (eventual projeto em que o estudo se insere; endereço email, etc.).

Nome do autor *

Título e subtítulo

- Antes do texto do artigo, deverão ser incluídos **resumos** em inglês (este antecedido pelo título do artigo traduzido, quando não seja nessa língua) e português, assim como até 5 **palavras-chave**
- No final do artigo deve ser incluída a lista de **referências bibliográficas** completas.
- Todas as **citações** deverão ser apresentadas entre aspas: « » (não utilizar as vírgulas altas “ ” para citações).
- **Citações longas** no corpo do texto podem ser apresentadas em parágrafo próprio, destacado e em corpo de tamanho 10 e sem aspas.
- As **referências bibliográficas** serão dadas nas notas (ver as normas na secção seguinte). Apenas em caso especiais o texto poderá conter bibliografia final.
- As **notas** deverão ser inseridas e numeradas automaticamente como notas de pé de página.
- Os números das notas deverão surgir antes de qualquer pontuação. ex.: «Penso, existo»¹.
- Os **itálicos** poderão ser usados apenas para as expressões em línguas clássicas ou estrangeiras e em títulos de obras ou de revistas.
- Para além dos itálicos, **não serão admitidas outras apresentações gráficas** (negritos, sublinhados, palavras totalmente em maiúsculas, espaçamentos anormais, etc.).
- O texto **não** pode ter nomes de autores todo em maiúsculas.
- Admitem-se as **abreviaturas** habituais: cfr., art. cit., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed./eds., p./pp. O uso de outras abreviaturas não é permitido.
- No caso de serem utilizadas **fontes especiais** (grego, hebraico, árabe, ou transliterações com caracteres especiais), deverá ser enviada uma cópia em formato PDF, com as fontes embebidas. No início do artigo deverá ser claramente indicado o uso de fontes especiais com o respetivo nome.
- O texto deve ser enviado pronto para impressão. Aos autores será enviado um conjunto de **provas para revisão**. Por razões técnicas, não serão admitidas revisões substanciais ou longas.
- Os artigos são submetidos em formato Word / texto (ou compatível) em <http://ojs.letras.up.pt/index.php/filosofia/author/submit/1> ou para filosofia.revista@letras.up.pt

2. CITAÇÕES BIBLIOGRÁFICAS NAS NOTAS

Todas as citações devem obedecer às seguintes indicações e normas:

- As informações bibliográficas devem permitir a total identificação do texto ou estudo citados.
- A primeira citação deverá ser completa. As citações sucessivas da mesma obra ou artigo deverão ser abreviadas de um modo claro.
- **Não usar** palavras completas ou nomes em letras miúsculas. Utilizar **VERSALETES** apenas nos nomes dos autores.

CITAÇÕES DE ARTIGOS

Inicial(ais) do primeiro nome(s) do autor(es) com ponto + Último nome do autor em VERSALETES, «Título do artigo entre aspas», *Título da Revista em itálico*, número do volume (ano de publicação) número de páginas:

Nota: Na primeira citação, o título da Revista não pode ser abreviado.

Ex. 1: ENGEL, Pascal, «La volonté de croire et les impératifs de la raison: sur l'éthique de la croyance», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia*, série II, 18 (2001) 165-176.

2.ª citação: ENGEL, «La volonté de croire...», art. cit., p. 167.

Ex. 2: ALONSO DACAL, G., «La hipótesis de Ortega», *Revista de estudios orteguianos*, 5 (2002) 103-110.

2.ª citação: ALONSO DACAL, «La hipótesis de Ortega», art. cit., p. 107.

CITAÇÕES DE LIVROS

Inicial(ais) do primeiro nome(s) do autor(es) com ponto + Último nome do autor em VERSALETES, *Título do livro em itálico* (colecção: facultativo), Editora, Local e Ano de publicação, número de páginas.

Ex. 1: COIMBRA, Leonardo, *O criacionismo (síntese filosófica)*, pref. D. SANTOS (Obras de Leonardo Coimbra, 2), Livraria Tavares Martins, Porto 1958, p. 170.

2.ª citação: COIMBRA, *O criacionismo*, op. cit., pp. 111-115.

Ex. 2: JANIK, Allan – Stephen TOULMIN, *Wittgenstein's Vienna*, Elephant paperbacks, Chicago 1996, p. 196.

2.ª citação: JANIK – TOULMIN, *Wittgenstein's Vienna*, op. cit., p. 286, n. 9.

Ex. 3: COURTINE, Jean-François, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie* (Problèmes et controverses), Vrin, Paris 2005, p. 191.

2.ª citação: COURTINE, *Inventio analogiae*, op. cit., pp. 319-322.

CITAÇÕES DE ESTUDOS EM OBRAS COLECTIVAS

Inicial(ais) do primeiro nome(s) do autor(es) com ponto + Último nome do autor em VERSALETES, «Título do estudo, entre aspas», em Nome do editor em VERSALETES (ed.), *Título completo do volume em itálico*, Editora, Local e Ano de publicação, número de páginas (colecção: facultativo).

Ex.: HANKINSON, R. J., «Philosophy of Science», in J. BARNES (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 109-139, cf. p. 127.

2.ª citação: HANKINSON, «Philosophy of Science», art. cit., p. 125.

CITAÇÕES DE EDIÇÕES ANTIGAS E DE EDIÇÕES CRÍTICAS

Nome do autor, *Título em itálico*, Nome do Editor, Editora, Local e Ano de publicação, número de páginas ou linhas (colecção: facultativo).

(nos casos consagrados devem ser usados os modos de referência em uso, cfr. ex. 1 e 2)

Ex. 1: PLATO, *Rep.* 531b; Thomas Aquinas, *Sum. Theol.* I-II, q. 95, a. 3.

Ex. 2: ARISTÓTELES, *Sobre da alma*, trad. A. M. Lóio, rev. T. Calvo Martínez (Obras completas de Aristóteles), Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa – Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 2010, Liv. II, 5, 417b2-16 (p. 77).

2.ª citação: ARISTÓTELES, *Sobre da alma*, op. cit., III, 5, 430a10-25 (pp. 116-117).

Ex. 3: SÉNECA, Lúcio Aneu, *Cartas a Lucílio*, trad., pref. e notas J. A. Segurado e Campos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1991, p. 49.

2.ª citação: SÉNECA, Lúcio Aneu, *Cartas a Lucílio*, ed. cit., p. 362.

CITAÇÕES DE MANUSCRITOS

Cidade, Biblioteca, Fundo, identificação do manuscrito, folia/folium.

Ex.: Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, Alc. 262, f. 149ra.

Nota: Na primeira citação o nome da biblioteca não podem ser abreviado.

PUBLICATION GUIDELINES

Papers published by the *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto* are submitted to anonymous double peer review.

Filosofia publishes **articles** and **reviews** in English, French, German, Italian, Portuguese, Spanish.

1. GENERAL INSTRUCTIONS

- Each paper should begin with the Author's Name (in normal caps and centred), with the **full title of the paper** (in normal caps, boldface and centred). In a footnote marked by * must be included the affiliation and other information on the Author:

Author Name *
Title. And subtitle

- Before the paper itself include **Abstracts** in the language of the paper and in English and up to 5 **Key words** (if the paper is in English it must be translated into Portuguese – the editorial staff can help in this).
- At the end of the article must be included the **list of complete bibliographical references**.
- All **Quotations** are to be set off in quotation marks: « » (do not use high commas “ ” for quotations).
- **Long quotations** in the body of the text can be presented in a separated paragraph, detached and indented, and in type 10 with 1 blank line before and after the quotation.
- **Bibliographic References** must be included in the notes (see the guidelines below). Only in very special cases the text can have a final bibliography.
- **Notes** must be numbered automatically and are to be presented as footnotes.
- The **footnotes** numbers should appear before any punctuation mark closing the clause, ex.: «Cogito, sum»¹.
- **Italics** are to be used only for short classical or foreign language expressions or titles of books.
- Apart from italics **no other graphic presentations** will be permitted (such as bold, underlined, full words in capital letters, or abnormal line spacing, etc.)
- The text can not have the names of authors in all caps.
- Common **abbreviations** are allowed: cfr., art. cit., op. cit., id./ead., ibid., e.g., ed./eds., p./pp. The use of other kind of abbreviations is not allowed.
- If **special fonts** are used (Greek, Hebrew, Arabic, or transliterations with special characters), a PDF copy with embedded fonts. In a note to the publisher it must be clearly stated the use and name of special fonts.
- The text must be ready for print. **A set of galleys** will be sent to the author **for revision**. For technical reasons, substantial or long revisions will not be permitted.
- Proposals must be submitted online as a word file in <http://ojs.letras.up.pt/index.php/filosofia/author/submit/1> or sent email to filosofia.revista@lettras.up.pt

2. CITATIONS IN NOTES

All citations must comply with the following indications and guidelines:

- The bibliographic information should allow a complete identification of the quoted text or study.
- The first citation must be complete. The following citations should be abbreviated in a clear manner.
- **Do not write** words or names in ALL CAPS, use SMALL CAPS only in author's names.

CITATION OF ARTICLES

Initial(s) of the author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, «Title of the article in quotation marks», *Title of a Journal in italics*, volume number (year of publication) page numbers:

Note: In the first citation the title of the Journal cannot be abbreviated.

Ex. 1: ENGEL, Pascal, «La volonté de croire et les impératifs de la raison: sur l'éthique de la croyance», *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia*, série II, 18 (2001) 165-176.

2nd citation: ENGEL, «La volonté de croire...», art. cit., p. 167.

Ex. 2: ALONSO DACAL, G., «La hipótesis de Ortega», *Revista de estudios orteguianos*, 5 (2002) 103-110.

2nd citation: ALONSO DACAL, «La hipótesis de Ortega», art. cit., p. 107.

CITATION OF INDIVIDUAL BOOKS

Initial(s) of the author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, *Title of the book in italics* (collection: optional), Publisher, place of publication year of publication, page numbers.

Ex. 1: COIMBRA, Leonardo, *O criacionismo (síntese filosófica)*, pref. D. SANTOS (Obras de Leonardo Coimbra, 2), Livraria tavares Martins, Porto 1958, p. 170.

2nd citation: COIMBRA, *O criacionismo*, op. cit., pp. 111-115.

Ex. 2: JANIK, Allan – Stephen TOULMIN, *Wittgenstein's Vienna*, Elephant paperbacks, Chicago 1996, p. 196.

2nd citation: JANIK – TOULMIN, *Wittgenstein's Vienna*, op. cit., p. 286, n. 9.

Ex. 3: COURTINE, Jean-François, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie* (Problèmes et controverses), Vrin, Paris 2005, p. 191.

2nd citation: COURTINE, *Inventio analogiae*, op. cit., pp. 319-322.

CITATION OF STUDIES IN MISCELLANEOUS WORKS

Initial(s) of the author's first name(s) with period + Author's last name in small caps, «Title of the study, in quotation marks», in Editor's name (ed.), *Complete Title of the Volume in italics*, Publisher, place of publication year of publication, page numbers (collection: optional).

Ex.: HANKINSON, R. J., «Philosophy of Science», in J. BARNES (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 109-139, cf. p. 127.

2nd citation: HANKINSON, «Philosophy of Science», art. cit., p. 125.

CITATION OF CLASSICAL WORKS AND CRITICAL EDITIONS

Author's name, *Title in italics*, Editor's name, Publisher, place of publication year of publication, page numbers or lines (collection: optional).

(in special cases of easy recognition, an abbreviated form is allowed, cfr. ex. 1 e 2)

Ex. 1: PLATO, *Rep.* 531b; Thomas Aquinas, *Sum. Theol.* I-II, q. 95, a. 3.

Ex. 2: ARISTÓTELES, *Sobre da alma*, trad. A. M. Lóio, rev. T. Calvo Martínez (Obras completas de Aristóteles), Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa – Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa 2010, Liv. II, 5, 417b2-16 (p. 77).

2nd citation: ARISTÓTELES, *Sobre da alma*, op. cit., Liv. III, 5, 430a10-25 (pp. 116-117).

Ex. 3: SÉNECA, Lúcio Aneu, *Cartas a Lucílio*, trad., pref. e notas J. A. Segurado e Campos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 1991, p. 49.

2nd citation: SÉNECA, Lúcio Aneu, *Cartas a Lucílio*, ed. cit., p. 362.

CITATIONS OF MANUSCRIPTS

City, Library, Collection, shelf mark, folium/folia.

Ex.: Lisboa, Biblioteca Nacional de Portugal, Alc. 262, f. 149ra.

Note: In the first citation, the name of the Library cannot be abbreviated.

ESTATUTO EDITORIAL

A *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia* foi fundada em 1972. A primeira série publicou 4 tomos em 2 volumes, em 1972 e 1973. A publicação foi retomada em 1985, iniciando-se então a sua atual IIª série. Em 2014 (volume 32) a revista assumiu o seu nome atual: *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*.

Área científica e objetivos

Filosofia visa contribuir para a criação e a transmissão do conhecimento nas diferentes áreas da Filosofia e da História da Filosofia e não possui orientação disciplinar, de escola ou de método.

Filosofia publica estudos inéditos no âmbito da Filosofia, ou de outras áreas disciplinares, quando sejam considerados contributos relevantes para o debate ou o conhecimento filosóficos.

Filosofia procura manter um elevado padrão de qualidade, bem como a regularidade e pontualidade da publicação, de modo a assegurar aos autores e aos leitores a participação nos debates em curso na comunidade filosófica.

Filosofia rege-se por padrões de rigor, clareza e fundamentação académica e científica nos textos que publica, adotando a prática da dupla avaliação anónima por pares.

Temas e secções

Filosofia tem as seguintes secções: – Estudos; – Estudos críticos (sobre obras recentes); – Recensões; – Notícias; – Crónica. Se se considerar adequado, a revista poderá criar novas secções, de modo permanente ou ocasional.

Filosofia, se o Conselho de Redação assim o decidir, poderá publicar volumes temáticos, ou dossiers temáticos (Comemorações; Homenagens; Atas; etc.).

Línguas de publicação

A revista tem carácter internacional e, por isso, publica textos nas mais importantes línguas académicas europeias (Alemão; Castelhanos; Francês; Inglês; Italiano; Português).

Arbitragem

A revista adota as melhores práticas de transparência e rigor na arbitragem. Todos os artigos e estudos críticos são submetidos a leitura anónima por 2 especialistas externos, que poderão fazer sugestões de alteração do respetivo conteúdo. As propostas de alteração são submetidas ao autor, que as deverá integrar até a versão ser considerada final pelos editores. Em casos não decididos pelos 2 avaliadores, o artigo é submetido a um 3.º leitor anónimo externo.

O Diretor e o secretariado de redação / editorial staff asseguram o anonimato de todo o processo de arbitragem, bem como a resolução de todos os conflitos de interesses.

Organização editorial

A revista é dirigida pelos seguintes órgãos: Diretor, Conselho Científico, Conselho de Editorial.

O Diretor dirige e organiza a publicação da revista, é responsável pelo processo de arbitragem eterna e independente; organiza as colaborações nas diferentes secções da revista; é responsável por todos os atos administrativos necessários à edição, que pode delegar no Secretariado / Editorial staff. São ainda funções do Diretor: presidir ao Conselho Editorial; manter informado o Conselho Científico. O Diretor não avalia artigos submetidos para publicação. O Diretor é designado pelo Conselho Editorial por um período de dois anos.

O Conselho Científico (CC) é um órgão consultivo da revista. É composto por um máximo de 20 académicos e investigadores convidados, nacionais e estrangeiros, mantendo um equilíbrio entre as diferentes áreas e orientações filosóficas. São designados por um período de 4 anos, renováveis uma vez. As suas funções são: apresentar propostas para números temáticos; sugerir propostas de

colaboração a publicar pela revista; colaborar na arbitragem externa e anónima de artigos submetidos para publicação; colaborar com o Conselho Editorial e com o Diretor indicando árbitros externos e independentes adequados para os artigos submetidos para publicação.

O Conselho Editorial (CE) é constituído por todos os professores do Departamento de Filosofia. Funções: assessorar o Diretor; definir as orientações científicas da revista; definir padrões de qualidade; decidir sobre a publicação de números temáticos; determinar regras de arbitragem externa e independente; aprovar as normas redatoriais dos textos; aprovar o modelo gráfico da revista; aprovar ou alterar o Estatuto Editorial da Revista; pronunciar-se sobre assuntos que lhe sejam submetidos pelo Diretor; indicar os membros do Conselho Científico, procedendo à sua rotação ou renovação periódica. O Conselho Editorial reúne uma vez por ano, por convocatória do Diretor.

O Secretariado de redação (SR) inclui pessoal técnico de apoio, os Editores de secção, os Editores convidados de números monográficos. O secretariado é uma estrutura de apoio coordenada pelo Diretor para o assessorar nas diversas tarefas e etapas da produção editorial da revista. Os membros do SR não avaliam artigos submetidos para publicação.

Código ético

A revista rege-se pelos princípios da ética editorial em publicações académicas e segue o «Code of Conduct for Journal Editors» do Committee On Publications Ethics (COPE).

A revista adota uma prática de transparência e respeito ético no processo de avaliação de artigos e na publicação dos artigos avaliados. Para garantir a transparência do processo de avaliação, todos os avaliadores anónimos subscrevem uma declaração relativa a conflitos de interesses.

A revista rejeita de modo ativo e explícito qualquer forma de plágio ou de fraude académica (informação falsa, não verificada ou lesiva de terceiros). Os autores são os únicos responsáveis pela fiabilidade e autenticidade do conteúdo dos seus trabalhos.

Os artigos submetidos são verificados através de software de detecção de plágio.

A denúncia de publicação de material plagiado, manipulado ou fraudulento será investigada pelo Conselho Científico e por 2 avaliadores independentes. A revista reserva-se o direito de suspender a qualquer momento ou retirar de publicação qualquer artigo onde seja identificado plágio ou qualquer outra conduta académica inapropriada.

Autores e Copyright

Os autores comprometem-se a publicar trabalho original, não antes publicado e assumem a responsabilidade pelo trabalho que publicam.

Os autores devem formatar os seus textos de acordo com as regras editoriais da revista, dando especial atenção à identificação rigorosa de todo o material ou conteúdo citado.

Ao submeterem os seus artigos para publicação na revista, os autores concordam com as práticas de difusão em acesso aberto dos artigos, assegurando-se os seus direitos dentro dos acordos e licenças «creative commons» © Attribution-NonCommercial-NoDerivs.

Os autores não pagam qualquer taxa para avaliação ou publicação dos seus artigos.

A republicação de qualquer artigo carece de autorização escrita do Autor e da revista.

Publicidade

A revista não aceita publicação de material patrocinado. A revista aceita a oferta de obras para revisão, mas não aceita revisões patrocinadas por editoras, nem orientações quanto ao conteúdo das revisões.

A revista aceita a publicação de publicidade de editoras.

Distribuição e permutas

Os autores de artigos, notícias ou revisões têm direito a 2 exemplar impressos. Aos autores é fornecido o PDF com o respetivo artigo, que pode ser livremente difundido.

Os membros do CR e do CE têm direito a 1 exemplar impresso da revista.

A revista mantém permuta com revistas congéneres. Os títulos permutados são depositados na Biblioteca Central da Faculdade.

A distribuição comercial da revista e o serviço de assinaturas são assegurados pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Edições

A revista tem dupla edição: impressa (para permutas, venda, assinaturas e autores) e online em acesso livre.

O número de páginas de cada volume é variável, de acordo com o tema ou o período abrangido, oscilando entre 150 e 300 pp.

A revista adota os princípios defendidos pela «Open Access Scholarly Publishers Association».

Endereço online: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/filosofia/>

Repositório online FLUP: <http://ler.letras.up.pt/site/default.aspx?qry=id04id16&sum=sim>

A revista tem a classificação «verde» no código de cores Sherpa-Romeo para as publicações em acesso aberto: <http://www.sherpa.ac.uk/romeo/search.php?issn=0871-1658>

Periodicidade

Anual

Registos

ISSN: 0871-1658

ISSN-e: 2183-6892

Depósito legal (Portugal): 175913/02

Correio eletrónico da revista

filosofia.revista@letras.up.pt

Sede da redação / contacto postal

Filosofia. Revista

Departamento de Filosofia

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto.

Portugal

Edição / Publisher

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto.

EDITORIAL STATUTE

The *Revista da Faculdade de Letras – Série de Filosofia* was founded in 1972. Four issues in two volumes were published in the first series, between 1972 and 1973. Publication resumed in 1985, initiating its current series II. In 2014 (volume 32) the journal has assumed its present name: *Filosofia. Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*.

Scientific area and objectives

The purpose of *Filosofia* is to contribute to the creation and transmission of knowledge in the various areas of Philosophy and History of Philosophy. It is not biased towards any specific subject, school of thought or methodology.

Filosofia publishes unpublished studies in Philosophy or other areas, when these are considered relevant contributions to philosophical debate or knowledge.

Filosofia seeks to maintain a high standard of quality, as well as timely publication, so as to assure its authors and readers the opportunity to participate in ongoing debates within the philosophical community.

Filosofia is guided in the texts it publishes by standards of rigor, clarity and academic and scientific grounding, adopting the practice of double blind peer review.

Themes and sections

Filosofia has the following sections: – Studies; – Critical notices; – Reviews; – News; – Chronicle. If considered appropriate, the journal may create new sections, either permanently or on occasion.

Filosofia, should its editorial board so decide, may publish thematic volumes or sections thereof (Memorials; *Festschriften*; Proceedings; etc.).

Publication languages

The journal has an international character. As such, it publishes texts in the most relevant European academic languages (Castilian; English; French; German; Italian; Portuguese).

Refereeing

The journal adopts the best practices of transparency and rigor in refereeing. All articles and critical studies are read anonymously by two external specialists. Should these specialists recommend acceptance, this may be conditional on alterations. In this case the author would be expected to revise accordingly until the version is considered final by the editors. In cases undecided by the two referees, the paper is given to a third anonymous external reader.

The editor and the editorial staff ensure anonymity throughout the entire reviewing process, as well as the resolution of all conflicts of interest.

Editorial management

The journal is directed by the following organs: Editor, Scientific Board, Editorial Board.

The Editor directs and organizes the journal's publication; he/she is responsible for the external and independent refereeing process; organizes cooperation in different sections of the journal; is responsible for all administrative acts necessary for publication, which he/she may delegate on the editorial staff. The Editor's functions also include: to preside over the Editorial Board; to keep the Scientific Board informed. The Editor does not evaluate papers submitted for publication. The Editor is appointed by the Editorial Board for a period of two years.

The Scientific Board (SB) is a consultative organ of the journal. It is composed of a maximum of 20 invited, both national and foreign, academics and researchers, in such a way as to preserve a

balance between the different philosophical areas and orientations. These are appointed for a period of 4 years, renewable once. Its functions are: to present proposals for thematic volumes; suggestions for cooperative work to be published by the journal; to cooperate with the external and anonymous peer reviewing of articles submitted for publication; to cooperate with the Scientific Board and with the Editor, suggesting external independent referees, suited to the articles submitted for publication.

The Editorial Board (EB) is composed of all the professors in the Department of Philosophy. Functions: to advise the Editor; to define the journal's scientific guidelines; to define standards of quality; to decide on the publication of thematic issues; to determine the rules for external and independent refereeing; to approve the editorial norms for texts; to approve the graphic style of the journal; to approve or modify the journal's Editorial Statutes; to pronounce on matters submitted to it by the Editor; to appoint the members of the Scientific Board, according to their periodic rotation or renewal. The Editorial Board assembles once a year on the Editor's call.

The Editorial Staff (ES) includes technical support personnel, section editors, and invited editors for monographic issues. The Editorial Staff is a support structure coordinated by the Editor to provide advising in the several tasks and stages of the journal's editorial process. The Staff's members do not evaluate articles submitted for publication.

Ethical code

The journal is governed by the principles of editorial ethics in academic publications and follows the «Code of Conduct for Journal Editors», by the Committee On Publication Ethics (COPE).

The journal adopts a practice of transparency and respect in the process of evaluation and publication of submitted articles. To ensure transparency in that process, all anonymous referees sign a declaration concerning conflicts of interests.

The journal explicitly and unequivocally rejects all forms of plagiarism or academic fraud (the deliberate providing of false, unverified, fraudulent or injurious information). The authors are solely responsible for the reliability and authenticity of their work's content.

The submitted articles are verified with plagiarism detection software.

Reports of published plagiarized, manipulated or fraudulent material will be investigated by the Scientific Board and two independent arbiters. The journal reserves the right at any moment to suspend or withdraw from publication any article where plagiarism or fraud is detected, or where there is evidence of any other inappropriate academic conduct.

Authors and Copyright

The authors commit themselves to publish original, not previously released work, and they assume the responsibility for the work they publish.

The authors must format their texts according to the journal's editorial guidelines, paying special attention to the rigorous identification of all quoted material or content.

In submitting their articles for publication in the journal, the authors agree to the practices of open access dissemination of the articles, their rights being assured within the agreements and licenses of «creative commons» © Attribution-nonComercial-NoDerivs.

The authors do not pay any fee for evaluation of publication of their articles.

The republication of any article requires a written authorization from the Author and the journal.

Advertising

The journal does not accept publication of sponsored material. It accepts the offer of works for reviewing, but not reviews sponsored by publishing companies, nor directives concerning the content of the reviews.

The journal accepts the publication of advertising from publishing companies.

Distribution and exchanges

The authors of papers, news or reviews are entitled to 2 printed exemplars. The authors receive the PDF with the respective paper, which can be freely distributed.

The members of the EB and the SB are entitled to 1 printed exemplar of the journal.

The journal holds exchanges with similar journals. The exchanged titles are deposited in the Faculty's Central Library.

The commercial distribution of the journal and the signature service are maintained by the Faculty of Arts of Porto University.

Editions, Open access and Repository

The journal has double edition: printed (for exchanges, selling, signatures and authors) and online, freely accessed.

The number of pages for each volume varies according with the theme or the time period, from 150 to 300 pp.

The journal espouses the principles upheld by the «Open Access Scholarly Publishers Association».

Online address: <http://ojs.lettras.up.pt/index.php/filosofia/>

Online FLUP repository: <http://ler.lettras.up.pt/site/default.aspx?qry=id04id16&sum=sim>

The journal has «green» classification in the Sherpa-Romeo color code for publications in open access: <http://www.sherpa.ac.uk/romeo/search.php?issn=0871-1658>

Periodicity

Annual

Registers

ISSN: 0871-1658

ISSN-e: 2183-6892

Legal Deposit (Portugal): 175913/02

Journal's email address:

filosofia.revista@lettras.up.pt

Postal address

Filosofia. Revista

Departamento de Filosofia

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto.

Portugal

Publisher

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

Via Panorâmica, s/n

4150-564 Porto.