

PHILÓSOPHOS

A Revista *Philosophos* publicou seu primeiro exemplar em 1996. Desde então temos tido como objetivo publicar material bibliográfico inédito e argumentativo na área de filosofia e promover o debate filosófico. Os trabalhos publicados pela *Philosophos* são sempre de autores dedicados a Pesquisa *em Filosofia*. A publicação é semestral, sob a responsabilidade da Faculdade de Filosofia (FAFIL) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás.

EXPEDIENTE

EDITORA CHEFA: Araceli R. S. Velloso, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

EDITORES DO VOLUME:

Ricardo Bazilio Dalla Vecchia, Goiânia – GO, Brasil (UFG),

CONSELHO EDITORIAL

Adriana Delbó Lopes, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

Adriano Correia, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

Araceli R. S. Velloso, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

Cristiano de Novaes Rezende - GO, Goiânia, Brasil (UFG)

Márcia Zebina Araújo, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

COMISSÃO CIENTÍFICA

Abel Lassalle Casanave, Santa Maria - RS, Brasil (UFISM)

Agnaldo Cuoco Portugal, Brasília - DF, Brasil (UnB)

Gonçalo Armijos Palácios, Goiás Velho - GO, Brasil (UFG)

João Carlos Salles Pires da Silva, Salvador - GO, Brasil (UFBA)

João Vergílio Gallerani Cuter, São Paulo - SP, Brasil (USP)

José Nicolau Heck, Goiânia - GO, Brasil (UFG)

Lucas Angioni, Campinas - SP, Brasil (UNICAMP)

Luiz Carlos Pereira, Rio de Janeiro - RJ, Brasil (PUC/RJ-UERJ)

Marco Antonio Caron Ruffino, Rio de Janeiro - RJ, Brasil (UFRJ)

Maria das Graças de Souza, São Paulo - SP, Brasil (USP)

Nelson G. Gomes, Brasília - DF, Brasil (UnB)

Oswaldo Giacoia Junior, Campinas - SP, Brasil (UNICAMP)

Renato Janine Ribeiro, São Paulo - SP, Brasil (USP)

Robson Ramos dos Reis, Santa Maria - RS, Brasil (UFISM)

Ulysses Pinheiro, Rio de Janeiro - RJ, Brasil (UFRJ)

Zeljko Loparic, Campinas - SP, Brasil (UNICAMP/PUC-SP)

ISSN 1414-2236

PHILÓSOPHOS
REVISTA DE FILOSOFIA

PHILÓSOPHOS, GOIÂNIA, v. 22, n. 2, Jul./Dez.
2017

CATALOGAÇÃO NA FONTE

P- 568 PHILÓSOPHOS - v. 1, n. 1, 1996 - GOIÂNIA: FACULDADE DE
FILOSOFIA DA UFG, v. 22, n. 2, JUL./DEZ. 2017.

SEMESTRAL

ISSN 1414-2236

1. FILOSOFIA - PERIÓDICOS I. FACULDADE DE FILOSOFIA DA UFG

CDU: 1(05)

APOIO

Faculdade de Filosofia da UFG
Pós-graduação em Filosofia da UFG

Endereço para correspondência:

Revista *Philosophos*

Caixa Postal 131

74001-970, Goiânia, GO

Telefone: (62) 3521-1129

Endereço eletrônico: revista.philosophos@gmail.com

<https://revistas.ufg.br/philosophos/index>

Editorial

É com grande satisfação que a Revista *Philosophos* disponibiliza à comunidade de professores, pesquisadores e demais interessados em temas filosóficos mais um volume de artigos que representam em boa medida a produção mais recente da comunidade filosófica brasileira. Em nome de toda a equipe editorial, agradeço aos autores por escolherem a Revista *Philosophos* como meio de divulgação dos resultados de suas pesquisas.

Prof. Dr. Wellington Damasceno de Almeida

SUMÁRIO

Artigos Originais

- 11 WITTGENSTEIN, ONTOLOGIA E PANTEÍSMO
ALISON VANDER MANDELI (UENP)
- 37 O PROBLEMA DA LEGITIMIDADE DA
AUTORIDADE POLITICA, OU SOBRE O QUE
DIFERENCIA O ESTADO DA MÁFIA
ANDRÉA LUISA BUCCHILE FAGGION (UEL)
- 81 O SENTIDO LIBERAL DA CONCEPÇÃO DE
LIBERDADE NO ÂMBITO DO ABSOLUTISMO
POLÍTICO DE HOBBS
DELMO MATTOS; EDITH RAMOS (UNICEUMA,
UFMA)
- 125 A NATUREZA DA FORÇA: NOTAS SOBRE O
TEXTO LATINO DE IN PHYSICA II, 1, L. 11-14
DE FILOPONO
EVANIEL BRÁS DOS SANTOS (UNICAMP)
- 153 ONTOLOGIA E CONHECIMENTO NOS
PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA DO FUTURO DE
LUDWIG FEUERBACH
JOSÉ EDMAR LIMA FILHO (IFMG)
- 187 PODER Y PANOPTISMO EN EL SEGUNDO
MICHEL FOUCAULT
OLAYA FERNÁNDEZ GUERRERO (UNIVERSIDAD DE
LA RIOJA)
- 211 NIETZSCHE AND HERMENEUTICAL
THINKING: FINITUDE AND TRUTH
REBECA FURTADO DE MELO (COLÉGIO PEDRO II)

249 **HISTORICIDADE, MUDANÇAS RELACIONAIS E
NÃO FIXIDEZ DO PASSADO EXISTENCIAL**
RÓBSON RAMOS DOS REIS (UFSM)

CONTENTS

Original Papers

- 11 WITTGENSTEIN, ONTOLOGY AND
PANTHEISM
ALISON VANDER MANDELI (UENP)
- 37 ??
ANDRÉA LUISA BUCCHILE FAGGION (UEL)
- 81 THE LIBERAL SENSE OF THE CONCEPT OF
FREEDOM WITHIN THE FRAMEWORK OF
HOBBES'S POLITICAL ABSOLUTISM
DELMO MATTOS; EDITH RAMOS (UNICEUMA,
UFMA)
- 125 THE NATURE OF FORCE: NOTES ON THE
LATIN TEXT OF IN PHYSICA II, 1, L. 11-14 OF
PHILOPONUS
EVANIEL BRÁS DOS SANTOS (UNICAMP)
- 153 ONTOLOGY AND KNOWLEDGE IN THE
PRINCIPLES OF THE PHILOSOPHY OF THE
FUTURE OF LUDWIG FEUERBACH
JOSÉ EDMAR LIMA FILHO (IFMG)
- 187 POWER AND PANOPTICISM IN MICHEL
FOUCAULT'S SECOND
OLAYA FERNÁNDEZ GUERRERO (UNIVERSIDAD DE
LA RIOJA)
- 211 NIETZSCHE AND HERMENEUTICAL
THINKING: FINITUDE AND TRUTH
REBECA FURTADO DE MELO (COLÉGIO PEDRO II)

249 **HISTORICALITY, RELATIONAL CHANGES, AND
NONFIXITY OF THE EXISTENTIAL PAST**

RÓBSON RAMOS DOS REIS (UFSM)

WITTGENSTEIN, ONTOLOGIA E PANTEÍSMO¹

Alison Vander Mandeli (UENP)²

alison_vander@hotmail.com

Resumo: No livro *This complicated form of life*, Newton Garver apresenta uma interpretação curiosa da primeira filosofia de Wittgenstein. Baseando-se em algumas passagens dos *Notebooks* e, principalmente, em considerações sobre a ‘ontologia’ do *Tractatus logico-philosophicus*, o comentador conclui que a filosofia wittgensteiniana, ao menos em sua primeira fase, implica uma posição místico-religiosa panteísta. Mais precisamente, Garver utiliza um argumento abduutivo para (supostamente) mostrar que o panteísmo seria a melhor explicação para o fato de existirem, segundo ele, duas ontologias no *Tractatus*, a saber, uma ontologia de fatos e uma ontologia de objetos. O objetivo deste texto é apresentar e refutar esta interpretação. Após reconstruir com detalhes a posição de Garver, apresentarei dois argumentos contra ela. No primeiro, mostrarei que a interpretação do comentarista implica uma ideia inaceitável, segundo a qual o Deus panteísta seria *fundamentado* ao invés de ser o *fundamento*, como é comumente entendido nas tradições panteístas. No segundo, mostrarei que é possível explicar de forma plausível a ‘ontologia’ de fatos e de objetos presente no *Tractatus*, sem apelar ao panteísmo.

Palavras-chave: Ontologia; Panteísmo; Filosofia da Religião; Wittgenstein.

1. CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Existem ao menos três importantes comentadores que, por caminhos argumentativos diferentes, chegam à conclusão

¹ Recebido: 17-06-2016/ Aceito: 30-09-2017/ Publicado on-line: ???.

² Alison Vander Mandeli é professor de Filosofia na Universidade Estadual do Norte do Paraná, Jacarezinho, PR, Brasil.

de que o ‘primeiro’ Wittgenstein seria adepto, ou ao menos simpatizante, de uma posição místico/religiosa panteísta. Garver (1994) fundamenta sua interpretação panteísta partindo de considerações sobre a ontologia do *Tractatus* (TLP), Zemach (1966) refletindo sobre a teoria figurativa e McGuinness (2002), por sua vez, conclui o panteísmo analisando o *solipsismo* tractatiano. O objetivo deste texto é apresentar e refutar a interpretação panteísta de Garver. Este objetivo é parte de uma pesquisa maior, na qual pretendo apresentar e refutar todas estas interpretações panteístas clássicas, gerando, a partir deste movimento, um argumento global contra qualquer interpretação panteísta do primeiro Wittgenstein. Divido o texto em três momentos: i) apresentação esquemática do problema que gera a possibilidade de interpretar o primeiro Wittgenstein como um panteísta; ii) apresentação dos argumentos de Garver e iii) refutação dos argumentos de Garver.

2. APRESENTAÇÃO ESQUEMÁTICA DO PROBLEMA

É produtivo iniciarmos com algumas citações de Wittgenstein, para percebermos que, *prima facie*, existe uma inconsistência entre a posição teológica (permitam-me este termo) sustentada nos *Notebooks* e a posição teológica do TLP. A elucidação dessa inconsistência será um bom ponto de partida para compreensão do problema que possibilita os comentadores interpretarem o primeiro Wittgenstein como adepto de uma cosmovisão panteísta. Nos *Notebooks* (dentre outras) lemos o seguinte:

O mundo está-me *dado*, isto é, a minha vontade dirige-se ao mundo inteiramente a partir de fora como a algo já pronto. [...]
Daí que tenhamos o sentimento de estarmos dependentes de uma

vontade alheia.

Seja como for, somos, em todo o caso, e num certo sentido, dependentes e podemos chamar *Deus* àquilo de que somos dependentes.

Deus, neste sentido, seria simplesmente o destino ou, o que é a mesma coisa: o mundo – independente de nossa vontade. (NB, 08/07/1916)

Como as coisas estão, é Deus.

Deus é, como as coisas estão. (NB, 01/08/1916)

No TLP, por sua vez, lemos que “o sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo tudo é como é e acontece como acontece: nele não há valor — e se houvesse, o valor não teria valor” (TLP, 6.41). “Como o mundo é, é para o *que está acima* [das Höhere], completamente indiferente. Deus não se revela no mundo” (TLP, 6.432).

A teologia panteísta mantém uma visão imanente, considerando que nada está “fora” de Deus ou, em outras palavras, Deus é compreendido como idêntico ao universo em sua totalidade. O panteísmo rejeita qualquer visão que considera Deus ontologicamente diferente do mundo. De tal modo, a divindade apresentada nos *Notebooks* aparenta ser o Deus do panteísmo. Por outro lado, no TLP há uma clara afirmação referente a transcendência de Deus, o que nos leva ao fato de que, ao menos *prima facie*, existem duas posições teológicas opostas no primeiro Wittgenstein. A relação da divindade com o mundo ora é de imanência ora de transcendência. Sendo que imanência e transcendência são polos conceituais inconsistentes, somos impelidos à procurar alguma explicação coerente para a possível contradição de Wittgenstein. Vários caminhos explicativos poderiam ser seguidos, mas no que tange ao nosso tema será útil considerar os seguintes³:

³ Para mim, o caminho interpretativo correto é o (3). Neste artigo não argumentarei em favor de Cont.

1. Wittgenstein iniciou como um panteísta nos *Notebooks*, mas mudou de opinião no TLP.
2. Wittgenstein permaneceu panteísta no TLP e os trechos que enfatizam a transcendência de Deus devem ser lidos através de lentes panteístas.
3. A posição teológica dos *Notebooks* não é panteísta e pode ser compatibilizada com a ideia da transcendência de Deus contida no TLP.

Todos os comentaristas citados concluem o número 2. Garver (1994, p.133) considera implausível a hipótese de que Wittgenstein teria meramente mudado de opinião, dado o curto período de tempo entre os *Notebooks* e o TLP e a falta de evidências explícitas relacionadas a esta mudança. Reconhece, por outro lado, a inconsistência entre as posições teológicas contidas nos textos. Vários aforismos do TLP parecem repudiar as entradas teológicas dos *Notebooks*. Não obstante, segundo Garver (1994, p.145) “Wittgenstein, embora relutante em reconhecer nos textos impressos, continuou [no TLP] a sustentar o panteísmo e as visões éticas relacionadas a ele”. Apresentarei agora o argumento de Garver em defesa deste ponto.

3. A SOLUÇÃO PANTEÍSTA DE GARVER

3.1. APRESENTAÇÃO SUMÁRIA DO ARGUMENTO

Como eu o compreendo, Garver (cf. 1994, p.140-145) apresenta uma espécie de argumento abduutivo, algo como

le, apenas mostrarei que os argumentos utilizados por Garver para defender (2) não se sustentam.

uma inferência da melhor explicação. Segundo ele, se mantermos a ideia de que o Wittgenstein do TLP continua a sustentar o panteísmo expresso nos *Notebooks*, aspectos enigmáticos da ontologia tractatiana tornar-se-iam mais compreensíveis. O panteísmo, de tal modo, forneceria a melhor explicação, ou no mínimo seria uma boa chave de leitura, para ideias obscuras pertencentes ao TLP. Quais seriam estas ideias? Exatamente estas que aparecem abaixo, neste sumário do argumento:

P1. A ontologia tractatiana suscita questões muito difíceis de serem compreendidas. Por exemplo: Por que Wittgenstein precisa de “duas ontologias”, uma de objetos e uma de fatos? Qual a relação entre estas duas ontologias? E, principalmente, por que Wittgenstein defende que os fatos e não os objetos devem ser a estrutura básica do mundo, dado que ele teria razões tão boas, ou até melhores, para sustentar que o mundo seria a totalidade dos objetos e não dos fatos? Em outras palavras, por que uma ontologia que prioriza fatos e não objetos?

P2. Os caminhos explicativos mais comuns não conseguem responder estas questões satisfatoriamente e, se levados às últimas consequências, mostrariam que Wittgenstein deveria ter priorizado uma ontologia de objetos e não de fatos.

P3. Se supormos que o Wittgenstein do TLP é panteísta as questões são respondidas e a ontologia de fatos torna-se compreensível (dadas as razões que serão discutidas abaixo).

Logo: temos bons motivos para defender a ideia de que Wittgenstein continuou a sustentar o panteísmo dos *Notebooks* e as visões éticas associadas a ele.

3.2. EXCURSO: A ‘ONTOLOGIA’ TRACTATIANA

Dado que a interpretação panteísta de Garver baseia-se na “ontologia” do TLP, serão necessárias algumas explicações para melhor compreendermos os argumentos do comentar. Após estes esclarecimentos voltarei ao tema principal do artigo. Pois bem, as considerações ontológicas que abrem o TLP (1-2.063) são essenciais para o cumprimento dos objetivos mirados por Wittgenstein na obra. Apresentar corretamente a estrutura da realidade, como está configurada, quais seriam seus componentes básicos, contribui de forma inegável com a unidade orgânica de todo o livro, dado que, dentre outras coisas, Wittgenstein pensava que a linguagem nem mesmo seria possível se o mundo não tivesse as características apresentadas nestas primeiras seções. Mais precisamente, o que é apresentado não é uma ordem *a priori* do mundo, mas sim da *forma* que necessariamente o mundo deve ter para que a linguagem possa representá-lo significativamente e *vero-funcionalmente*. De tal modo, os aforismos iniciais não expõem uma ontologia *stricto sensu*, mas sim elucidam as condições que o mundo deve satisfazer para que haja proposições verdadeiras ou falsas (cf. MORRIS, 2008, p.23; 114; DALL’AGNOL, 2005, p.73). É ilustrativa a imagem, já consolidada, do grande espelho (TLP, 5.511), na qual linguagem e realidade são entendidas como possuidoras de uma relação isomórfica, isto é, de um para um. Isso revela, por sua vez, um dos traços principais do pensamento do primeiro Wittgenstein, aquele segundo o qual para cada instância da estrutura formal da linguagem existe uma contraparte ontológica e, conversamente, a estrutura formal da realidade é “refletida” na essência da linguagem (cf. BLACK, 1964, p.27).

Logo de início nos é dito que o mundo é tudo o que é o caso e que é uma totalidade de *fatos* e não de *coisas* (TLP, 1-1.1). Ser um fato é ser algo que é o caso na realidade, é ser a contraparte objetiva das proposições verdadeiras, e por isso, para que o mundo seja tudo o que é o caso, basta ser o conjunto (estruturado) de todos os fatos. Vários comentadores (cf. BLACK, 1964, p.27-28; MORRIS, 2008, p.29) estão de acordo ao dizer que Wittgenstein estaria deliberadamente se opondo a uma longa tradição metafísica ao caracterizar o mundo como um agregado de *fatos* e não de *coisas* . Isso seria uma inovação e não pode deixar de chamar a atenção do leitor. De tal modo, se faz necessário compreender a diferença entre *fato* e *coisa* e o porquê do mundo ser uma totalidade de fatos e não uma totalidade de coisas.

Primeiramente devemos perceber que os fatos (*Tatsachen*, no aforismo 1.1) que compõe o mundo são, eles mesmos, entidades complexas: “o que é o caso, o fato, é a existência de fatos atômicos [*Sachverhalte*]⁴” (TLP, 2). A relação entre o fato (*Tatsache*) e o fato atômico (*Sachverhalt*) é de complexidade. Todo fato pode ser identificado

⁴ É impossível seguirmos sem dizer ao menos algumas palavras sobre o termo *Sachverhalt*. É amplamente sabido que a tradução do termo é polêmica. Por um lado temos a tradução de C. K. Ogden, que utiliza “atomic fact” e por outro temos Pears e McGuinness utilizando “state of affairs”. Nas versões portuguesas, tanto a de Giannotti quanto a de Luiz Henrique, optou-se por “estado de coisas” e não “fato atômico”, seguindo, desta forma, a sugestão de Pears e McGuinness. Não quero polemizar com estes tradutores ao utilizar “fato atômico” neste artigo. Minhas razões para tanto são as conhecidas: em primeiro lugar, a carta que Wittgenstein envia a Russell no dia 19 de agosto de 1919, na qual Wittgenstein diz que um “*Sachverhalt* é aquilo que corresponde a uma proposição elementar se ela é verdadeira. *Tatsache* é o que corresponde ao produto lógico de proposições elementares quando este produto é verdadeiro” (WITTGENSTEIN, LD, p.98-99). Em segundo lugar, o fato de que Wittgenstein revisou e aprovou a tradução de Ogden (cf. MONK, 1990, p.205-ss). Além disso, “fato atômico” capta melhor a ideia de que a relação entre *Sachverhalt* e *Tatsache* é de complexidade, conforme será discutido. Como diz Morris (cf. 2008, p.31), “estado de coisas” tem hoje uma aplicação mais ampla na filosofia, cobrindo aquilo que não é, mas poderia ser o caso. Mergulhar profundamente nesta polêmica não faz parte do escopo deste texto.

como um conjunto de fatos atômicos: $F_1 = \{Fa_1, Fa_2, \dots, Fa_n\}$. No caso limite, o conjunto contém apenas um fato atômico $F_1 = \{Fa_1\}$ e isto implica que todo fato atômico é um fato, mas não o contrário (cf. WITTGENSTEIN, LD, p.98-99; RUSSELL, TLP [Introdução], p.115; BLACK, 1964, p.39-40; FOGELIN, 1987, p.5; MORRIS, 2008, p.31). A posição atômica privilegiada é então ocupada pelos fatos atômicos e não mais pelos fatos como ocorria em TLP 1.1. Isso é visível no aforismo 2.04, no qual Wittgenstein reapresenta o mundo, agora como a totalidade dos *fatos atômicos* existentes (*Sachverhalte* e não *Tatsachen*). No TLP não existem exemplos, mas tais conceitos são centrais para a metafísica tractatiana:

Mesmo que o mundo [*Welt*] seja infinitamente complexo, de tal modo que cada fato [*Tatsache*] consista em infinitamente muitos fatos atômicos [*Sachverhalte*], e que cada fato atômico seja composto por infinitamente muitos objetos [*Gegenständen*], ainda assim terá que haver objetos e fatos atômicos.” (TLP, 4.2211).

Para que exista um mundo, no fim das contas, necessariamente devem existir fatos atômicos atuando como as peças componentes básicas dos fatos. No entanto, o aforismo acima nos diz mais, complicando um pouco a imagem até agora apresentada. O mundo é composto de fatos. Fatos são compostos de fatos atômicos. Estes, por sua vez, são compostos de objetos: “o fato atômico é uma combinação de objetos (entidades, coisas)” (TLP, 2.01). Garantindo que não haverá mais necessidade de decomposição, Wittgenstein afirma que os objetos são *simples* e que devem ser assim pois formam a *substância do mundo* (TLP, 2.02-2.2021), ou, melhor dizendo, formam a substância de *qualquer mundo possível*, não somente do atual. Compreender essa característica modal é importante, pois ela é par-

te central do argumento de Garver em prol da interpretação panteísta.

Para que faça sentido a ideia de os fatos atômicos serem compostos de objetos, é necessário que estes últimos sejam de alguma forma independentes dos fatos atômicos. Por exemplo, a combinação de objetos $\{O_1, O_2, O_3\}$ gera o fato atômico $Fa_1 = \{O_1, O_2, O_3\}$, mas estes mesmos objetos continuariam a existir, mesmo se esta combinação particular exemplificada no fato atômico Fa_1 , não fosse o caso. De forma menos abstrata, vamos supor que Fa_1 seja o fato atômico: *Sócrates está a direita de Platão*⁵. De tal modo, há uma certa relação *atual* entre os objetos “Sócrates” e “Platão”. Porém, Sócrates e Platão continuariam a existir mesmo se esta relação entre eles não fosse o caso: por exemplo, se Sócrates estivesse à esquerda ou acima ou abaixo de Platão. Para nossos propósitos, o ponto central que precisa ser enfatizado é que os fatos são *contingentes* e dizem respeito ao que é *atualmente o caso*. Fatos são as combinações atuais de objetos, que não existiriam, obviamente, se os objetos estivessem configurados de outras maneiras. A existência de objetos não depende do que é atualmente o caso, mas sim daquilo que é *possível*. Em outras palavras, os objetos são independentes dos fatos nos quais estão inseridos mas são dependentes de suas possibilidades combinatórias e é por esse motivo que Wittgenstein nos diz que conhecer um objeto significa saber com que outros objetos ele pode se unir para formar fatos (cf. TLP, 2.0122-20123).

Podemos pensar em um exemplo quase-formal (e cons-

⁵ Devido a exposição austera de Wittgenstein, exemplos acabam sempre sendo controversos. No entanto, visamos apenas tornar o ponto intuitivo e os problemas que nosso exemplo gera (se propriedades e relações são também objetos, se é possível exemplificar precisamente um objeto simples, etc.) são irrelevantes no momento.

cientemente rudimentar) para deixar o ponto intuitivo. Vamos supor que em um mundo possível temos o seguinte conjunto de objetos:

$$CO = \{O_1, O_2, O_3, O_4, O_5, O_6, O_7, O_8\}$$

Supomos também algumas regras combinatórias:

- i) Todos os fatos devem ser formados por configurações de dois objetos.
- ii) Os objetos $\{O_2, O_4, O_6, O_8\}$ somente se combinam entre si.
- iii) Os objetos $\{O_1, O_3, O_5, O_7\}$ somente se combinam entre si.

Por último, vamos supor arbitrariamente quais seriam as combinações atuais de objetos, ou seja, quais seriam os fatos (*Sachverhalte*) de nosso mundo:

$$MA = [Fa_1 = \{O_2, O_4\}; Fa_2 = \{O_6, O_8\}; Fa_3 = \{O_1, O_3\}; Fa_4 = \{O_5, O_7\}]$$

É fácil percebermos que outros mundos poderiam ter sido o caso, bastando para isso que os objetos estivessem ligados de outras formas:

$$MP = [Fa_{1^*} = \{O_2, O_6\}; Fa_{2^*} = \{O_4, O_8\}; Fa_{3^*} = \{O_1, O_7\}; Fa_{4^*} = \{O_3, O_5\}]$$

Pois bem, com essa imagem quase-formal, fica clara a ideia da dependência e independência dos objetos em relação aos fatos. No mundo atual de nosso exemplo, o objeto O_2 compõe o fato Fa_1 . Não obstante, O_2 não depende da existência de Fa_1 , visto que, dadas as possibilidades combi-

natórias (i, ii e iii), O_2 poderia estar combinado com outros objetos para formar outros fatos mesmo se Fa_1 não fosse o caso, por exemplo: $Fa_{1*} = \{O_2, O_6\}$. Por outro lado, esta forma de independência em relação ao *mundo atual* é uma forma de dependência em relação aos *mundos possíveis*, de tal modo que, necessariamente, o objeto O_2 só pode formar uma destas três situações: $\{O_2, O_4\}$, $\{O_2, O_6\}$ e $\{O_2, O_8\}$. O mesmo ocorre, *mutatis mutandis*, com todos os outros objetos. Como já dito, queremos enfatizar a ideia de que os objetos são a matéria prima de todo *mundo possível*, enquanto os fatos são as combinações contingentes em nosso *mundo atual*. Isso é confirmado, dentre outras, por essa citação do TLP: “É obvio que um mundo imaginado, por muito diferente que seja do real, tem que ter *algo* – uma forma – em comum com o real. Esta forma firme consiste precisamente em objetos” (TLP, 2.022-2.023).

3.3. APRESENTAÇÃO DETALHADA DO ARGUMENTO DE GARVER

A exposição acima possibilita a apresentação do argumento de Garver de forma mais compreensível⁶. Segundo ele, (cf. 1994, p.89-90), o aparente dualismo da metafísica tractatiana é problemático e obscuro. O mundo é composto por um tipo de entidade e a substância do mundo por outro tipo de entidade. O mundo é a totalidade dos fatos e não das coisas e a substância do mundo é composta de objetos e não fatos. Garver afirma que esta “ontologia dos fatos” de Wittgenstein é inconvençional e *prima facie* implausível,

⁶ E se prestarmos atenção já refuta o argumento de Garver. Mais à frente apresentarei a refutação fundamentalmente baseada nesta exposição.

gerando questões difíceis de ser respondidas: por que Wittgenstein insistiu na ideia de que o mundo é a totalidade dos fatos, mas não a totalidade das coisas, dado que ele teria razões tão boas, ou até melhores, para sustentar que o mundo seria a totalidade dos objetos (coisas) e não dos fatos? Por que o mundo não pode ser pensado como fundamentalmente constituído de objetos, sendo que os objetos podem ser combinados para formar fatos? Do ponto de vista explicativo tudo seria mais simples para os propósitos de Wittgenstein se ele priorizasse os objetos e não os fatos como sendo os componentes básicos da realidade. No entanto, com o intuito de compatibilizar a cosmovisão panteísta contida nos *Notebooks* com as teses logico-metafísicas do TLP, Wittgenstein teria insistido em uma ontologia de fatos. De tal modo, compreender o TLP a partir de lentes panteístas, seria a melhor explicação para os problemas relacionados à ontologia. Dada esta forma abduativa do argumento de Garver, a melhor maneira que temos para refutá-lo é mostrar que é possível explicar a ontologia de fatos de forma plausível e sem recorrer ao panteísmo. Farei isso depois de esclarecer sua argumentação.

De acordo com Garver (1994, p.142), se assumirmos que Deus deve ser identificado com o mundo (panteísmo) e se no TLP ele for entendido a partir das características contidas nos *Notebooks*, as razões de Wittgenstein para adotar uma ontologia de fatos ficam completamente compreensíveis. Por quê? A ideia central é baseada no fato de que a cosmovisão panteísta implicaria uma forma de vida na qual os adeptos, motivados por uma certa piedade, deveriam se esforçar para viver de acordo com o Deus-Natureza. Ora, se o mundo fosse a totalidade dos objetos o esforço moral deveria visar um acordo vivencial com todos os

mundos possíveis e não somente com o mundo atual. Isso ocorre pois os objetos estão abertos à possibilidades de combinação, e estas, se forem o caso, geram mundos diferentes do atual. Se é para vivermos de acordo com o Deus-Natureza, precisamos que a natureza contenha dados *em certo sentido* rígidos e atuais. Os fatos e não os objetos possuem esta característica e são eles que devemos aceitar e configurar nossa vida. É certo que Wittgenstein diz algo que parece contradizer essa interpretação: “o objeto é o fixo, o subsistente; a configuração é o instável, o variável” (TLP, 2.0271). Mas, como diz Garver (1994, p.143), o que é inalterável em relação aos objetos é a sua forma, ou seja, as suas possibilidades de combinação para que formem fatos atômicos. O que deve ser aceito, para que se viva piedosamente, são atualidades e não meras e inúmeras possibilidades. Dessa forma a ontologia de fatos, em última instância, estaria a serviço da cosmovisão panteísta de Wittgenstein.

A ideia de viver de acordo com o Deus-Natureza, de compatibilizar a nossa existência com os fatos do mundo, é chamada por Garver de *ética da aceitação*. Poderíamos dizer que, em linhas gerais, um indivíduo que vive a partir das regras derivadas de tal ética, reconhece que é impotente diante dos acontecimentos do mundo ao perceber que a sua vontade não pode, no fim das contas, guiar os fatos para um lado ou outro. O que tal indivíduo faz, a partir de então, é de certa forma *dominar* os fatos, vivendo de acordo com eles e renunciando influenciar nos acontecimentos. Não é necessário aprofundar esta visão ética no momento, pois isso apenas atrapalharia o esclarecimento da argumentação de Garver, mas afastar uma intuição errônea nos será útil. Todos temos, obviamente, certo poder de influência

sobre os fatos do mundo. Posso, por exemplo, alterar o fato da minha mesa estar bagunçada ou o fato daquela pessoa específica estar com fome. Basta ajeitar as coisas em minha mesa, providenciar algum alimento, e etc. O que está em jogo não é a negação desta trivialidade, mas sim, grosso modo, a ideia de que só existe necessidade *lógica* e que, fora desta, tudo o mais no mundo é meramente contingente. O mundo independe da nossa vontade, não há entre mundo e vontade qualquer ligação necessária (cf. TLP, 6.373-6.375). Ora, é fácil pensarmos em uma situação qualquer, (talvez trágica), na qual um indivíduo, por mais que queira, não consiga nem mesmo ordenar a sua mesa, muito menos saciar a fome de algum necessitado. Além disso, podemos desejar muitíssimas outras coisas que não estão minimamente próximas de serem o caso, dada a situação específica do indivíduo ou o tipo do desejo em questão. Em outras palavras, não é possível ter tudo o que desejamos e aquilo que nossa vontade deseja e adquire é, em última análise, contingente. Assim, ao renunciar a influência nos acontecimentos, o adepto da *ética da aceitação* tornaria a sua felicidade independente da arbitrariedade e contingência dos acontecimentos do mundo.

Pois bem, Garver liga esta ideia a Wittgenstein, baseando-se em alguns trechos dos *Notebooks*, por exemplo este:

Não posso dirigir os acontecimentos do mundo segundo a minha vontade, sou totalmente impotente. Posso apenas tornar-me independente do mundo – e assim, de certo modo, dominá-lo – ao renunciar a uma influência sobre os acontecimentos (NB, 11/6/16).

E também um que já citamos, mas que será útil recorreremos novamente:

O mundo está-me *dado*, isto é, a minha vontade dirige-se ao mundo inteiramente a partir de fora como a algo já pronto [...].

Daí que tenhamos o sentimento de estarmos dependentes de uma vontade alheia.

Seja como for, somos, em todo o caso, e num certo sentido, dependentes e podemos chamar *Deus* àquilo de que somos dependentes.

Deus, neste sentido, seria simplesmente o destino ou, o que é a mesma coisa: o mundo – independente de nossa vontade.

Posso tornar-me independente do destino [...].

Para viver feliz devo estar em consonância [*Übereinstimmung*] com o mundo. E isto é o que “ser feliz” significa.

Estou então em harmonia com aquela vontade alheia da qual, aparentemente, sou dependente. Isso significa: “estou fazendo a vontade de Deus” (NB, 08/07/1916).

Essa citação, ao menos em uma leitura *prima facie*, contém uma linha inferencial que nos leva a identificar Deus com o mundo e é isto que faz com que Garver vincule a *ética da aceitação* ao panteísmo. Garver reconhece que estas passagens dos *Notebooks* são difíceis de ser compreendidas e que podem gerar uma ambiguidade que enfraquece a sua interpretação. A posição dele, como vimos, depende da ideia de que são as atualidades e não meras possibilidades que devemos aceitar e configurar as nossas vidas caso queiramos “fazer a vontade de Deus”. No fim das contas é este o motivo que explicaria a ontologia de fatos tractatiana. A passagem acima, no entanto, parece compatível com a ideia de que o mundo seja composto de objetos, pois as *possibilidades* também devem ser aceitas, já que também estão dadas e são independentes de minha vontade. Ora, se devemos aceitar e nos reconciliar com os fatos (atualidades), por que não também com as possibilidades?

Garver soluciona a ambiguidade apelando a outro trecho dos *Notebooks*: “ao sentido da vida, isto é, ao sentido do mundo, nós podemos chamar Deus” (NB,

11/06/1916). De acordo com ele, essa é uma ideia religiosa intensa e deve permanecer no TLP no caso de Wittgenstein manter o (suposto) panteísmo dos *Notebooks*. Pois bem, poderia Deus ser pensado como o sentido do mundo, se este fosse um agregado de objetos? A resposta positiva, de acordo com Garver, soaria como uma espécie de escárnio e esvaziaria a profundidade religiosa expressa por Wittgenstein no trecho citado. Um aglomerado de objetos não pode nos transmitir o *porquê* e o *para quê* de nossa situação *atual*, visto que nele estão contidas todas as situações possíveis. A totalidade dos objetos não nos auxilia a compreender o significado deste nosso mundo particular. É no mundo dos fatos que devemos apreender Deus e com ele compatibilizar a nossa existência. Mais uma vez o panteísmo contaria a favor da ontologia de fatos do TLP. Garver conclui:

Que o panteísmo dos *Notebooks* seja bem sucedido ao providenciar uma explicação para um dos *puzzles* mais relevantes relacionados à metafísica do TLP é uma poderosa consideração, na ausência de evidência contrária, em suporte da visão de que Wittgenstein, embora relutante em reconhecer nos textos impressos, continuou a sustentar o panteísmo e as visões éticas relacionadas a ele (GARVER, 1994, p.144-145).

4. REFUTAÇÃO DO ARGUMENTO DE GARVER

Pois bem, este é o argumento de Garver em prol de sua interpretação panteísta do TLP. Passaremos agora a uma refutação deste argumento e para isso iniciaremos com esta ilustrativa citação de Hacker:

Objetos são eternos e imutáveis. O que muda são somente as suas configurações. Eles combinam-se uns com os outros em configurações mutáveis constituindo os estados de coisas [fatos atômicos].

Objetos existem somente em configurações (é da sua natureza estarem combinados com outros objetos). Que um certo objeto esteja [atualmente] combinado com outro é uma propriedade externa, uma característica contingente deste objeto, e que seja possível para ele combinar-se é uma característica interna [necessária]. Objetos estão juntos como os elos de uma corrente, isto é, eles não precisam de uma relação para cimentá-los juntos (HACKER, 1986, p.66-67. Grifos nossos).

O trecho é elucidativo pois (com algumas ressalvas) contém duas ideias centrais das quais derivaremos dois argumentos contra Garver. No primeiro (ligado ao primeiro *grifo* da citação), mostraremos que a interpretação de Garver implica uma ideia inaceitável, segundo a qual o Deus panteísta seria *fundamentado* ao invés de ser o *fundamento*, como é comumente entendido nas tradições panteístas. Estranhamente, para dizer o mínimo, haveria algo que precederia a própria divindade de um ponto de vista ontológico. Isso soa como um mero escárnio e esvazia a profundidade religiosa do tema, utilizando o vocabulário do próprio Garver. No segundo argumento (ligado ao segundo *grifo* da citação) vamos mostrar que é possível explicar de forma plausível a ontologia de fatos de Wittgenstein sem apelar ao panteísmo, atingindo incorrigivelmente os alicerces do argumento de Garver.

4.1. UM DEUS QUE PRECISA DE UM FUNDAMENTO ONTOLÓGICO?

Lembremos que a sugestão interpretativa panteísta visa tornar compreensível um dualismo aparentemente obscuro da metafísica do TLP. Por um lado o mundo é composto pela totalidade dos fatos e não dos objetos. Por outro, os objetos são a substância de todo mundo possível e os fatos

atômicos (*Sachverhalte*) nada mais são do que concatenações de objetos. Se o mundo se decompõe em fatos, ao dizermos algo sobre ele, ou, de forma mais técnica, ao elaborarmos figuras proposicionais para representa-lo, estaremos dizendo algo dos *fatos* e não dos *objetos*. Se o fato dito pela proposição existir, esta será verdadeira; se não existir a proposição será falsa. Toda questão de existência é relacionada a quais configurações de objetos são atualmente o caso. O que é notável nisto tudo é que falar do mundo é falar no nível dos fatos e não no nível dos objetos. Não podemos dizer dos objetos que eles “existem”, ao menos não no mesmo sentido que dizemos que algum fato do mundo existe (TLP, 3.221; 4.1272). Os objetos estão, de certo modo, *além da existência*, (cf. McGUINNES, 2002, p.94). Sustentar a ideia de que Wittgenstein mantém uma cosmovisão panteísta no TLP seria a melhor forma de explicar essa aparentemente obscura dualidade metafísica, na qual em um sentido temos uma ontologia de fatos e em outro uma ontologia de objetos.

Entretanto, ao analisarmos com um pouco mais de atenção a interpretação panteísta proposta, percebemos que é gerada uma consequência no mínimo implausível. Veja, os objetos são a matéria prima ontológica a partir da qual o mosaico dos fatos é construído. Os objetos, de tal modo, precedem - e em certo sentido fundamentam - a existência do mundo. Ora, se isto é assim e ao mesmo tempo Wittgenstein for um panteísta *a la* Garver, conclui-se que o Deus-Natureza seria *fundamentado* e não o *fundamento* de todas as coisas, dado que o panteísmo proposto por Garver depende da ideia de que Deus seja a totalidade dos fatos e não dos objetos. Estranhamente, existiria algo ontologicamente anterior ao próprio Deus, e, mais do que

isso, algo do qual a própria divindade dependeria para existir. Essa é uma visão filosófico-teológica implausível demais para que aceitemos sem explicações adicionais. Dessa forma, consideramos falso dizer que o panteísmo explica melhor a ontologia de fatos do TLP, pois os objetos é que estariam em uma posição mais próxima daquilo que tradicionalmente se compreende pelo termo “Deus”⁷.

4.2. EXPLICANDO A “ONTOLOGIA DE FATOS” SEM RECORRER AO PANTEÍSMO.

A aparente obscuridade relacionada ao porquê dos fatos - e não dos objetos - serem as peças básicas do mundo, surge somente se considerarmos a possibilidade de um estado de coisas no qual os objetos estivessem “amontoados” desorganizadamente. Se há um mundo possível em que nenhum objeto esteja ligado a outro, ou seja, se não houvesse qualquer configuração de objetos formando fatos, então Wittgenstein deveria ter dito que o mundo é a totalidade dos objetos e não dos fatos. Neste caso, a estranheza de Garver em relação à ontologia do TLP estaria justificada. No entanto, como disse Hacker (1986, p.66), faz parte da natureza dos objetos estarem em alguma combinação (cf. TLP, 2.011). A combinação que forma o mundo atual não é, obviamente, a única possível, pois os objetos poderiam estar em outras configurações. Porém, o que nos importa no momento é a ideia de que para que exista um mundo

⁷ Não quero dizer com isso que Wittgenstein seja realmente um panteísta e que o erro de Garver foi sacralizar os fatos e não os objetos. Minha intenção é mostrar que a posição de Garver é inconsistente. Os objetos são a substância do mundo. Não é possível formular proposições dotadas de sentido nem sobre Deus nem sobre a substância do mundo, por isso não podemos dizer que Deus e os objetos são o mesmo. É certo que ambos compartilham uma característica, a saber, a indizibilidade, mas disto não se segue que são o mesmo.

(um *Welt*), são necessários objetos ordenados de alguma maneira, isto é, um mundo no qual os fatos (objetos configurados) sejam as peças básicas (cf. TLP, 4.2211). O mundo não pode ser identificado com a totalidade dos objetos, dado que, *sob a condição de estarem configurados formando fatos*, a totalidade dos objetos constitui uma variedade de mundos possíveis (cf. 2.0121; 2.0123-2,0124; etc.). Ora, um amontoado caótico não seria um mundo possível, ao menos não de acordo com aquilo que nos é exposto no TLP e em algumas passagens dos *Notebooks*: “em cada mundo possível existe uma ordem, ainda que complicada” (NB, 19/09/16).

Explicar o porquê deste último ponto nos basta para refutar a interpretação panteísta de Garver. Existem vários caminhos argumentativos que nos possibilitam mostrar que os objetos estariam necessariamente combinados em qualquer mundo possível. Pressupondo algumas explicações que já fizemos na seção sobre ontologia, iremos pensar do seguinte modo. A razão para que o mundo seja a totalidade dos fatos e não das coisas começa a surgir já nos aforismos iniciais do TLP, especificamente nestes: “O mundo se divide em fatos. Algo pode ocorrer ou não ocorrer e tudo o mais permanecer igual” (TLP, 1.2-1.21). Wittgenstein tem em mente algo similar ao tradicional esquema ontológico que compreende o mundo como um composto de entidades de vários tipos, iniciando com as mais básicas e incluindo aquelas cuja existência é de alguma maneira derivada ou dependente da existência das entidades mais básicas. Qual condição deve ser satisfeita para que designemos uma entidade como “básica”? Pode-se sugerir a condição de *independência* (Ind) (cf. MORRIS, 2008, p.28):

(Ind) Uma entidade básica é algo cuja existência não depende da existência de qualquer outra entidade.

Para compreender como o mundo é constituído é preciso compreender as características das entidades básicas das quais ele é composto e, quando falamos de entidades básicas, estamos interessados em entidades ontologicamente independentes. De tal modo, é algo como (Ind) que está operando nos aforismos iniciais do TLP. Wittgenstein está declarando que é somente nos fatos e não nas coisas que encontramos independência ontológica. Mais especificamente, como já discutido, somente os fatos *atômicos* são possuidores de tal característica (cf. TLP, 2.061). Por outro lado, os objetos só podem existir como partes de um fato. Veja, não é possível que exista no mundo algo sem *nenhuma* propriedade ou qualidade. No entanto, para que algo tenha alguma propriedade que não seja meramente formal, é necessário combinar-se com algum outro ente, e estar combinado é ser parte de um *fato* (cf. TLP, 2.0231). É por isso que Wittgenstein pode dizer que, de certa forma, objetos não combinados são incolores (TLP, 2.0232).

Alguém poderia objetar dizendo que é correto, ao menos em um sentido, dizer que os fatos são também dependentes dos objetos, pois Wittgenstein diz que os fatos atômicos são combinações de objetos. Isso é verdadeiro, mas basta voltarmos ao nosso exemplo quase-formal discutido acima para percebermos que esta não é uma objeção relevante. Havíamos estipulado que o mundo atual poderia ser o seguinte:

$$MA = [Fa_1 = \{O_2, O_4\}; Fa_2 = \{O_6, O_8\}; Fa_3 = \{O_1, O_3\}; Fa_4 = \{O_5, O_7\}]$$

Os fatos Fa_1 , Fa_2 , Fa_3 e Fa_4 existem independentemente da existência uns dos outros e por isso são as estruturas básicas nas quais o mundo A se decompõe. Claro que, em um sentido, eles dependem do conjunto de objetos $CO = \{O_1, O_2, O_3, O_4, O_5, O_6, O_7, O_8\}$. Mas veja, tais objetos, para que existam “dentro” do mundo A , *necessariamente* precisam fazer parte de algum fato. Para maior clareza, podemos isolar as teses do seguinte modo:

- i) Dado qualquer mundo M , a existência de qualquer fato atômico em M não depende da existência dos outros fatos atômicos de M .

Ao passo que dos objetos teríamos que dizer:

- ii) Dado qualquer mundo M , a existência de todo objeto O em M , depende da existência de outros objetos combinados com O em M .

Em outras palavras, não há um mundo em que os objetos não estejam configurados. Eles são a substância de todo mundo possível, mas em todos os mundos eles estarão combinados (cf. TLP, 2.0271-2.0272). Se isto é assim, por sua vez, todo mundo possível divide-se em *fatos* e não em *coisas* (cf. TLP, 2.011; 2.0121). Como vemos, não é preciso o panteísmo para explicar isso⁸.

⁸ Outra forma de compreendermos a primazia dos fatos sobre os objetos seria elucidar a precedência semântica das proposições sobre os nomes. O famoso “*dictum* de Frege” é afirmado por Wittgenstein neste aforismo: “Só a proposição tem sentido; somente no contexto de uma proposição o nome tem significado” (TLP, 3.3). A consequência da máxima fregeana é priorizar as proposições ao invés dos nomes, tornando as primeiras as estruturas semânticas básicas nas quais a linguagem é desmembrada. Assim, poderíamos concluir que os correlatos ontológicos das proposições (fatos) devem ter prioridade em relação aos correlatos ontológicos dos nomes (objetos). É certo que proposições são compostas de nomes, e assim, em certo sentido, não existiriam proposições sem nomes. Em relação a este ponto, porém, é possível uma explicação similar àquela que demos no nível ontológico. Veja, uma mera lista de nomes não transmite nenhum sentido: “a proposição não é uma mistura de palavras. [...] A proposição é articulada” (TLP, 3.141). Da mesma forma que os objetos estão necessariamente configurados para que haja um fato, os nomes precisam estar articulados para que a linguagem seja significativa. A existência de nomes articulados é condição necessária para que a linguagem possa representar a realidade. Este caminho Cont.

Existem várias passagens do TLP corroborando nossa interpretação, mas gostaríamos de encerrar citando a seguinte:

É essencial para a coisa poder ser parte constituinte de um fato atômico. [...] Parece, por assim dizer, acidental que à coisa, que poderia existir por si mesma, viesse ajustar-se em seguida uma situação. [...] Assim como não podemos pensar objetos espaciais fora do espaço, os temporais fora do tempo, assim *não podemos pensar nenhum objeto fora da possibilidade de sua ligação com outros*. Se posso pensar o objeto ligando-o ao estado de coisas, não posso então pensá-lo fora da possibilidade dessa ligação (TLP, 2.011; 2.0121. *Grifo nosso*).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com isto esperamos ter refutado a interpretação de Garver. Vimos que não há nada obscuro relacionado à ontologia de fatos e de objetos do TLP que seria melhor compreendido se assumíssemos que Wittgenstein era panteísta. Os objetos são a substância de todo o mundo possível, mas, dado um mundo, eles necessariamente estarão combinados de alguma forma. Além disso, eles possuem características (não formais) somente em virtude destas combinações. Em si mesmos possuem apenas uma determinada forma, mas nenhuma estrutura capaz de descrição (cf. TLP, 2.0231-2.0233; 3.221). Garver erroneamente não considera esse caminho explicativo ao dizer que as explicações tradicionais não cumprem seus objetivos e apenas aumentam a obscuridade do tema. Como vimos, isso não é o caso. Em uma leitura caridosa poderíamos até concordar com Garver de que “na ausência de evidência contrária” (1994,

explicativo é interessante pois mostra a isomorfia entre as formas lógicas do mundo e da linguagem.

p.144) a interpretação panteísta do TLP soaria plausível. No entanto, apresentamos acima evidências contrárias à tal interpretação.

Abstract: In his book *This complicated form of life*, Newton Garver presents a curious interpretation of Wittgenstein's early philosophy. Based on some passages of *Notebooks* and, especially, in considerations about *Tractatus Logico-Philosophicus*' 'ontology', the commentator concludes that wittgensteinian philosophy, at least in its first phase, implies a pantheistic mystical-religious position. More precisely, Garver uses an abductive reasoning for (supposedly) show that pantheism would be the best explanation for the fact that there are, according to him, two ontologies in the *Tractatus*, namely, an ontology of facts and an one of objects. The aim of this text is to present and refute this interpretation. After reconstruct in detail the Garver's position, I will present two arguments against it. At first, I will show that the commentator's interpretation implies an unacceptable idea, according to which the pantheistic God would be *founded* rather than the *foundation*, as is commonly understood in the pantheistic traditions. In the second, I will show that it is possible to explain plausibly the 'ontology' of facts and objects present in the *Tractatus*, without resorting to pantheism.

Keywords: Ontology; Pantheism; Philosophy of Religion; Wittgenstein.

REFERÊNCIAS

BLACK, M. *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*. Cambridge: Cambridge University, 1964.

DALL'AGNOL, D. *Ética e linguagem: uma introdução ao Tractatus de Wittgenstein*. (3.ed.). Florianópolis, São Leopoldo: ed. da UFSC, ed. Unisinos, 2005.

FOGELIN, R. J. *Wittgenstein* (second edition). London: Routledge, 1987.

GARVER, N. *This complicated form of life*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1994.

GLOCK, H.J. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro:

Zahar, 1997.

HACKER, P. M. S. *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein* (Revised Edition). Oxford: Oxford University Press, 1986.

McGUINNESS, B. *Approaches to Wittgenstein: Collected papers*. London and New York: Routledge, 2002.

MONK, R. *Wittgenstein: The Duty of Genius*. New York: Penguin Books, 1990.

MORRIS, M. *Wittgenstein and the Tractatus Logico-Philosophicus*. London and New York: Routledge, 2008.

WITTGENSTEIN, L. *The collected works of Wittgenstein*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

_____. (TLP) *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. (LD) *Wittgenstein in Cambridge: Letters and Documents 1911-1951*. Ed. Brian McGuinness. Oxford: Blackwell, 2008.

_____. (NB) *Notebooks 1914-1916*. Edited by G.H. von Wright and G.E.M. Anscombe. Edição bilingüe (alemão-inglês). Oxford: Basil Blackwell, 1969.

ZEMACH, E. 'Wittgenstein's Philosophy of the Mystical'. In.: COPI, I.; BEARD, R. (eds.). *Essays on Wittgenstein's Tractatus*. London: Routledge, Kegan Paul, 1966.

O PROBLEMA DA LEGITIMIDADE DA AUTORIDADE POLÍTICA, OU SOBRE O QUE DIFERENCIA O ESTADO DA MÁFIA¹

Andréa Luisa Bucchile Faggion (UEL)²

andreaaggion@gmail.com

Resumo: O artigo sugere que o Estado se diferencia de uma máfia sofisticada por sua pretensão de possuir autoridade legítima. Procedemos à análise do significado de tal pretensão, o que nos leva ao paradoxo denunciado pelo “anarquismo filosófico”, segundo o qual autoridade nenhuma poderia ser legítima, já que a obediência a qualquer autoridade implicaria, necessariamente, no abandono da racionalidade prática. Então, apresentamos uma teoria formal da razão prática destinada a resolver o paradoxo anarquista. Por fim, analisamos se, concretamente, poderia haver um argumento em prol da legitimidade da autoridade política que preenchesse as condições formais de legitimidade expostas naquela teoria.

Palavras-chave: autoridade; razão prática; consentimento; coordenação; *determinatio*.

1. INTRODUÇÃO: FORMULAÇÃO DO PROBLEMA

Para muitos, o antiquíssimo problema da autoridade política perdeu sua atualidade. Fundem Estado e sociedade, diluem o indivíduo na sociedade e, com isso, fazem desaparecer a relação social característica do Estado moderno: o fato de sermos confrontados com normas que nos

¹ Recebido em: 03-10-2017 / Aprovado em: 11-12-2017 / Publicado on-line em:???

² Andréa Luisa Bucchile Faggion é Professora associada do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, Londrina, PR, Brasil.

serão impostas pelo Estado, independentemente de nossos desejos de aderirmos ou não a elas³. Ainda hoje, uma atitude comum, já criticada por Leslie Green nos anos 80, é aquela segundo a qual o Estado como tal se torna, se não menos questionável, menos questionado, “quase parte de uma ordem externa natural” (GREEN [1988] 1990, p. 2)⁴. Pois este artigo encara como tarefa da filosofia justamente a ruptura com essas naturalizações, nem que seja para confirmar seu conteúdo pela via da reflexão⁵.

Para uma melhor compreensão do problema, vamos seguir o exemplo de G. E. M. Anscombe ([1978] 1981, p. 130-131) e imaginar que nos associamos a um clube. Ao nos associarmos ao clube, aceitamos uma série de normas, que bem podem nos desagradar ou contrariar alguns de nossos interesses. Por exemplo, posso ser fumante e ter que conviver com o fato do clube proibir que se fume em suas dependências. Porém, ainda decidimos até que ponto toleramos nossa submissão às normas do clube, o que inclui a submissão a normas de segunda ordem sobre como serão feitas as normas. Podemos decidir não nos filiar ao clu-

³ A esse respeito, a seguinte constatação de Joseph Raz me parece uma obviedade, que, a despeito disso, precisa ser repetida e enfatizada: "Não é parte do nosso entendimento normal de autoridade que suas ações sejam as ações daqueles sujeitos a ela. Pelo contrário, o entendimento normal é que a autoridade envolve uma relação hierárquica, que ela envolve uma imposição sobre o sujeito" (RAZ 2009a, p. 165). Por mais que os teóricos da democracia possam fazer o Estado coincidir com o povo que esteja sob sua autoridade, seja lá a que se refira o termo “povo” aqui (e se é que tem algum referente), não se trata de um ente idêntico a cada sujeito submetido a sua autoridade.

⁴ Todas as traduções citadas neste artigo são de minha autoria.

⁵ Um ponto que, inclusive, nos dá ocasião para reproduzirmos as palavras inspiradoras de David Lewis: “É a profissão dos filósofos questionar platitudes que outros aceitam sem pensar duas vezes. Uma profissão perigosa, pois os filósofos são mais facilmente desacreditados do que as platitudes, mas uma tarefa útil. Ora, quando um bom filósofo desafia uma platitude, usualmente descobre-se que a platitude estava essencialmente certa: mas o filósofo notou uma dificuldade que alguém que não pensa duas vezes não poderia ter encontrado. No fim, o desafio é respondido e a platitude sobrevive, mais frequentemente do que o contrário. Mas o filósofo prestou um serviço aos que aderem à platitude: ele os fez pensar duas vezes” (LEWIS [1969] 2002, p. 1).

be, ou, caso tenhamos nos filiado e, posteriormente, nos arrependido, podemos nos decidir pela desfiliação. Pronto! As normas do clube não se aplicam mais a nós.

Mas Anscombe pede que imaginemos um clube peculiar. Esse clube acaba se tornando tremendamente poderoso, apto a controlar qualquer coisa que ele queira controlar no território onde vivemos, adquire mesmo a capacidade de extorquir dinheiro e confiscar a propriedade de quem ele quiser, e ainda a capacidade de emitir decretos afetando profundamente a vida das pessoas. Agora, suponha, além de tudo, que esse clube nos proíba, assim como a todos os seus membros, de nos desfilarmos. A pergunta que Anscombe faz e que tanto nos interessa é, então, a seguinte: qual a diferença entre um enunciado do tipo "é isto que sou obrigada a fazer pelas regras do clube..." e "é isto que sou obrigada a fazer pelas normas do Estado..."?

Alguns diriam que esse clube monstruoso se tornou, na verdade, uma máfia. Mas não seria igualmente razoável dizer que ele se tornou um Estado? Qual a diferença? A diferença não parece residir na estrutura normativa seguida na própria organização do Estado, porque uma organização mafiosa, a princípio, também pode se tornar complexa e sofisticada o bastante para rivalizar com a burocracia estatal. Podemos imaginar que existam normas prescrevendo como será a sucessão do poderoso chefão. Tal norma pode estabelecer que cabe a ele e tão somente a ele apontar seu sucessor. Normas também podem estabelecer como os agentes da máfia farão a cobrança de pagamentos por parte dos moradores de um território. Por exemplo, esses agentes devem quebrar pernas e braços em uma primeira recusa, matando somente na eventualidade de uma negativa da vítima por ocasião da segunda cobrança. Assim, por

mais que seja vantajoso estarmos submetidos a normas, em vez de a comandos arbitrários, por sabermos o que esperar no primeiro caso, parece que não é nisso que reside a diferença, se é que existe uma, entre Estado e máfia, uma conclusão em que acompanho a própria Anscombe (1981, p. 131-133).

Uma segunda possibilidade seria afirmarmos que os propósitos do Estado dizem respeito ao nosso bem, ou seja, ao bem daqueles que estão submetidos a ele, ao passo que os propósitos da máfia dizem respeito ao bem dos próprios mafiosos, a revelia dos interesses daqueles que estão submetidos a suas normas. Aqui, eu me valho, por uma última vez, de Anscombe, pois suas perguntas retóricas me parecem o suficiente para descartarmos a presente hipótese:

[S]e algumas pessoas querem fazer o bem, isso dá a elas o direito de me ameaçar e de fazer regras sobre o meu comportamento? Ou: elas têm esse direito se já houver uma prática do mesmo tipo estabelecida há muito tempo, um corpo de regras já feito por seus predecessores, uma organização estabelecida dentro da qual fazem seu trabalho? (ANSCOMBE 1981, p. 133).

Afastadas essas possibilidades, a hipótese que pretendo defender neste artigo é que a compreensão da diferença entre Estado e máfia reside na compreensão da natureza da autoridade, como uma capacidade de alteração de estados normativos⁶. Em poucas palavras, Estado e máfia nos obrigam, mas apenas o Estado pretende nos criar obrigações ou modificá-las. Enquanto a máfia meramente se faz obedecer pelas ameaças feitas, o Estado reivindica o direito de ser

⁶ O texto de Anscombe a que eu vinha me referindo encaminha-se na mesma direção. Porém, a forma como coloco o problema aqui deve mais às análises de Joseph Raz, filósofo que, nas últimas décadas, tem contribuído decisivamente para o debate milenar sobre o problema filosófico da autoridade (veja-se, por exemplo, RAZ 1986, 1989, [1975] 1999, 2009a, 2009b).

obedecido e, correspondentemente, a obrigação de que o obedeçamos. Assim, o Estado é, substancialmente, diferente da máfia se, e somente se, tiver mesmo tal poder normativo, ou seja, se puder nos impor obrigações genuínas, em vez de apenas nos obrigar⁷. Afinal, se o direito pretendido pelo Estado, ao fim e ao cabo, não passar necessariamente de uma mera pretensão, a única diferença entre Estado e máfia residirá no fato do primeiro não admitir ser igual à segunda. Em suma, podemos dizer que Estados não são, necessariamente, máfias super poderosas, ultrassofisticadas e, talvez, algo generosas, agindo disfarçadas sob o manto da autoridade, se pudermos afirmar que é mesmo possível que uma pessoa, grupo de pessoas ou instituição A modifique a situação normativa de um indivíduo B, ao decidir que é para B fazer x. Nesse caso, B adquiriria uma obrigação genuína de fazer x, *porque* A decidiu que é para B fazer x⁸, enquanto a ameaça, por parte de A, de uma sanção y, para o caso de B não fazer x, seria apenas uma razão auxiliar ou secundária em caso de recalcitrância⁹. A obrigação de B seria fazer x, independentemente da ameaça.

Isso mostra que o Estado reivindica um direito de tipo especial, não redutível aos direitos pertencentes aos indivíduos como tais. Privadamente, um indivíduo pode usar de coerção contra outro legitimamente. Pense no exemplo de

⁷ Já é clássica a valiosa distinção de Herbert L. A. Hart entre “ser obrigado” e “ter uma obrigação” (HART [1961] 1994, p. 82-91).

⁸ É claro que A pode prescrever que B faça x, quando B já deveria fazer x de toda forma. Nesse caso, a autoridade é indiferente. Por isso, só pode haver autoridade legítima se A for capaz de modificar as obrigações de B.

⁹ No meu entender, a tese fundamental segundo a qual sanções seriam apenas provisões secundárias para o caso de falha da intenção primária da autoridade política de ter suas diretivas aceitas como obrigações constitui um dos pilares da teoria do direito de Hart, marcando sua importância histórica e tendo sido incorporada por grande parte da filosofia analítica do direito que se seguiu a ele. Creio que essa tese já permeava *O Conceito de Direito*, mas ela encontra-se precisamente formulada na obra tardia intitulada *Ensaio sobre Bentham* (HART 1982, p. 254).

um indivíduo que contenha pela força um ataque de fúria de outro. Ao obrigar um indivíduo D a se abster de atos gratuitamente violentos, um indivíduo C não cria para D qualquer obrigação. Se há obrigação de abstenção de início de violência contra terceiros por parte de D, essa obrigação não é criada ou modificada por C. Dizemos que a coerção de C contra D seria legítima supondo que C apenas e tão somente obriga D a cumprir uma obrigação que D tem de qualquer maneira. Já a autoridade política A pretende criar obrigações ou modificar obrigações existentes, e não meramente fazer com que obrigações sejam cumpridas pela força. Vejamos se e como esse esquema normativo característico da autoridade seria possível.

2. HIPÓTESE DO CONSENTIMENTO COMO FONTE DA AUTORIDADE POLÍTICA: CONSENTIMENTO TÁCITO

Seria possível consentirmos em estar sob uma autoridade, criando, por esse consentimento, o referido direito de ser obedecido e a respectiva obrigação de obedecer? Muitas vezes, tendemos a pensar que o único problema a ser enfrentado por uma teoria da autoridade política por consentimento reside no fato de, efetivamente, nenhum ou poucos indivíduos expressarem seu consentimento perante seu governo. Vulgarmente, é comum que pessoas nos lembrem de nunca terem assinado qualquer contrato do gênero. Uma resposta usual, de que o ato de consentimento é racional, e não empírico, não nos ajuda muito, porque, em geral, atos de consentimento são a fonte de obrigações quando praticados com a crença de que certas obrigações estão sendo adquiridas por meio deles. Seria paradoxal afirmarmos que um indivíduo B consentiu em fazer x, mas que ele mesmo

não sabe disso.

Replicarmos que o consentimento pode ser tácito tampouco soluciona a questão, pois o que, normalmente, entendemos por consentimento tácito não deixa de ser um consentimento expresso e consciente. Por exemplo, em uma votação em reunião de departamento de certa universidade, o chefe pede que os contrários se manifestem. Podemos dizer que os que nada fizeram deram seu consentimento tácito¹⁰. Mas quando daríamos nosso consentimento tácito a uma autoridade? Acaso, residir no território de uma autoridade seria consentir tacitamente com ela? Creio que Hume tenha percebido bem o disparate dessa suposição em seu ensaio "Sobre o Contrato Original":

Nós podemos dizer a sério que um camponês ou um artesão pobre é livre para escolher deixar seu país, quando ele não conhece qualquer língua ou costume estrangeiro, e vive um dia após o outro, dos baixos salários que ele recebe? Nós podemos afirmar também que um homem, ao permanecer em um navio, consente livremente com o domínio do mestre, embora ele tenha sido carregado a bordo enquanto dormia, e tenha que pular no oceano e morrer no momento em que o deixa? (HUME [1777] 2006, p. 367).

Hume mostra que só faz sentido dizer que consentimos com x, quando não nos é imposta pelas circunstâncias uma escolha entre x e nossa completa ruína ou, ao menos, um sacrifício considerável de nossas condições de vida. Uma dificuldade adicional para a hipótese do consentimento tácito por residência é que, no mundo moderno, todos os territórios habitáveis estão sob alguma autoridade, sendo que, além disso, as autoridades não abrem suas fronteiras, permitindo, pura e simplesmente, que os indivíduos se movi-

¹⁰ Para uma análise pormenorizada do consentimento tácito, remeto o leitor ao importante livro *Moral Principles and Political Obligations* (SIMMONS 1979, p. 75-100).

mentem livremente, escolhendo, ao menos, sob qual autoridade estarão. Inclusive, podemos dimensionar melhor o escopo do direito reivindicado pela autoridade política justamente ao nos darmos conta de que ela pode impedir e, geralmente, impede até mesmo que um indivíduo sob seu domínio possa receber um amigo estrangeiro em sua casa pelo tempo que ambos por bem entenderem. Autoridades também podem impedir e, geralmente, impedem que indivíduos habitando territórios diferentes, sob autoridades diferentes, possam simplesmente resolver trocar os domínios sob os quais estão, um se mudando para o lugar do outro. Por todas essas razões, ao menos no mundo real e atual, não parece fazer qualquer sentido que se afirme que a residência é um consentimento tácito para com a autoridade vigente no território onde se reside.

3. ARGUMENTO A PARTIR DA EQUIDADE

Muitas vezes, o que se chama de “consentimento tácito” pode ser mais bem entendido, no máximo, como um consentimento implicado ou inferido, no sentido em que o indivíduo, ao consentir com x, indiretamente, adquiriria uma obrigação de consentir também com y. Nesse sentido, não é a simples residência nos domínios de uma autoridade que é pensada como o próprio ato de consentimento, ainda que tácito, para com essa autoridade. É, sim, a aceitação voluntária de certos bens, ou seja, o consentimento em receber certos bens que implicaria uma obrigação de consentir com a autoridade, que, teoricamente, tornaria possíveis tais bens. Este argumento, na literatura anglófona, tem sido chamado de “argument from fairness” ou “from fair play”. Traduzo como “argumento a partir da equidade”.

O artigo “Are There Any Natural Rights?”, de Herbert L. A. Hart, se tornou famoso, principalmente, por conter uma formulação inicial desse argumento, que viria a ser sistematicamente debatido por filósofos políticos. Penso que valha a pena a longa citação:

[Uma] fonte muito importante de direitos e obrigações especiais, que nós reconhecemos em muitas esferas da vida, é o que pode ser chamado de mutualidade de restrições, e eu acredito que a obrigação política seja inteligível somente se nós virmos o que precisamente é isso e como difere de outras transações que criam direitos (consentimento, promessa) às quais os filósofos a tem assimilado. Em seu contornou meramente esquemático, trata-se disto: quando um número de pessoas conduz qualquer empreendimento conjunto de acordo com regras e, assim, restringe sua liberdade, aqueles que se submeteram a essas restrições quando requeridos têm um direito a uma submissão similar daqueles que se beneficiaram de sua submissão. As regras podem prover que oficiais devam ter autoridade para impor a obediência e fazer outras regras, e isso criará uma estrutura de direitos e deveres legais, mas a obrigação moral de obedecer às regras em tais circunstâncias é *devida aos* membros cooperantes da sociedade, e eles têm o direito moral correlativo à obediência (HART 1955, p. 185)¹¹.

Antes de mais nada, devemos notar que o que se convencionou chamar de “princípio de equidade” (e que Hart chama de “mutualidade de restrições”) seria um princípio moral reconhecido, primeiramente, fora da política, assim como é o caso do consentimento ou de promessas como fontes de obrigações. Isso significa que poderíamos recusar a possibilidade de fundarmos nesse princípio uma obrigação moral de obediência à autoridade política, em virtude do fato de não reconhecermos a validade moral do princí-

¹¹ Posteriormente a Hart, John Rawls também defendeu obrigações legais com base nesse tipo de argumento (RAWLS 1964), mas, na obra *Uma Teoria da Justiça*, Rawls acabou abandonando a tese segundo a qual o princípio de equidade vincularia todos os cidadãos, mesmo em sociedades justas (RAWLS [1971] 1999, p. 301-308).

pio mesmo em outras esferas da vida. Mas esse tipo de análise demandaria um trabalho à parte. Neste artigo, vou me restringir à análise da aplicação política do princípio.

O segundo ponto a ser notado é que o princípio visa criar uma disparidade normativa entre o nível individual e o coletivo. Por alguma razão que não nos é explicada, o princípio contém em sua formulação, como condição necessária para suas consequências, que haja a reunião de um *número* de pessoas, em vez de apenas um indivíduo operando solitariamente. Com isso, a combinação de indivíduos faz emergir um novo direito que não é redutível sem resíduo à soma de direitos preexistentes nesses indivíduos. Podemos notar que esse passo é essencial para a resolução do problema da autoridade, afinal, vimos que o que a autoridade política reivindica não é, meramente, o direito de fazer uso de coerção para que pessoas cumpram certas obrigações, um direito que quaisquer indivíduos bem podem possuir privada e separadamente. A autoridade política reivindica um direito especial à obediência, não compartilhado com indivíduos desprovidos de autoridade.

Um terceiro ponto que não pode ser perdido de vista no argumento de Hart é que o direito moral à obediência não é possuído pela autoridade política em si. É um direito dos indivíduos que, coletivamente, se submeteram a regras que restringiram suas liberdades. Em suma, a minha suposta obrigação de obediência a leis seria uma obrigação para com meus concidadãos, e não para com os oficiais do Estado que fazem valer essa obrigação. Esse ponto também resolveria um problema importante sobre a autoridade política. Por que um determinado indivíduo ou grupo de indivíduos deveria ter o direito moral de ser obedecido por outros, como se houvesse uma desigualdade natural entre

seres humanos? De acordo com o argumento a partir da equidade, esse direito, simplesmente, não existe. Os cidadãos obedientes é que têm o direito à mesma obediência por parte de outros.

Por fim, observemos o ponto mais fundamental: Hart diz que os que têm o dever moral de obedecer são os que “se beneficiaram”. Neste passo, reside a força e a fraqueza do argumento. Refiro-me à força do argumento, porque, a rigor, para que alguém se beneficie de algo não é necessário o consentimento em ser beneficiado, ou a aceitação voluntária do benefício a que nos referimos no início desta seção. Pelo contrário, o benefício pode até ser inevitável para o beneficiado. Por exemplo, suponha que todos os meus vizinhos resolvam manter suas casas muito bem conservadas, com pintura e jardim impecáveis. Provavelmente, o meu imóvel será valorizado pelo fato de se localizar nesse bairro, sendo que não posso impedir que essa valorização aconteça. Meus vizinhos também podem formar um sistema de vigilância solidária, de acordo com o qual cada um, ao chegar em casa, dá uma volta com o carro pelo bairro, observando se há algum movimento suspeito. Se eu me recuso a participar do esquema, eles podem dizer que não olharão a minha casa em particular. Porém, o simples fato desse sistema existir no meu bairro pode fazer com que assaltantes prefiram outra vizinhança, me beneficiando. Novamente, não há o que eu possa fazer a respeito para evitar esse benefício. Portanto, se o argumento a partir da equidade é bem sucedido, ele remove a incômoda necessidade de qualquer consentimento tácito ou explícito, coisa que nunca conseguiríamos obter unanimemente das pessoas sujeitas a uma autoridade política.

Porém, como dito, aqui também reside a fraqueza des-

se argumento, tão bem detectada e explorada por Robert Nozick, no capítulo 5 de *Anarquia, Estado e Utopia* (1974). Meus próprios exemplos acima já indicam o caminho para uma redução ao absurdo do argumento. Se dispensamos a necessidade de consentimento (aceitação voluntária do benefício), quaisquer grupos de pessoas podem ir adiante com seus próprios empreendimentos, nos criando toda sorte de obrigações, sem que possamos fazer qualquer coisa a respeito. Os exemplos de Nozick expõem o argumento a partir da equidade ao ridículo por retratarem situações mais incomuns do que aquelas de meus exemplos. No mais famoso dos exemplos de Nozick, o sistema de entretenimento público, os meus vizinhos entram em um arranjo de acordo com o qual, em cada dia do ano, um de nós deve fazer algo para entreter aos outros. Podemos contar piadas, tocar algum instrumento musical, ministrar palestras de filosofia, etc... Então, a questão é se, por ter rido de alguma piada ou por ter aberto minha janela para ouvir melhor alguma canção que me agradou, eu fico obrigada a fazer a minha parte quando chega o meu dia. Admite-se, inclusive, que eu possa, facilmente, trocar meu dia com o de outra pessoa. Isso basta para que eu tenha a obrigação de trabalhar pelo entretenimento dos outros em um dia do ano? Eu não poderia ter preferido não ter que empenhar um de meus dias dessa forma, mesmo que isso me custasse todos os benefícios do sistema?

Os exemplos de Nozick até comportam voluntariedade na aceitação do benefício (NOZICK 1974, p. 94), como é o caso do sujeito que, afinal de contas, abriu a janela para ouvir melhor a performance de um vizinho. Mesmo assim, Nozick é criticado por A. John Simmons por, supostamente, ter feito uma leitura pouco caridosa do argumento, não

distinguindo entre o ato de aceitar benefícios (consentimento) e o mero recebimento de benefícios (SIMMONS, 1979, p. 125)¹². Em que pese a letra da passagem de Hart citada acima, Simmons acredita que, mesmo para Hart, devemos entender que o argumento requer a aceitação de benefícios, justamente para que ele não caia no ridículo ao qual Nozick o expôs. Assim, aceitar um benefício significaria 1) tentar e ser bem sucedido em obter o benefício, ou 2) adquirir o benefício sabendo o que está em jogo e querendo aceitar as consequências (SIMMONS 1979, p. 129).

De fato, a correção caritativa de Simmons protege o flanco mais fraco do argumento. Se não falarmos mais em mero recebimento de benefícios, não é mais possível que quaisquer pessoas possam nos criar as obrigações que bem entenderem, das mais razoáveis às mais absurdas, sem que possamos fazer algo a respeito. Mas, como já está claro, com a emenda, perde-se também a força política do argumento a partir da equidade, com o que Simmons mesmo concorda. Este ponto pode ficar mais claro se, como faz Simmons, seguindo a terminologia de economistas, distinguirmos entre “bens abertos” e “bens prontamente disponíveis” (SIMMONS 1979, p. 132). Bens prontamente disponíveis são, por exemplo, universidades públicas. Para se beneficiar diretamente da obtenção de um diploma e da respectiva formação profissional de uma universidade pública, um indivíduo precisa se matricular nela voluntariamente. A matrícula conta como aceitação voluntária de um benefício que poderia ser evitado se o indivíduo quisesse evitá-lo. Naturalmente, em situações reais, o indivíduo ain-

¹² Na minha interpretação, Nozick não aceita o argumento a partir da equidade mesmo considerando que haja a aceitação voluntária do benefício.

da poderia alegar que se matriculou, porque teria que pagar de toda forma pela universidade, via impostos. Seja como for no plano empírico, no plano conceitual, segundo o argumento a partir da equidade na versão de Simmons, aquele que se matriculasse, sem ter sido obrigado a arcar com o custo antes da matrícula, não poderia se furtar a obrigações para com aqueles cuja adesão a um esquema de cooperação tornou possível a universidade.

Nota-se, então, como este esquema é limitado em seu poder de explicar a vinculação moral dos indivíduos para com a autoridade política. Poucos indivíduos seriam vinculados à autoridade dessa forma. Para ganhar mais abrangência, o argumento teria que vincular, justamente, os indivíduos que usufruem de bens abertos, que são os bens não distribuídos a pedido. De certa forma, mesmo uma universidade pública é também um exemplo de bem aberto, pois ela beneficia, indiretamente, também os não matriculados, ao, supostamente, prover a sociedade em que vivem com um conhecimento formal que a torna mais próspera e capaz de lidar com toda sorte de problemas. Por meio da lógica dos bens abertos, aplicado o argumento a partir da equidade, todos os indivíduos no domínio da autoridade responsável por esses bens¹³ seriam vinculados a ela. Mas, agora, voltamos ao problema anterior, presente na formulação original de Hart: seríamos vinculados pelo mero recebimento de benefícios, o que nos torna suscetíveis às mais esdrúxulas obrigações inevitáveis. Logo, o argumento a partir da equidade oscila entre a perda da genera-

¹³ É em prol do argumento que estou aceitando, sem argumentar, que a autoridade política possa ser responsável pela existência de bens abertos e de bens prontamente disponíveis, sem levar em consideração possíveis externalidades negativas, segundo as quais o provimento desses bens por parte de uma autoridade política poderia causar mais danos do que benefícios a uma sociedade.

lidade da vinculação moral para com a autoridade (quando se limita à aceitação voluntária de bens prontamente disponíveis) e a abertura à redução ao absurdo (quando se amplia ao mero recebimento de bens abertos).

4. PODE O CONSENTIMENTO LEGITIMAR A AUTORIDADE POLÍTICA?

Examinadas algumas dificuldades relativas à teoria do consentimento, cabe perguntar: e se todos déssemos nosso consentimento expresso a uma autoridade? Nesse caso, será que a autoridade seria legitimada, ou todos nós é que estaríamos cometendo uma imoralidade? Para entendermos o presente problema precisamos retornar à relação entre a autoridade política e o raciocínio prático. Já vimos que a autoridade política, como toda autoridade, tem a pretensão de modificar a situação normativa daqueles sujeitos a ela. Não se trata, meramente, de exercer coerção para que indivíduos cumpram com certas obrigações preexistentes. Isso significa que a autoridade política influenciaria o raciocínio prático do sujeito para além do simples reconhecimento do risco de receber uma dada sanção em decorrência de determinada prática. Nisso consiste a dificuldade.

Se tudo que a autoridade política tivesse a oferecer fosse o risco de uma sanção, ela apenas introduziria uma razão a mais para nosso balanço de razões pró e contra determinada ação ou omissão. Quando se introduz esse tipo de razão na deliberação de alguém, pratica-se coerção. Espera-se que a ameaça seja forte o bastante para fazer a balança de razões do outro sujeito pender para o lado desejado. Contudo, trata-se o outro sujeito como um sujeito racional. Espera-se que ele seja capaz de reconhecer que,

todas as coisas consideradas, o que ele deve fazer é ceder à ameaça. A sanção destina-se a mudar o resultado de um cálculo, e espera-se que o sujeito seja racional o bastante para reconhecer esse novo resultado. Tanto que, quem ameaça alguém, pensa do ponto de vista desse sujeito, moldando a ameaça àquilo que lhe daria boas razões para ceder. Pois bem, a autoridade política faz isso, temos insistido, apenas secundariamente. Primariamente, a influência da autoridade política no raciocínio prático é de ordem distinta, e, eis a questão, é de um tipo que poderia não ser consistente com a racionalidade daquele submetido à autoridade.

O problema é bem conhecido e debatido desde a obra de Robert Paul Wolff, *In defense of Anarchism* ([1970] 1998). Segundo essa linha argumentativa conhecida como “anarquismo filosófico”, a impossibilidade conceitual da legitimidade da autoridade política residiria justamente no fato de uma autoridade não se limitar a oferecer a ameaça de uma sanção para que o indivíduo considere, em sua ponderação, se vale a pena correr o risco de sofrer a sanção, ou não. Muito mais do que isso, a autoridade pretende substituir a ponderação do indivíduo pelo resultado de sua própria ponderação. Por isso, a autoridade faria o indivíduo abandonar sua autonomia e mesmo sua racionalidade. O indivíduo que se decidisse a aceitar uma autoridade estaria abdicando de sua razão prática para colocar em seu lugar a vontade de outro, pois é da natureza da autoridade pretender que suas diretivas sejam cumpridas por terem sido emitidas por ela, e não pelo mérito de seu conteúdo. Essa, inclusive, é uma tese que já se encontrava em Hobbes ([1651] 1998, p. 169), sendo formulada por Hart (e por muitos depois dele) como a tese da “independência do con-

teúdo” (HART 1982, p. 254).

Resumindo, de acordo com o conceito de autoridade, mesmo que um indivíduo B tenha ponderado quanto ao que ele deve fazer, chegando a certo resultado, ao receber uma diretiva de uma autoridade A, B deveria colocá-la no lugar do resultado de sua ponderação, independentemente da compatibilidade ou não entre o resultado daquela sua ponderação e o conteúdo da diretiva de A. A essa substituição, pretendida pela autoridade, de uma deliberação de outro por uma diretiva sua, independentemente de seu conteúdo, Raz (1986, p. 57-62) denominou “preempção” e Hart (1982, p. 255), “peremptoriedade”. Assim, a tese da independência de conteúdo somada à tese da preempção resultaria na necessária irracionalidade, e até na imoralidade (se incluirmos na moralidade uma exigência de autonomia), do ato de obedecermos a uma autoridade da forma como ela pretende ser obedecida¹⁴. No máximo, poderíamos *agir conforme* a diretivas condizentes com nosso próprio melhor juízo, mesmo que esse juízo fosse um mero juízo prudencial, expressando o temor de recebimento de uma sanção em caso de descumprimento da diretiva. Nunca poderíamos, propriamente, *aceitar* a diretiva, sem dano à nossa racionalidade prática.

Com isso, facilmente, se vê que mesmo o ato de consentimento expresso, se existisse, não resolveria o problema da autoridade política. Em vez de o indivíduo legitimar a autoridade política, por meio do ato de consentimento em obedecer à vontade de outro, ele abdicaria de sua própria racionalidade. Certamente, neste ponto, alguém nos diria

¹⁴ Naturalmente, não faz diferença para o problema se A refere-se a apenas um indivíduo ou a um corpo constituído pela maioria dos membros da sociedade a qual pertence B.

que o problema não se colocaria se tivéssemos que consentir com cada decisão tomada pela autoridade, em vez de aceitar, em geral, uma autoridade que consistiria em uma vontade diferente da nossa, ainda que fosse a vontade da maioria. Haveria aqui uma democracia direta por unanimidade como único modelo legítimo de autoridade política. Essa é exatamente a solução proposta por Wolff (1998, p. xix). Porém, infelizmente, não é uma solução que possa ser aceita para o problema da legitimidade da autoridade política. Acredito que a razão pela qual devemos rejeitar esse tipo de solução para o problema seja explicada com muita clareza por Raz:

A questão moral era sobre a legitimidade de uma pessoa ser sujeita à vontade de outra. Mas esse problema não pode ser resolvido por consentimento. Suponha que você me diga: ‘Eu imponho a você uma obrigação de vir à minha festa amanhã’ (e você pode adicionar: ‘contanto, é claro, que você concorde’), e eu respondo ‘eu concordo’. Definitivamente, eu consenti em ir a sua festa. Eu posso até ter prometido ir. Mas, claramente, seja lá o que você tenha dito, você não impôs uma obrigação a mim. A obrigação é inteiramente minha própria criação. Você pode ter me convidado de um modo esquisito, ou expressado um forte desejo que eu fosse, repito, de um jeito esquisito. Mas você não me obrigou a ir (2009a, p. 160).

Ora, Raz tem razão, porque, se a vinculação moral depende do meu próprio juízo a respeito do mérito da questão, isto é, se não há independência de conteúdo e preempção, a autoridade política foi simplesmente dispensada, e não legitimada. É verdade que ainda há o problema filosófico sobre a razão de meu consentimento me vincular, restringindo moralmente minhas opções de escolha futura. Além disso, mesmo que aceitemos que o consentimento pode vincular moralmente, pode haver limites morais a essa vinculação. Como é corriqueiramente observado, o con-

sentimento em cometer um assassinato, por exemplo, não cria a obrigação moral de assassinar. Mas esses são problemas de outra natureza. Não se trata mais do problema da legitimidade da autoridade política. É mais plausível considerarmos a suposta solução de Wolff para o problema da legitimidade da autoridade política como sendo, na verdade, a proposta de uma alternativa (talvez, praticamente inviável) à autoridade política, caso devamos concluir que a submissão a qualquer autoridade é sempre e necessariamente irracional (e mesmo imoral). Mas ainda não desistimos de encontrar uma verdadeira resposta ao nosso problema. Por enquanto, apenas concluímos que nenhuma teoria do consentimento pode nos ajudar.

5. AUTORIDADE E RACIOCÍNIO PRÁTICO

Recapitulando, o nosso problema diz respeito a dois aspectos essenciais à natureza de qualquer autoridade, portanto, também da autoridade política: a independência de conteúdo e a preempção. A autoridade pretende que sua diretiva seja cumprida por ter sido emitida por ela, independentemente da avaliação que se possa fazer de seu conteúdo. Mas como uma diretiva poderia, ao mesmo tempo, ser independente de uma matéria e, ainda, ser uma razão para agirmos com respeito a essa mesma matéria? (GREEN 1990, p. 53). Ademais, e este é o aspecto mais essencial ao problema, a diretiva da autoridade pretende *substituir* o juízo próprio que aquele sujeito à autoridade pode ter formado ou vir a formar sobre o mérito da questão. Por exemplo, uma diretiva estabelece que o limite de velocidade para veículos trafegarem em uma dada via pública é de 50 km/h. Essa diretiva impõe o limite de 50 km/h mesmo

àqueles que acreditem ter excelentes argumentos contrários a esse limite específico ou à fixação de qualquer limite. A diretiva pretende que os sujeitos deixem de lado esses seus argumentos e adotem-na como guia de suas ações, não por passarem a concordar com o limite estabelecido, mas por saberem que o limite foi estipulado por uma autoridade a quem foi conferido o poder para tanto. Além disso, a diretiva pretende ser válida mesmo nas circunstâncias em que não haja um oficial ou seu equipamento presente, capaz de registrar uma eventual violação da diretiva para aplicação de uma consequente sanção. Na verdade, a eventual sanção pressupõe a autoridade da diretiva, e não o contrário. Em suma, a autoridade não dá simples conselhos e nem faz puras ameaças. A autoridade pretende criar genuínas obrigações passíveis de serem impostas à força por meio de suas decisões.

O que precisamos, portanto, é de uma teoria do raciocínio prático que nos permita compreender como decisões de uma vontade que não a do próprio sujeito poderiam ser autênticas razões para as ações desse sujeito, em vez de serem a proposta de abandono do raciocínio prático em favor da obediência cega. Joseph Raz nos oferece uma teoria com esse propósito.

Para compreendermos, ao menos, os principais contornos da teoria do raciocínio prático de Raz, cabe começarmos por observar que Raz admite que razões podem ser conflitantes. Isso significa que um mesmo sujeito *C* pode ter uma razão *p* para praticar uma ação *x* e uma razão *q* para evitar a prática de *x* (RAZ 1999, p. 25). Podem existir conflitos de razões insolúveis. Mas, se o conflito é solúvel, uma das razões se sobrepõe à outra. Suponhamos que *p* se sobreponha a *q* relativamente a *C* e *x*, isso significaria que a

conjunção de p e q seria uma razão para C praticar x , em vez de uma razão para ele se abster de x . Em casos de sobreposição, como é usual, Raz utiliza a metáfora de maior peso ou força de uma razão em comparação com a outra. Nesse sentido, diz-se que p é mais forte do que q se, e somente se, todas as razões implicadas por p se sobrepõem a todas as razões estritamente conflitantes implicadas por q (RAZ 1999, p. 26).

O raciocínio que pesa as diferentes razões conflitantes pode ser chamado de “ponderação” ou “deliberação”. É esse raciocínio que seria excluído e substituído por razões preemptivas, como são as decisões, as promessas e, no caso que nos interessa no momento, as diretivas de uma autoridade. As razões preemptivas nos remetem, portanto, a uma segunda ordem do raciocínio prático. Razões de segunda ordem são razões para agirmos por uma razão ou para evitarmos agir por uma razão (RAZ 1999, p. 39). Razões peremptórias são, mais especificamente, razões de segunda ordem para evitarmos agir por certas razões. Razões de segunda ordem dessa espécie são chamadas por Raz de “razões excludentes” [*exclusionary reasons*] (RAZ 1999, p. 39). Como as razões preemptivas, além de serem excludentes quanto a outras razões, são também diretamente razões para uma ação, elas são chamadas por Raz de “razões protegidas” [*protected reasons*] (RAZ 2009b, p. 19).

Quando uma razão r exclui uma razão q , contrária a x , não há conflito *estrito* entre r e q , pois r , enquanto razão excludente, não é mais uma razão favorável a x , mas uma razão que exclui que se aja por q . Assim, não dizemos que r pesa mais, é mais forte ou se sobrepõe a q . No caso, r prevalece no conflito contra q por seu tipo, e não por seu peso; r não se soma a p contra q , mas exclui a ponderação ao ex-

cluir q da balança (RAZ 1999, p. 40). As razões que r é capaz de excluir da balança formam o seu escopo, de modo que razões excludentes não precisam ser razões absolutas, excluindo todo e qualquer tipo de razão de primeira ordem (RAZ 1999, p. 46).

O conceito de razões de segunda ordem, introduzindo as razões excludentes, tem a pretensão de fazer justiça à complexidade das relações entre razões (RAZ 1999, p. 44). Se a teoria está correta, podem haver conflitos estritos de razões de primeira ordem, ou seja, conflitos entre razões a favor e contra certa ação; conflitos entre razões de segunda e primeira ordem, ou seja, razões para não agirmos por certas razões de primeira ordem, e mesmo; conflitos de segunda ordem, ou seja, conflitos entre uma razão para agirmos por uma certa razão de primeira ordem e uma razão para não agirmos por essa mesma razão de primeira ordem (RAZ 1999, p. 46-47).

Porém, essa análise formal do raciocínio prático não resolve nosso problema, mas apenas nos sugere como seria possível uma solução. O que nós precisamos é de um argumento que mostre que as diretivas de uma autoridade política poderiam ser razões protegidas válidas. O que explicamos acima não diz nada sequer quanto à existência de alguma razão excludente, qualquer que seja ela. Bem pode ser o caso que: 1) todas as razões válidas sejam razões de primeira ordem, ou; 2) existam razões válidas de segunda ordem (como decisões e promessas), mas as diretivas de uma autoridade não façam parte dessa classe, ou; 3) existam razões válidas de segunda ordem, as diretivas de uma autoridade façam parte dessa classe, mas não se trata de autoridade política (poderia haver autoridade prática de pais quanto a filhos, mas não do Estado quanto a nós, por

exemplo).

Devemos lidar primeiro com a possibilidade de nem sequer haver razões excludentes válidas. Não parece trivial falarmos em razões excludentes, porque, a princípio, a racionalidade parece demandar que consideremos todas as razões pró e contra certa ação. Assim, se chegamos à conclusão que uma determinada razão pesa mais que qualquer razão estritamente conflitante com ela, por que deveríamos excluí-la e agir em conformidade com as razões vencidas? Parece-me que a resposta a essa questão demanda que consideremos, como faz o próprio Raz (1999, p. 178-182), a possibilidade de justificarmos uma relação indireta com as razões que se aplicam a nós. Suponhamos que, ao agirmos diretamente com base nas razões de primeira ordem, por algum motivo, acabemos diminuindo a nossa conformidade a essas mesmas razões, ao passo que a aquiescência com uma razão excludente pudesse maximizar a conformidade com as razões de primeira ordem. Assim, a melhor estratégia para agirmos *de acordo com* nossas melhores razões seria não agirmos *diretamente por* elas.

Essa hipótese nos traz um grande avanço. O paradoxo do anarquista, que acusa todo aquele obediente a uma autoridade de ter abandonado a racionalidade prática, finalmente, poderia ser solucionado. Não seria irracional substituímos nossa ponderação pelo resultado da ponderação feita para nós por uma autoridade se, e somente se, ao adotarmos a decisão da autoridade como uma razão excludente, indiretamente, acabássemos nos conformando melhor às demais razões que se aplicam a nós do que se tivéssemos agido diretamente com base nessas últimas razões. Essa tese é chamada por Raz, em várias de suas obras, de “Tese da Justificativa Normal” (por exemplo, RAZ

1986, p. 53). Porém, como bem nota Green, a concepção dessa estratégia indireta para validação de razões excludentes é mais uma nota promissória do que já um argumento, especificamente, a favor da obediência à autoridade (GREEN 1990, p. 58). Afinal, compreendemos como razões excludentes poderiam ser, genuinamente, razões, em vez de um convite ao abandono das nossas razões, mas ainda não sabemos se e por que, ao obedecermos uma autoridade qualquer, quanto mais a autoridade política, estaríamos mesmo otimizando a nossa conformidade às razões de primeira ordem que se aplicam a nós.

É verdade que, talvez, não possamos esperar muito mais do que isso de uma reflexão filosófica. A filosofia nunca vai nos dizer, por exemplo, se existe ou não ao menos um caso de autoridade legítima no mundo real. Ela pode, no máximo, nos dar algumas diretrizes para nos auxiliar no julgamento de cada pretensão real de autoridade legítima. De toda forma, ainda precisamos de mais do que temos até aqui. Precisamos de ao menos um tipo de argumento específico que sirva como justificativa indireta da aceitação das diretivas de uma autoridade política em nosso raciocínio prático. Esse é o objeto de nossa última seção.

6. AUTORIDADE COMO PRESTADORA DE SERVIÇO

Vimos i) que as diretivas de uma autoridade política pretendem ser razões protegidas, ii) que razões protegidas são razões excludentes e iii) que a validade de razões excludentes requer uma justificativa indireta. Dessa estratégia de justificativa indireta, devemos entender que uma autoridade, para ser legítima, precisa nos prestar um serviço: nos ajudar a agir de acordo com as razões de primeira ordem que se

aplicam a nós. Contudo, ao menos uma segunda condição de legitimidade deve ser somada a essa: agir de acordo com as razões de primeira ordem que se aplicam a nós deve ser mais importante do que decidirmos o que fazer no caso por conta própria¹⁵.

Na verdade, dadas as nossas reflexões anteriores, podemos dizer que essa segunda condição estava implícita na primeira, afinal, se o serviço prestado pela autoridade é capaz de legitimá-la, só pode ser porque, no caso em questão, é mais importante agirmos racionalmente do que agirmos de acordo com nossa própria ponderação. A explicitação da segunda condição serve para atentarmos ao fato de que são possíveis ocasiões em que não importa tanto tomarmos a decisão mais racional como tomarmos uma decisão por conta própria. Por exemplo, suponha que eu me vista para me proteger das intempéries e me sentir mais confortável, para cumprir regras de decoro, e também para causar uma boa impressão em outras pessoas. Essas razões podem conflitar quando preciso escolher uma peça de vestuário. Pode ser que uma peça seja mais confortável, enquanto outra é mais elegante. Também pode ser que um especialista em moda esteja em condições de avaliar melhor do que eu qual peça causaria a melhor impressão no gosto alheio. Nesse caso, eu poderia querer consultar os seus conselhos. Mas eles seriam apenas conselhos, porque eu, meramente, incluiria suas recomendações na minha deliberação quanto a qual peça escolher. Supondo, adicionalmente, que eu soubesse que, ao acatar consistentemente o resultado das deliberações desse especialista em moda, eu poderia me vestir

¹⁵ Quando Raz responde a seus críticos e quando revisita sua teoria da autoridade, ele aceita essa segunda condição, primeiro, como “condição de autonomia” (RAZ 1989, p. 1180), e, depois, intitulando-a de “condição de independência” (RAZ 2009a, p. 137).

com mais elegância e, até mesmo, com mais conforto do que se eu mesma escolhesse minhas roupas, ainda assim, não parece sensato concluir que esse especialista deveria dirigir com autoridade a escolha de minhas roupas, excluindo, portanto, a minha própria deliberação¹⁶. Isso é assim, porque, supostamente, poder escolher pessoalmente a roupa que eu quero usar, no mais das vezes, é mais importante do que, efetivamente, escolher a roupa certa para mim.

Feito este importante esclarecimento quanto à concepção de serviço da autoridade, cabe também observarmos uma especificidade da autoridade política que pudemos desprezar até aqui, uma vez que o cerne do problema da autoridade política – sua relação problemática com o raciocínio prático – é compartilhado com qualquer outra autoridade prática. Diferentemente de outras autoridades, como a paterna, por exemplo, a autoridade política visa ser, senão absoluta, ao menos suprema: “pretende exercer preempção quanto a todas as outras autoridades e não reconhece qualquer apelo da sua própria autoridade a qualquer outra” (GREEN 1990, p. 82)¹⁷. É a esse poder peremptório, que se impõe mesmo a outros poderes que também se exerçam peremptoriamente, e que, por sua vez, não depende de outros poderes peremptórios, que se costuma chamar de “soberania”. Um exemplo fácil para a compreensão do que está em jogo é que o Estado *permite* que os pais tomem uma série de decisões quanto a seus filhos. Porém, quem tem o poder de permitir também tem o

¹⁶ No máximo, diríamos que o especialista tem autoridade teórica, mas não prática. Uma autoridade teórica providencia razões para crenças, e não razões para ações, como pretendem fazer autoridades práticas.

¹⁷ Podem existir outras características distintivas da autoridade política com respeito às demais autoridades práticas, mas só a supremacia é relevante para os fins deste trabalho.

poder de proibir e de obrigar. Dessa forma, o Estado, em certos países, por exemplo, obriga pais a matricularem seus filhos em escolas, e, mesmo quando permite que a criança seja educada em casa, regulamenta como essa educação deve ser provida. Isso mostra a supremacia da autoridade política, no caso, sobre a autoridade da família. Esse fator deve se mostrar relevante para o argumento que pretendemos delinear como possível justificativa indireta da autoridade política. No mínimo, é um fator que deve ser levado em consideração para avaliarmos se justificamos, especificamente, a autoridade política, ou uma autoridade prática qualquer.

6.1. PROBLEMAS DE COORDENAÇÃO

Graças à publicação de trabalhos como *Convention: A Philosophical Study*, de David Lewis, muitos acreditaram que o serviço prestado pela autoridade política diria respeito, primordialmente, à solução de problemas de coordenação (por exemplo, BOARDMAN 1987; GANS 1981; POSTEMA 1982). No entanto, um problema de coordenação, no sentido técnico da Teoria dos Jogos de Lewis, não precisa de autoridade política para ser resolvido. No máximo, é preciso um gerente, que as partes sigam voluntariamente. O motivo é o seguinte. Tecnicamente, um problema de coordenação ocorre em uma situação em que as partes precisam escolher uma dentre ações alternativas, sendo que o resultado de suas escolhas depende de todas as escolhas das outras partes. Com isso, cada uma das escolhas é baseada em expectativas mutuas. Então, dois pontos são essenciais para a configuração do problema de coordenação como tal: a) que as partes compartilhem a preferência

por um resultado que, para cada uma, é mais pesada que qualquer outra preferência não compartilhada; b) que exista mais de uma maneira disponível para a realização da preferência compartilhada. O desejo de duas partes se encontrarem seria um caso típico. Cada parte pode ter uma preferência por estar em um dado lugar em um dado dia e horário. Porém, para que o problema se configure, ambas as partes precisam compartilhar uma preferência maior pelo encontro, ou seja, por estarem no mesmo local, no mesmo dia e horário. Além disso, o que é propriamente problemático na situação é que há mais de um lugar (e/ou dia e horário) em que as partes poderiam se encontrar (tecnicamente, diríamos que há mais de um “equilíbrio”¹⁸ possível). O problema reside em como fazer com que haja um equilíbrio realizado, ou seja, que ambas as partes, dentre todas as alternativas disponíveis, estejam no mesmo local, no mesmo dia e horário.

Agora, é fácil de se ver que um problema de coordenação, como tal, pode prescindir de autoridade política para sua solução. Ele pode ser resolvido por comunicação direta e barganha, bem como, na impossibilidade dessas, por alguma saliência¹⁹ (este é o termo técnico) trazida por uma convenção espontânea já em curso. Por exemplo, as partes estão impossibilitadas de se comunicarem no momento,

¹⁸ “Equilíbrio”, em Teoria dos Jogos, não é, necessariamente, uma situação em que todos os jogadores ganham o mesmo (no nosso exemplo, um local de encontro pode satisfazer mais a uma das partes do que à outra). É apenas uma situação tal que, se um dos jogadores tivesse escolhido de forma diferente, ao menos um deles ficaria em situação pior do que está. É diferente também de uma situação ótima, significando que é compatível com o equilíbrio que cada um dos jogadores poderia estar melhor se todos tivessem escolhido diferentemente.

¹⁹ “Saliência” é uma característica de uma alternativa de ação que dá aos jogadores motivo para pensar que será essa a escolha de todos os demais, mas sem alterar o ranking de preferências dos jogadores. Se a saliência alterasse o ranking de preferência dos jogadores, ela não solucionaria o jogo; ela mudaria o jogo.

mas vinham se encontrando alternadamente nas casas de uma e de outra, como o último encontro foi na casa de uma das partes, ambas presumem que o próximo encontro será na casa da outra (ainda que pudessem repetir encontros em uma mesma casa sem qualquer problema).

É verdade que, teoricamente, a autoridade política pode prover saliências, resolvendo algum problema de coordenação. Imaginemos uma situação em que o problema de coordenação não pode ser resolvido por barganha direta entre as partes. Elas podem, simplesmente, ser muitas e estarem muito dispersas para que possam se comunicar entre si. Também é possível que não haja uma convenção espontânea trazendo uma saliência. Pode ser que a situação ainda não tenha se repetido um número suficiente de vezes para tanto. Nesse caso, a decisão de uma autoridade pode prover a saliência. As partes passarão a saber o que esperar mutuamente, porque é de se esperar que todas sigam a diretiva da autoridade política sobre a matéria. Um código legal de trânsito seria um bom exemplo do caso.

Porém, uma dificuldade de entendermos diretivas de uma autoridade política como soluções para problemas técnicos de coordenação reside na identificação de uma preferência unanimemente compartilhada em uma sociedade complexa e pluralista. Por exemplo, ao promulgar um código de trânsito, será que o papel da autoridade é apenas prover a informação que propicia a coordenação em vistas do fim que todos querem, ou residiria, sobretudo, na imposição da obrigação de que não coloquemos em risco a vida alheia, mesmo que alguns de nós não estejamos nem um pouco preocupados com isso? No problema de coordenação, o fim almejado em comum não pode ser contrafactual: o que deveríamos querer. Deve ser uma preferência

real compartilhada, ou mudamos a estrutura do problema e não estamos mais falando da mesma coisa. É claro que, em sociedades complexas reais, existem muitos bens que despontam como candidatos naturais a bens efetivamente almejados por todos. A riqueza seria um exemplo. Mas não é esse o tipo de bem que coloca um problema de coordenação, dada sua natureza competitiva, e não cooperativa²⁰.

Assim, quem pretende justificar a autoridade política por meio de um suposto papel seu na resolução de problemas de coordenação tem o ônus de 1) identificar, em sociedades plurais e complexas, um bem comum, no sentido requerido pelo problema (ou seja, uma preferência real de cada um pelo resultado que seja o escolhido pelos demais), para então mostrar que 2) a estrutura de peremptoriedade suprema nas relações sociais, típica da autoridade política, é uma condição necessária para a realização desse bem comum. Particularmente, não me parece que devamos ser muito otimistas quanto a 1). Mas mesmo que, em prol do argumento, concedêssemos que essa classe de bens não é vazia, 2) ainda poderia ser um tiro de canhão para matar um mosquito. Como Green bem mostra (GREEN 1990, p. 112-114), em uma situação em que a saliência precisasse ser gerada e não houvesse tempo ou meios para gerá-la por acordo, uma simples intervenção destacando uma das alternativas, um pronunciamento de qualquer pessoa comum, uma vez alcançando a todos, já geraria a necessária saliência e resolveria o problema. Os jogadores seguiriam o pronunciamento apenas por acreditarem que os outros também souberam dele, e não como uma razão excludente.

²⁰ Por isso, Green diz que podem haver bens primários sem que haja um bem comum no sentido requerido pelo problema de coordenação (GREEN 1990, p. 104).

Tanto é assim que, se o pronunciamento fosse o de uma autoridade e houvesse alguma razão para as partes acreditarem que os outros não souberam dele (alguma falha no alcance da comunicação, por exemplo), ninguém teria mais razão para segui-lo. Tratar-se-ia, portanto, de uma ponderação dentro da dinâmica própria de razões estratégicas: a razão saliente vence na balança; e não de razões peremptórias.

Ainda deve ser notado que, uma vez estabelecida uma situação de equilíbrio, não há qualquer incentivo para uma das partes ser recalcitrante. Se uma parte sabe que a outra vai estar em tal lugar, em tal dia e horário, ela não tem interesse em ir para outro lugar no mesmo dia e horário ou para o mesmo lugar em outro dia e horário. Se uma das partes tivesse essas preferências destoantes, não haveria problema técnico de coordenação. De novo, mudaríamos a estrutura do problema. Portanto, não há obrigação para as partes quanto ao que elas devam fazer para manter a coordenação, quando essa é entendida no sentido técnico da Teoria dos Jogos. Logo, não há serviço para uma autoridade prestar na manutenção de equilíbrios.

6.2. DETERMINATIO

Porém, o que alguns têm em vista quando defendem que a autoridade política torna possível a coordenação social são, justamente, aquelas colaborações para o alcance de fins cuja realização não deveria depender de preferências pessoais reais, supondo que essa classe de fins não seja vazia. Em outras palavras, haveria certos objetivos, próprios a uma

persecução coletiva, que as pessoas deveriam ter; não se trataria dos objetivos que elas têm²¹. Nesse sentido, a autoridade política serviria para determinar quais coordenações, em sentido vulgar, devem ser feitas e de que maneira, em vez de possibilitar as coordenações entendidas em sentido técnico. A autoridade política seria então uma prestadora de serviços morais²². Mas qual seria seu serviço exatamente? Precisamos desses seus serviços?

Para desenvolvermos o argumento, imaginemos, primeiramente, uma sociedade desprovida de autoridade política. Suponhamos, primeiro, que essa sociedade seja pequena. O termo “pequena” é vago, portanto, o entendamos como uma sociedade pequena o bastante para que todos os indivíduos possam, eventualmente, travar conhecimento face a face uns com os outros. Suponhamos ainda que essa sociedade esteja relativamente isolada, não recebendo visitantes e não tendo membros fora em viagens usuais. Por fim, imaginemos que os membros dessa sociedade compartilhem uma mesma visão de mundo e, acima de tudo, os mesmos valores morais, sendo que não faria parte de sua prática social que esses valores fossem constantemente submetidos à interpretação e análise crítica. Descrevi o tipo de sociedade cuja ordem social poderia ser regulamentada por costumes e tradições. A adesão quase unânime aos mesmos valores morais faria com que sanções sociais difusas pudessem ser suficientes para conter recalitrantes. Mesmo que uma coerção física precisasse ser apli-

²¹ A esse respeito, John Finnis e Raz, por exemplo, enfatizaram que suas teses relativas a coordenações relevantes à solução do problema da legitimidade da autoridade política não devem ser lidas em sentido técnico (FINNIS 2011b, p. 46-73; RAZ 1989, p. 1189; 2009a, p. 153-154).

²² Esta é uma linha de argumentação tomista. É a linha seguida, por exemplo, por Anscombe, uma expoente do tomismo analítico, a quem fizemos referência no início deste trabalho.

cada, haveria suficiente acordo quanto a ser o caso da aplicação e quanto à especificação da coerção. Não parece impossível supor que essa comunidade passasse bem sem que um líder tribal surgisse portando os atributos próprios da autoridade política, ainda que caiba à pesquisa antropológica e histórica determinar se já houve ou há mesmo o caso.

Agora, suponhamos que essa sociedade desprovida de autoridade política cresça e se complexifique, acolhendo uma multiplicidade dinâmica de visões de mundo e valores morais, continuamente sujeitos à crítica. Suponhamos, ademais, que essa sociedade já seja grande o bastante para que seus membros não travem mais relações diretas com todos os outros. Se ainda falamos em uma mesma sociedade, é porque ainda coexistem em um mesmo território²³ e suas ações afetam-se mutuamente, mesmo quando apenas indiretamente²⁴. Será que costumes e tradições seriam suficientes para regulamentar as interações dos membros dessa sociedade?

Provavelmente, não haveria acordo entre os membros de boa-fé dessa sociedade quanto ao que cada costume de fato requer de cada um deles em situações específicas, bem como sobre a força normativa das tradições existentes. Talvez, como tomistas gostam de insistir (SIMON 1962), quanto maior o empenho do membro de boa vontade em pensar sobre a coisa certa a fazer, mais ele contribuísse para o dissenso. Isso significa que eles precisariam de uma autoridade suprema, capaz de legislar para todos suas obrigações e de, posteriormente, adjudicar sobre o cumprimento ou não de tais obrigações em casos concretos?

²³ Ainda que o território não seja sempre o mesmo, no caso de nomadismo.

²⁴ O argumento não requer uma definição precisa das condições de unidade e continuidade de uma sociedade.

Parece-me que teríamos uma alternativa a esse artifício justamente se divergíssemos dos tomistas contemporâneos e acreditássemos que existem princípios e valores morais exaustivamente determinantes quanto a nossas obrigações em sociedade. Assim, não haveria a necessidade de autoridade política, mas, no máximo, de órgãos capazes de exercer a coerção legítima. Desde o início deste trabalho, distinguimos entre autoridade e coerção legítima, exatamente porque a última pode ser exercida sem a primeira, portanto, privadamente. Poderíamos pensar nas agências de proteção dos anarcocapitalistas (NOZICK 1974, p. 10-25) como um modelo de coerção sem autoridade. Esse modelo pressupõe que possamos determinar, objetivamente, o que devemos fazer e deixar de fazer na vida em sociedade, sem precisarmos que a matéria dependa, de alguma maneira, do artifício da decisão de uma autoridade. Seja pela via deontológica ou utilitarista, trata-se de um racionalismo forte, talvez, mesmo de uma concepção científica de moralidade. Podemos *descobrir* o que deve ser feito ou evitado na vida em sociedade e, então, é apenas uma questão de aplicarmos a força contra os recalcitrantes, que nada mais são do que agressores, agentes imorais. O caso tomista, pelo contrário, depende de que a razão prática não seja determinante desse modo; ela deve ser pensada como subdeterminante do fazer e do deixar de fazer em sociedade.

Quando pensamos em normas jurídicas positivadas que proíbem, por exemplo, assassinatos e estupros, nossa tendência é pensarmos que essas normas são meras reproduções, cópias fiéis de normas moralmente válidas. Ademais, podemos levar em conta que não se tem notícia de um agrupamento humano que tenha permitido o livre uso da violência e tenha sobrevivido por tempo o bastante para

contar sua história. Assim, pode parecer que, se restringirmos ao mínimo o conteúdo normativo que será objeto de coerção para seu cumprimento, mesmo uma sociedade complexa poderia prescindir da supremacia de uma autoridade política. No máximo, ela conheceria a autoridade dentro de organizações voluntariamente formadas. Mas John Finnis, o principal tomista contemporâneo, tem nos mostrado que a questão não é tão simples assim.

De fato, (supostamente)²⁵ seguindo Tomás de Aquino, Finnis distingue uma categoria de normas jurídicas que é diretamente derivada de princípios da razão prática. Além disso, podemos admitir que uma norma desse tipo, como a proibição do assassinato, é suficientemente determinada em si mesma, o que significa que o sujeito da norma não depende de uma norma auxiliar, emitida por uma autoridade suprema, para saber como cumprir sua obrigação de não cometer um assassinato em situações concretas²⁶. Assim, podemos pensar que, se a autoridade política proíbe o assassinato, ela está apenas realizando o mesmo raciocínio prático que qualquer um de nós poderia e deveria realizar. Não precisaríamos de ajuda da autoridade aqui para sermos racionais. Contudo, Finnis nos adverte para não irmos tão depressa, observando que uma formulação do tipo “ninguém pode matar...” seria muito defectiva para uma lei positiva (FINNIS 2011a, p. 283/289).

Para entendermos por que uma formulação tão simples seria defectiva, temos que nos lembrar de que, à proibição do assassinato, se seguem, naturalmente, questões quanto a como estabelecermos que alguém é um assassino e questões

²⁵ Não importa aqui avaliar a interpretação que Finnis faz de Aquino.

²⁶ Na verdade, isso é mais uma concessão em prol do argumento, considerando certos casos controversos de legítima defesa.

do que fazemos com os assassinos. Para cada uma dessas questões, haveria uma única resposta certa? Tenhamos em vista, por exemplo, que, ao recrudescermos regras de direito penal, tornando mais fácil que alguém seja condenado por assassinato, podemos estar aumentando o poder do sistema penal de deter assassinatos, mas faremos isso às custas de um maior risco de que inocentes sejam condenados. Não existe um ponto ótimo, passível de descoberta racional, para calibrarmos o sistema, diminuindo o risco de sermos vítimas de um crime sem aumentarmos a probabilidade de sermos condenados injustamente. O próprio Nozick, mesmo no auge de seu libertarianismo, já estava atento ao fato de nos confrontarmos aqui com um simples “*trade off*” entre dois valores diferentes, que pessoas diferentes decidiriam de forma diferente, sem que uma delas estivesse necessariamente certa e a outra errada. Dizia ele, em *Anarquia, Estado e Utopia*:

Para dizer o mínimo, é muito duvidoso que qualquer provisão da lei de natureza resolverá (e será conhecido que resolverá) a questão de quanto peso deve ser dado a tais considerações [as mesmas feitas no parágrafo acima], ou reconciliará avaliações diferentes das pessoas quanto à seriedade de serem punidas quando inocentes em comparação com serem vítimas de um crime (NOZICK 1974, p. 97).

Quanto ao outro grupo de questões, sendo estabelecido que alguém é um assassino, ainda temos o problema de sabermos qual seria a sanção apropriada. Para alguns, seria a pena de morte, enquanto, para outros, a pena de morte seria apenas um outro assassinato. Não estou aqui concluindo da divergência fatural para a ausência de uma resposta certa. Trata-se apenas de um exemplo extremo para chamar a atenção para o fato de que não há regra objetiva (e conhecida) que nos permita calcular com exatidão uma

sanção justa. No máximo, dispomos de conceitos vagos como “razoabilidade” e “proporcionalidade”, que nos ajudariam a excluir certas sanções mais bárbaras.

O que os últimos parágrafos pretendem mostrar é que, mesmo quando se trata das obrigações mais comumente aceitas, isto é, daquela categoria de normas legais espelhada em uma suposta moralidade pura, a não ser que estejamos inseridos em uma sociedade muito simples, que consegue caminhar por unanimidade tácita a respeito do que se deve fazer, ainda dependeremos de um artifício humano que determine aquilo que a razão prática deixa subdeterminado. Essa é, segundo Finnis, a doutrina tomista da “*determinatio*”:

Pela *determinatio* pode haver uma particularização de ideais, compromissos e princípios gerais por arquitetos, músicos, legisladores e juristas, por passos que não são necessários em si mesmos e que poderiam, razoavelmente, ter sido diferentes em algum aspecto – de forma que, nessa miríade de instâncias, não há solução unicamente correta – mas todos os passos são razoáveis e, sem risco de erro, nenhum poderia ter sido dado randomicamente ou sem consideração pela coerência com o todo mais amplo constituído tanto pela ideia ou pelas ideias gerais iniciais de valor, compromisso ou princípio, e pelos passos já dados (FINNIS, 2011b, p. 314).

É nesse sentido que eu creio que devemos entender a alegação de tomistas como Finnis e Simon de que, ou temos unanimidade, ou precisamos de autoridade. No tocante mesmo às normas mais elementares que regem a vida em sociedade – como aquelas que restringem o livre uso da violência –, se surgir um único questionamento quanto a por que particularizarmos essas normas de uma forma em vez de outra, poderemos defender a razoabilidade de nossas particularizações, mas sempre apenas até certo limite. A razão prática não poderia excluir todas as alternativas de

particularização de uma norma, demonstrando que resta apenas uma única resposta certa quanto a como devemos proceder na vida em sociedade. Em última instância, resta sempre uma escolha a ser feita, uma decisão a ser tomada. A tomada dessa decisão é que cabe à autoridade política, pois, sem que a decisão seja vista como supremamente pre-remptória, o problema permanece em aberto.

Naturalmente, isso não significa que o debate não deva e não possa continuar, que diretivas da autoridade não possam ser substituídas em função desse debate. O ponto é que, enquanto vige uma diretiva, a ação deve ser guiada por ela, e não pela posição de cada um no debate, que segue infinitamente. Porém, o que essa linha argumentativa mostra é que essa obediência não deve ser cega. Ela depende, justamente, de que a decisão da autoridade política seja por uma dentre outras alternativas razoáveis para a instanciação de um ideal, princípio ou valor geral, e não uma decisão qualquer, talvez, em uma matéria que nem sequer requeira uma *determinatio* por parte da autoridade. Em suma, a autoridade política é limitada ao papel de prestadora de serviços para a razão prática, determinando para nós o que é deixado em aberto naquilo que a razão requer de nós.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS: MONISMO VS. PLURALISMO

Tal sugestão de justificativa limitada para a autoridade política só é possível porque a concepção de razão prática que se tem aqui é também ela limitada. Trata-se de uma justificativa que só terá apelo aos que abandonarem o que chamaremos de “monismo axiológico”, ou seja, a antiquíssima esperança de que todos os princípios e valores morais

em que acreditamos sejam, ultimamente, compatíveis e, até mesmo, impliquem-se mutuamente, de tal forma que não precisemos escolher um bem moral em prejuízo de outro. Afinal, a autoridade só terá um serviço a nos prestar se nossas escolhas não se derem apenas entre o bem e o mal, mas se forem também requeridas entre múltiplas formas de bem que conflitem, sem que haja um vencedor por direito, o que podemos chamar de “pluralismo axiológico”. Parafraseando Berlin, como grande representante desta última tradição, a necessidade de escolher o vencedor de uma disputa em que a razão não elege seu campeão é uma tragédia inescapável da condição humana (BERLIN [1958] 2002, p. 214).

É verdade que este modesto artigo termina apenas mostrando o que é pressuposto por uma determinada justificativa da autoridade política que se considerou como sendo a mais viável. Não foi provado que possa haver autoridade política legítima, porque, afinal, os metafísicos dos grandes sistemas podem ter razão. Este artigo não poderia defender adequadamente toda uma concepção de razão prática à qual ele acaba apelando. Ainda assim, é sempre útil que saibamos os ônus com os quais cada lado de um debate deve arcar.

Um ganho propiciado pela hipótese de justificativa da autoridade política apresentada neste artigo é a possibilidade de compreendermos a relação entre o raciocínio jurídico e o raciocínio moral. Afinal, se o raciocínio moral for subdeterminante, o raciocínio jurídico será aquele pautado por normas artificiais, criadas para determinar o que a moral não determina, mas precisamos que seja determinado. Trata-se, portanto, do esboço de uma teoria da autoridade política que tem o poder de iluminar o problema da natureza

do direito. No fim, não é pouca coisa.

Abstract: This paper suggest that the claim for legitimate authority distinguishes a State from a sophisticated mafia. Then, we proceeded to the analysis of the meaning of such a claim, what leads us to the paradox denounced by the “philosophical anarchism”, according to which no authority may be legitimate, since obedience to any authority would necessarily entail the surrender of practical reason. Thus, we sketch a formal theory of practical reason intended to solve the anarchist paradox. Finally, we examine whether there may be an argument in favor of political authority that meet the formal conditions of legitimacy established by that theory.

Keywords: authority; practical reason; consente; coordination; *determinatio*.

REFERÊNCIAS

ANSCOMBE, G. E. M. On the Source of the Authority of the State. In: _____. *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers*, v. 3. Oxford: Basil Blackwell, 1981, p. 130-155. (artigo publicado pela primeira vez em 1978)

BOARDMAN, William S. Coordination and the Moral Obligation to Obey the Law. *Ethics: An International Journal of Social, Political, and Legal Philosophy*, v. 97, n. 3, p. 546-557, p. 1987.

BERLIN, Isaiah. “Two Concepts of Liberty”. In: HARDY, Henry (org.). *Liberty: Incorporating Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 166-217. (artigo publicado pela primeira vez em 1958)

FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2011a. (livro publicado pela primeira vez em 1980)

_____. *Philosophy of Law*. Oxford: Oxford University

Press, 2011b.

GANS, Chaim. The Normativity of Law and its Coordinative Function. *Israel Law Review*, v. 16, n. 3, p. 333-349, 1981.

GREEN, Leslie. *The Authority of the State*. Oxford: Clarendon Press, 1990. (livro publicado pela primeira vez em 1988)

HART, Herbert L. A. Are There Any Natural Rights? *The Philosophical Review*, v. 64, n. 2, p. 175-191, abril, 1955.

_____. *Essays on Bentham: Essays in Jurisprudence and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1982.

_____. *The Concept of Law*. 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 1994. (livro publicado pela primeira vez em 1961)

HOBBS, Thomas. *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 1998. (livro publicado pela primeira vez em 1651)

HUME, David. Sobre o Contrato Original. In: SAYRE-MCCORD, Geoffrey (org.). *Moral Philosophy*. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2006, p. 361-375. (ensaio publicado pela primeira vez em 1777)

LEWIS, David. *Convention: a Philosophical Study*. Oxford: Blackwell, 2002. (livro publicado pela primeira vez em 1969)

NOZICK, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford, UK and Cambridge, USA: Blackwell, 1974.

POSTEMA, Gerald. Coordination and Convention at the

Foundations of Law. *The Journal of Legal Studies*, v. 11, n. 1, p. 165-203, 1982.

RAWLS, John. *A Theory of Justice: Revised Edition*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999. (livro publicado pela primeira vez em 1971)

_____. Legal Obligation and the Duty of Fair Play. In: HOOK, Sidney (org.). *Law and Philosophy*. New York: New York University Press, 1964, p. 3-18.

RAZ, Joseph. *Between Authority and Interpretation: On the Theory of Law and Practical Reason*. Oxford: Oxford University Press, 2009a.

_____. Facing Up: A Reply. *Southern California Law Review*, v. 62, p. 1153-1237, 1989.

_____. *Practical Reason and Norms*. Oxford: Oxford University Press, 1999. (livro publicado pela primeira vez em 1975)

_____. *The Authority of Law: Essays on Law and Morality*. 2 ed. Oxford: Oxford University Press, 2009b.

_____. *The Morality of Freedom*. Oxford: Oxford University Press, 1986.

SIMMONS, A. John. *Moral principles and Moral Obligations*. Princeton: Princeton University Press, 1979.

SIMON, Yves R. M. *A General Theory of Authority*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1962.

WOLFF, Robert P. *In Defense of Anarchism*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press,

1998. (livro publicado pela primeira vez em 1970)

O SENTIDO LIBERAL DA CONCEPÇÃO DE LIBERDADE NO ÂMBITO DO ABSOLUTISMO POLÍTICO DE HOBBS¹

Delmo Mattos; Edith Ramos (UniCEUMA, UFMA)²³

delmomattos@hotmail.com

edithramosadv@yahoo.com.br

Resumo: O propósito fundamental do presente artigo consiste em examinar os termos da liberdade em Hobbes, utilizando-se do sentido liberal de liberdade, por vezes atribuído ao modo como o filósofo concebe a sua posição sobre a liberdade, mediante as discussões de Quentin Skinner acerca da concepção “neorromana” de liberdade ou a liberdade republicana. Com base nesse pressuposto, pretende evidenciar como a concepção moderna de liberdade é inteiramente dependente da construção hobbesiana da “liberdade negativa”, influenciada diretamente por um debate político ocorrido na Inglaterra nos meados do século XVII. Com base nesses elementos, o cerne das discussões que serão empreendidas no presente artigo diz respeito à crítica hobbesiana à liberdade republicana como pressuposto para demonstrar o desenvolvimento da concepção moderna de liberdade. Uma vez examinada essa relação, será possível, portanto, evidenciar os aspectos marcantes do liberalismo presentes na argumentação política de Hobbes.

Palavras-chave: liberdade, direito, república, absolutismo, dominação.

¹ Recebido: 21-11-2017/ Aceito: 23-11-2017/ Publicado online: ???.

² Delmo Mattos é Professor do Programa de Pós-graduação em Meio Ambiente da Universidade CEUMA e do Programa de Pós-Graduação em Direito e instituições do sistema de Justiça da UFMA, São Luís, MA, Brasil.

³ Edith Ramos é Professora do curso de Direito da Universidade CEUMA e do Programa de Pós-Graduação em Direito e instituições do sistema de Justiça da UFMA, São Luís, MA, Brasil.

1. INTRODUÇÃO

Na perspectiva de Pelczynski e Gray (1984), o liberalismo político possui a pretensão de manter intacta a liberdade individualmente considerada. Essa pressuposição contempla a liberdade como “ausência de interferência”, principalmente quando se refere a determinados elementos externos. Desse modo, a liberdade tal como é concebida pelo liberalismo clássico consiste na usualmente denominada de “liberdade negativa”. Tal ideia remete à noção de que os indivíduos não devem sofrer qualquer tipo de intervenção nas suas vidas privadas para que sejam considerados livres. Portanto, no âmbito do liberalismo a função do Estado consiste em garantir os interesses do indivíduo enquanto membro da sociedade civil⁴. Desse modo, enquanto membros dessa sociedade civil, os indivíduos estão legalmente garantidos, segundo Pettit, “[...] para pensar o que se quer, de dizer o que se pensa, de ir para onde se quer, de se associar com quem quer que esteja disposto a fazê-lo, e assim por diante no que se refere a todas as liberdades tradicionais” (1997, p. 56).

Em outros termos, a denominada “liberdade negativa”, pressuposto fundamental do liberalismo clássico, caracteriza-se, sobretudo, por um espaço em que nenhum homem ou grupo de homens interfere na atividade de um indivíduo ou grupo. Trata-se de um pressuposto de não impedimento a uma ação individual produto da vontade humana. Na perspectiva de Rawls, esse tipo de liberdade determina “direitos e deveres institucionais que dão aos cidadãos o direito de agir como desejarem e que impedem os outros de

⁴“A independência individual é a primeira das necessidades modernas. Em consequência, jamais se deve exigir o seu sacrifício para estabelecer a liberdade política” (CONSTANT 1980, p. 506).

interferir” (RAWLS 1997, p. 219)⁵. Assim, a “liberdade negativa” enfatiza o elemento da ausência de impedimentos para que um agente possa fazer ou não fazer algo de acordo com a sua vontade⁶. Ao definir-se pela ausência de elementos externos, a concepção liberal de liberdade compartilha a preocupação de evitar as consequências potencialmente ameaçadoras em relação ao exercício autônomo das capacidades “privadas dos indivíduos” (SPITZ 1995).

Coligado ao sentido da tradição liberal, Rawls considera esse tipo de liberdade como englobando “a liberdade de pensamento e a liberdade de consciência, as liberdades políticas e a liberdade de associação, bem como as liberdades incluídas na noção de liberdade e de integridade da pessoa e, finalmente, os direitos e liberdades protegidos pelo Estado de direito” (RAWLS 1997, p. 175). Em termos gerais, na perspectiva de Rawls (1997), a “liberdade negativa” pode ser definida por direitos e deveres institucionais e, enquanto tal, constitui um conjunto articulado de meios e possibilidades legalmente protegidos que permite aos cidadãos o direito de agir como desejam, resguardando-os de interferências indevidas dos outros ou do Estado.

Em uma leitura superficial dos propósitos dos quais

⁵ A distinção abordada por Berlin entre os dois conceitos de liberdade é bastante interessante. Aborda o conceito de liberdade negativa como o elemento chave da concepção de liberdade. Berlin, em seu opúsculo, salienta que aqueles que defendem a liberdade negativa têm o interesse de limitar a autoridade, enquanto os oponentes de tal ponto de vista querem a autoridade em suas mãos. [...] Berlin pondera que na noção de liberdade positiva existe uma ideia de que as pessoas devem agir de forma idealizada, sendo coagidas a operar de maneira específica para que sua liberdade real seja efetivada. Em sua concepção de liberdade positiva observamos uma determinação do viver, isto é, uma forma de viver alimentada por uma ordem superior (CARDOSO 2008, p. 139).

⁶ De um modo geral, observa Berlin, “diz-se que sou livre na medida em que nenhum indivíduo ou conjunto de indivíduos interfere com a minha atividade. Se eu for impedido por outros de fazer o que poderia fazer se assim não fosse, nessa medida eu não sou livre; e se essa área for restringida por outros homens para lá de um determinado mínimo, poder-se-á dizer que sou coagido ou, até oprimido” (1981, p. 23).

Hobbes estaria imbuído, parece absolutamente incongruente qualquer interpretação sobre seu sistema filosófico e político que faça uma aproximação com os termos do liberalismo político clássico ou moderno. Certamente, mesmo para um leitor atento às determinações políticas do filósofo, essa aproximação levanta dúvidas sobre possuir qualquer fundamento legítimo, e mais ainda, causa certa perplexidade e indignação mediante tal inconsequência teórica.

Explica-se essa perplexidade e indignação pelo fato de que a visão tradicional sobre o modo de Hobbes “fazer política” ou fundamentar seus argumentos sempre esteve relacionada aos preceitos que o enquadrariam mais como um filósofo absolutista do que como um teórico liberal, em sentido estrito do termo. Não obstante, determinados intérpretes na contemporaneidade, entre os quais se encontram Leo Strauss e Quentin Skinner, verificam uma série de requisitos da tese liberal no interior da sua teoria política, os quais respaldariam a concepção de que Hobbes seria um “precursor do liberalismo”⁷.

Considerar Hobbes, portanto, como o “precursor do liberalismo” consiste em enquadrar, na perspectiva de Strauss (1963), a sua argumentação política em uma problemática de proteção às condições básicas de liberdade privada dos indivíduos. Uma liberdade desse tipo pressupõe a salvaguarda de institutos fundamentais básicos do indivíduo enquanto cidadão, ou seja, de um contexto social de individualismo. Sobre isso, diz Bobbio, a “liberdade que

⁷ Sobre essa caracterização, Strauss comenta: “The state has the function, not of producing a virtuous life, but of safeguarding the natural right of each. And the power of the state finds its absolute limit in that natural right and in no other moral fact. If we may call liberalism that political doctrine which regards as the fundamental political fact the right, as distinguished from the duties, of man and which identifies the function of the state with the protection or the safeguarding of those rights, we say that the founder of liberalism was Hobbes.” (1963 p. 165-166).

um uso cada vez mais difundido e frequente chama de ‘liberdade negativa’ – consiste em fazer (ou não fazer) tudo o que as leis, entendidas em sentido lato e não só em sentido técnico-jurídico, permitem ou não proíbem (e, enquanto tal permitem não fazer)” (2002, p. 48)⁸.

A concepção de liberdade em Hobbes se inscreve em uma interpretação mecânica da realidade, pela qual os movimentos dos corpos proporcionam o sentido às propriedades de todo ser vivo inserido no espaço e no tempo, condicionando a forma como se dá a sua preservação. Sob essa perspectiva, precisamente em sua fundamentação política, Hobbes concebe a liberdade, em sentido estrito, pelo viés negativo ao tratá-la tão somente como “ausência de impedimentos externos” (HOBBS 1968, p. 189). Como evidenciado anteriormente, esse modo de compreender a liberdade é característico dos pressupostos liberais e indica, portanto, conforme os intérpretes citados, uma aproximação do projeto político de Hobbes aos termos do liberalismo político.

Sendo assim, o conceito de não interferência representa efetivamente o conceito liberal clássico que reduz a liberdade a uma concepção negativa. Uma concepção negativa de liberdade é uma condição fundamental do liberalismo clássico. Nesse âmbito, os indivíduos serão livres se eles forem sujeitos das suas escolhas e decisões, definidas num campo não arbitrário de interferência. De acordo com Kahl, “quanto mais o indivíduo é livre para cuidar dos seus

⁸ Não é somente Strauss que identifica Hobbes aos preceitos do liberalismo. Macpherson também faz essa associação. Em seu livro *A teoria política do individualismo possessivo* indica que teoria do individualismo inicia com Hobbes rejeitando os “conceitos tradicionais de sociedade, justiça e lei natural, deduzindo os direitos e deveres políticos a partir dos interesses e das vontades dos indivíduos dissociados” (MACPHERSON 1979, p. 14).

interesses privados, tanto mais a liberdade lhe será necessária para o exercício da liberdade humana em relação ao poder do Estado” (1995, p. 23).

Ratificando esse raciocínio observa-se, no *De Cive*, que Hobbes conceitua a liberdade como sendo nada mais do que “a ausência de impedimentos e obstáculos ao movimento” (HOBBS 2002, p. 148)⁹. Portanto, a liberdade com a qual Hobbes instrumentaliza seu discurso político diz respeito a um estado no qual se configura “a ausência absoluta de impedimentos e obstáculos”, sejam estes físicos ou legais, ao emprego legítimo e irrestrito dos “poderes naturais” para a conservação do movimento ou da vida¹⁰. No âmbito do Estado idealizado pelo filósofo não há supressão completa da liberdade do súdito, mas a sua manifestação “apenas naquelas coisas que, ao regular suas ações, o soberano permitiu” (1968, p. 271). Este pressuposto demonstra, a partir dos argumentos do próprio Hobbes, que cada homem no interior da sociedade civil, desde que não seja coagido a agir ou a se abster de agir conforme recomenda a lei civil, possui sim a possibilidade de exercer legitimamente um direito consentido e reconhecido como tal pela soberania do Estado. É, portanto, na posse desse direito legítimo que se demonstra a aproximação hobbesiana aos preceitos fundamentais da concepção de liberdade na qual o liberalismo clássico se fundamenta.

Considerando, portanto, a relação entre o discurso liberal e a concepção estrita da liberdade concebida por

⁹ Cf. “Podemos definir a liberdade como não sendo mais do que a ausência de impedimentos e obstáculos ao movimento. A água recolhida em um vaso não está, portanto, em liberdade, pois o vaso impede que ela escoe; quando o vaso é quebrado, ela é libertada. Assim, todo homem tem maior ou menor liberdade, de acordo com o espaço que tenha para si” (HOBBS 2002, p. 148).

¹⁰ Este estado de liberdade absoluta é caracterizado por Hobbes de estado de natureza ou, a “condição natural da humanidade”.

Hobbes, ou seja, o “sentido negativo de liberdade”, pode ser o filósofo de Malmesbury considerado um “precursor do liberalismo”, mas não um liberal no sentido estrito do termo. Em outras palavras, Hobbes demonstra, pela sua concepção de liberdade, que seu intento era construir uma forma de Estado que privilegiasse a liberdade privada dos cidadãos em conformidade com um modelo político constituído por uma soberania ilimitada. Com isso, seria possível dizer que ele teria antecipado, em alguma medida, a demanda liberal de garantias individuais, mas não empreendeu uma teoria política essencialmente liberal, pois a força de seu Estado opera em um discurso absolutista¹¹.

Contrário aos preceitos absolutistas, o liberalismo incorporou em sua doutrina a completa e irrestrita proteção à liberdade privada, identificando-a com a valorização do indivíduo sobre o coletivo. Desse modo, o ponto de referência para a consecução dessa concepção moderna de liberdade consiste no reconhecimento da individualidade, à medida que se opõe irremediavelmente a toda forma de autoridade ou controle sobre a vida privada dos indivíduos. Portanto, fica evidente que, no âmbito do liberalismo, o indivíduo deve prevalecer e, nesse caso, compete ao Estado assegurar os direitos fundamentais dos indivíduos e as condições para o seu desenvolvimento.

Ainda que Hobbes seja um defensor do absolutismo político, seu modelo de Estado político, conforme atesta Strauss, mantém os mesmos propósitos das concepções modernas de Estado, ou seja, a prioridade não é mais o enfoque incondicional sobre o direito do Estado, mas a preva-

¹¹ O termo “liberdade civil”, utilizado nas discussões sobre a liberdade privada em Hobbes, advém da contextualização inserida por Polin, sistematicamente mencionado em sua principal obra: *Hobbes, Dieu et Les Hommes* de 1981.

lência dos direitos dos indivíduos em relação a esse mesmo Estado¹². Tal constatação evidencia que o Estado, tal como Hobbes o concebe, deve ser caracterizado, sobretudo, como um “agente ordenador”, não se limitando, por sua vez, a impor sua força de modo a enfraquecer a liberdade privada dos cidadãos ou súditos.

Diante desse viés argumentativo, o propósito fundamental do presente artigo consiste em examinar os termos da liberdade em Hobbes, utilizando-se do sentido liberal de liberdade, por vezes atribuído ao modo como o filósofo concebe a sua posição sobre a liberdade, mediante as discussões de Quentin Skinner acerca da concepção “neorromana” de liberdade ou a liberdade republicana. Em sua obra denominada de *Hobbes e a liberdade Republicana* Skinner tece relevantes considerações sobre o modo como a concepção moderna de liberdade é inteiramente dependente da construção hobbesiana da “liberdade negativa”, influenciada diretamente por um debate político ocorrido na Inglaterra nos meados do século XVII. Esse debate põe em evidência uma significativa querela “político-ideológica” analisada pelo intérprete em questão, ao identificar as ferrenhas discussões presenciadas na década de 1640, na Inglaterra, na qual se enseja, por parte de Hobbes, uma via argumentativa contrária à convencional concepção republicana de liberdade (ou neorromana), estabelecendo uma concepção puramente negativa de liberdade que seria depois apropriada, incontestavelmente, pela tradição política

¹² Segundo Pinzani, “Hobbes assume um individualismo metodológico radical, e isso fez com que vários comentadores o considerassem um pensador liberal. Contudo, se o ponto de partida dele é liberal, as conclusões às quais chega são decididamente antiliberais, já que no Estado-Leviatã os indivíduos não possuem direitos contra o poder absoluto do soberano, que pode até impor-lhes a profissão de uma determinada crença ou de determinadas opiniões (ainda que privadamente eles possam discordar delas)” (PINZANI 2008, p. 72).

liberal.

Nesse sentido, Skinner aborda essas discussões considerando os argumentos de Hobbes “não simplesmente como um sistema geral de ideias, mas também como uma intervenção polêmica nos conflitos ideológicos de seu tempo” (1999, p. 34). Dada essa problemática, além de conhecer profundamente a relevância teórica dos clássicos do pensamento político grego e romano e dos contemporâneos de Hobbes, Skinner direciona suas discussões teóricas enfatizando as pressões políticas do século XVII e os debates norteadores dos republicanos. Desse modo, ele oferece subsídios consistentes para a compreensão das transformações que se operaram sobre o conceito de liberdade nas principais obras de Hobbes, amplamente enraizados numa análise histórica pela qual ficam nítidas as remissões ao modo como o filósofo compreende os termos da liberdade na direção contrária à concepção então dominante.

Com base nesses elementos, o cerne das discussões que serão empreendidas no presente artigo diz respeito à crítica hobbesiana à liberdade republicana como ponto de partida para demonstrar a formação da concepção moderna de liberdade atrelada ao desenvolvimento do liberalismo clássico. Esse debate é de extrema relevância, pois esclarece o teor da discussão de Skinner e Strauss ao evidenciar efetivamente a aproximação de Hobbes aos preceitos do liberalismo clássico, através do debate político vivenciado pelo filósofo. Uma vez examinada essa relação, será possível, portanto, discernir quais seriam os aspectos marcantes do liberalismo presentes na argumentação política de Hobbes, tomando a leitura de Skinner sobre a concepção de liberdade republicana.

Para demonstrar esse pressuposto teórico, primeira-

mente discute-se a crítica hobbesiana à ideia de *civitas libera*. Essa crítica fornecida por Hobbes busca demonstrar claramente uma inconsistência entre a concepção de liberdade e o poder do Estado, ou entre a liberdade privada e a liberdade do Estado. Para evidenciar esse problema, discute-se a crítica hobbesiana ao modo como os teóricos “neoromanos” dispõem a questão do Estado livre. Trata-se, portanto, de destacar o cerne do problema com o qual Hobbes estava preocupado na sua época: o que significa ser livre em um Estado livre? Ou seja, manter a liberdade privada consiste em não encontrar impedimentos externos às ações pelo poder inabalável do Estado?

Em seguida, serão analisados os argumentos dos teóricos da liberdade republicana acerca da possibilidade do desfrute da plena liberdade, enquanto súditos ou cidadãos vivendo em um realmente Estado livre. Essa discussão coloca em relevo a problemática da possibilidade ou impossibilidade de ser livre no âmbito de um regime político. Em outras palavras, como é possível se utilizar da liberdade privada diante de um obstáculo impositivo do Estado? Por fim, serão debatidos os termos do liberalismo no discurso político de Hobbes através do enfoque sobre a relação entre o poder absoluto do Estado e o silêncio da lei. Para tanto, serão abordados os termos da liberdade civil nos quais Hobbes deixa clara a não interferência do Estado no âmbito da liberdade privada dos indivíduos, o que demonstraria que o Estado, tal como Hobbes o entende, não age contra a liberdade, mas a estimula e preserva o âmbito individual dos homens que o compõem enquanto súditos ou cidadãos.

Esse pressuposto evidencia a relação de Hobbes com os preceitos do liberalismo clássico, tal como enfatiza Skinner. Portanto, utilizando-se dos argumentos de Skinner pode-se,

com base na reconstrução do argumento histórico da liberdade republicana, desvendar os elementos marcantes do liberalismo clássico no âmbito do absolutismo político de Hobbes. Esse entendimento é demonstrado em cada tópico analisado fundamentando-se, sobretudo, na interpretação de que Hobbes resguarda teses liberais sem defender integralmente o argumento liberal.

2. A CRÍTICA HOBBSIANA À IDEIA DE *CIVITAS LIBERA*: SKINNER E A DEMONSTRAÇÃO DA LIBERDADE REPUBLICANA

No Prefácio de *Hobbes e a liberdade Republicana*, Skinner (2010) menciona que seu propósito em discutir a teoria política de Hobbes sobre a liberdade consiste em contrastar duas teorias rivais sobre a natureza da liberdade humana. A primeira dessas teorias diz respeito àquela denominada de republicana, a qual Skinner insiste em denominá-la de neorromana. Trata-se daquele tipo de liberdade que possui a sua origem na Antiguidade clássica e se mostra efetiva na tradição “republicana romana” de vida pública. Conforme expõe Skinner, a teoria neorromana, tal como foi exposta no capítulo intitulado de *De statu hominum*, no começo do *Digesto* (do Direito Romano), demonstra uma distinção no âmbito das associações civis entre os que gozam do status de *liberi homines* ou “homens livres” e os que estão na condição de servidão (2010, p. 10).

Nas discussões sobre os *liberi homines* Skinner evidencia que, no *Digesto*, a liberdade desfrutada pelos homens livres consistia no fato da sua condição de “estar sob o seu próprio poder” em oposição a estar “sob o poder de outro”, ou seja, para ele há uma contradição bastante nítida

entre liberdade e dominação. Essa contraposição expõe o cerne da teoria republicana de liberdade, ou seja, a simples presença de um poder arbitrário, afirma Skinner, “seria suficiente para subverter a liberdade no âmbito das associações civis, ao passo que reduz os seus respectivos membros da condição de homens livres para a condição de escravo” (2010, p. 10). Em outras palavras, o *Digesto* considera que bastaria apenas a sujeição humana a qualquer poder arbitrário para fazer o homem livre perder a sua liberdade natural.

Conforme expõe Skinner (2010), a concepção “neorromana” de liberdade permanece irreduzível a qualquer um dos polos da dicotomia entre “liberdade negativa” e “liberdade positiva”, tal como se verifica nas discussões de Isaiah Berlin¹³. Em termos gerais, esse modo de liberdade não se define nem pela simples ausência de oposição externa às ações individuais, nem pela pura presença da participação dos cidadãos no autogoverno da cidade. Ainda que, à primeira vista, a liberdade republicana seja também um modo de “liberdade negativa”, uma vez que ela decorre da “ausência de”, e não da “presença de algo”, o que se encontra ausente não é a “indiscriminada interferência externa nas escolhas e ações dos indivíduos”, como na concepção liberal. A “liberdade negativa” apresenta um tipo particular de interferência resultado da dependência e da dominação derivadas da existência do “poder arbitrário” de determinados agentes sobre outros¹⁴.

¹³ Segundo Pettit: “o debate contemporâneo sobre a liberdade é, em grande parte, definido pela distinção que Isaiah Berlin estabeleceu entre ‘liberdade negativa’ e ‘liberdade positiva’, distinção que aprofunda e generaliza aquela que Benjamin Constant propôs entre a liberdade dos modernos e a liberdade dos antigos” (2003, p. 56).

¹⁴ Em termos bem gerais, a liberdade dos antigos reúne em essência os traços do que se denominará na tradição democrática como liberdade positiva ou liberdade da autonomia da vontade co-Cont.

Segundo Pettit,

Uma das características centrais da relação de dominação é que ela permanece em vigor mesmo quando o agente dominante abstém-se de interferir efetivamente nas escolhas e ações do agente dominado. Tome-se o caso extremo e paradigmático da relação de dominação entre senhor e escravo. O fato de um escravo viver sob o domínio de um senhor benevolente não faz dele menos escravo, ou seja, não o torna mais livre. A ausência atual de impedimentos às suas escolhas e ações é apenas um corolário de um dos estados possíveis dos desejos de seu senhor, e ele, escravo, sabe disso. A consciência desse estado de sujeição pesa inevitavelmente sobre suas atitudes, que tendem a antecipar a vontade do senhor. O ponto decisivo é que não se pode considerar livre um agente cujas escolhas e atitudes realizam-se sob a influência da ansiedade decorrente da sua consciente dependência da vontade de outrem (2007, p. 23).

Em contraposição a essa posição, Hobbes se põe completamente contrário a esse modo de liberdade e, portanto, não mede esforços em desacreditá-la com poderosos argumentos nas suas principais obras de filosofia política¹⁵. Não obstante, em um primeiro momento, Hobbes buscou persuadir seus leitores sobre a total inconsistência dos argumentos de dominação e dependência, evidenciando ser a liberdade republicana confusa e ilusória. Conforme menciona Skinner, a formulação definitiva e antagônica acerca da liberdade republicana ou “neorromana” efetiva-se na sua obra *Leviathan*, em 1651, pois Hobbes percebeu a necessidade “de que precisava enfrentar os teóricos da liberdade republicana em seu próprio terreno” (SKINNER 2010, p. 34).

letiva, e a liberdade, denominada de negativa pela tradição do pensamento liberal, diz respeito à liberdade moderna, mais ocupada em garantir os interesses do indivíduo enquanto membro da sociedade civil.

¹⁵ Segundo Skinner, Hobbes “era o mais formidável inimigo da teoria republicana da liberdade” (2010, p. 13).

Tal enfrentamento traduziu-se na disputa pelo sentido da expressão “homem livre”, na medida em que o discurso republicano contra a monarquia absolutista fazia da ideia de “homem livre” sua principal arma de luta ideológica. Demonstrando uma absoluta recusa à revisão da concepção de “homem livre” proveniente dos teóricos neorromanos, Hobbes suprime absolutamente a possibilidade de tratar constrangimentos internos como restrição à liberdade, descaracterizando por completo a formulação republicana de homem livre. Diante disso, Hobbes enfatiza que: “Um homem livre é aquele que, por sua força e sagacidade é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer” (1968, p. 262).

De acordo com esta definição, podemos afirmar que, para Hobbes, a liberdade humana depende das seguintes condições:

- 1) Possuir o poder ou a capacidade para fazer o que se quer ou deseja fazer;
- 2) Ora, o desejo de todo ser vivo é perseverar em seu estado de movimento interno, ou a sua vida, o qual se designa de movimento vital;

O que por sua vez implica:

- 3) A ausência de “impedimentos ou obstáculos” ao direito natural que cada um possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser para alcançar este fim.

Na perspectiva de Hobbes, a vontade não se torna simplesmente ação, mas a ação depende da inclinação, pois das inclinações surge a vontade. Diante disso, de todas as inclinações que afetam o homem por meio da deliberação,

há sempre a sua vontade sendo determinada, mesmo que se apresente uma confusão no momento em que a inclinação se torna apetite, determinando sua ação, destarte, sua vontade. Diante disso, um homem é livre para realizar a ação que projeta quando não se depara com nenhum impedimento, mesmo que sua vontade tenha infinitas causas. Se for realmente assim, se alguém age motivado pelo medo ou pela confiança em sua força, igualmente age de acordo com sua vontade. Não obstante, como o processo de deliberação, segundo Hobbes, constitui uma escolha, esta sempre se dará visando à satisfação de preferências e desejos como expectativas para conservar a vida e a torná-la viável, preferencialmente de forma agradável.

Utilizando-se desse critério, no capítulo XXI do *Leviathan*, Hobbes assinala para a interpretação equivocada a que, ao longo dos tempos, a concepção de liberdade havia sido submetida. A denúncia do filósofo sobre tal falácia conceitual remete-se, sobretudo, à formulação proveniente das concepções dos antigos gregos e romanos que, impropriamente, tendem a confundir a liberdade humana com o que, na verdade é, a liberdade do Estado. O argumento no qual Hobbes se baseia para explicar o motivo do emprego inadequado cometido pelos gregos e romanos, no que diz respeito à concepção de liberdade, está relacionado principalmente à incapacidade deles em distinguir entre o que é um direito seu do que é, de fato, um direito do Estado.

Segundo Hobbes:

Os atenienses e romanos eram livres, quer dizer, eram Estados livres. Não que qualquer indivíduo (*particular men*) tivesse a liberdade de resistir a seu próprio representante: seu representante é que tinha a liberdade de resistir a outro povo, ou de invadi-lo. Até hoje se encontra escrita em grandes letras, nas torres da cidade de Lucca, a palavra *libertas*; mas ninguém pode daí inferir que qualquer indivíduo

lá possui maior liberdade, ou imunidade em relação ao serviço do Estado, do que em Constantinopla. Quer o Estado seja monárquico, quer seja popular, a liberdade é sempre a mesma (1968, p. 266).

Diante do mencionado, explicita-se a completa independência da forma pela qual um governo seja caracterizado e o grau de liberdade que cada homem desfruta, pois o que está em questão não é propriamente a liberdade individual, e sim a liberdade do Estado. Nesse sentido, segundo Skinner, os teóricos neorromanos não descrevem a liberdade dos homens particulares, mas sim a liberdade do Estado, mediante uma relação indissociável entre a liberdade de um Estado e a liberdade dos cidadãos individuais. Para eles, os homens somente se encontram em uma condição de liberdade plena no âmbito de um Estado livre. Diz Skinner:

De acordo com Hobbes, o erro específico sobre a liberdade, que tem causado todos os problemas, é a crença segundo a qual a liberdade consiste em se viver independentemente de um poder arbitrário, e, por conseguinte, que somente podemos esperar viver como homens livres sob Estados livres opostos às monarquias (2010, p. 136).

Discutindo sobre essa questão, Skinner ressalta que esta forma de se conceber a liberdade tornou-se tão profundamente enraizada pela tradição que provocou um polêmico debate entre os teóricos políticos ingleses da época de Hobbes, tendo como pano de fundo o contexto social e político em que a Inglaterra se encontrava naquele momento. Em meio à guerra civil inglesa de 1642, tornou-se comum entre os defensores, tanto do parlamento como da monarquia, uma série de suposições relacionada ao cerne da argumentação dos teóricos clássicos sobre a liberdade. Conforme evidencia o autor: “Como James Harrington afirmaria, em 1656, na sua exposição clássica da teoria republicana, *Oceana*, a desgraça dos escravos é que eles não

têm o controle de sua vida, estando conseqüentemente forçados a viver em um estado de incessante ansiedade com relação ao que lhes pode ou não acontecer (SKINNER 2010, p. 12).

Tal argumento, por sua vez, baseia-se na seguinte premissa e conclusão: a causa eficiente do poder do Estado reside fundamentalmente no povo, na medida em que o seu poder é a soma dos poderes transferidos ou renunciados de cada homem. Isto permite afirmar que o poder dos príncipes é derivativo, ou seja, secundário. Logo, os representantes eleitos pelo povo, neste caso, o parlamento, possuem “o direito absoluto de assumir as funções do Estado diante de uma possível ameaça à liberdade e à segurança do povo” (KAHL 1995, p. 34). Todavia, no curso deste debate de cunho histórico, a argumentação dos defensores do parlamento fora contestada por aqueles que sustentavam que a figura do rei era a única capaz de exercer legitimamente as funções relativas ao Estado, à medida que a sua legitimidade se baseava em sua autoridade divina.

Não obstante, sob este clima conflituoso surge o argumento proposto por Hobbes de que o legítimo portador da soberania do Estado não reside na “pessoa natural do monarca”, nem em uma “associação livre de pessoas naturais”, mas na “pessoa artificial do Estado” (SKINNER 1999, p. 17). Este argumento expõe uma profunda crítica à tradição greco-romana de liberdade, de modo a superá-la mediante um redimensionamento teórico da relação entre o poder do Estado e a liberdade dos súditos ou cidadãos, tendo como pressuposto a inquirição das condições necessárias para compatibilizar, da melhor forma possível, os requisitos contrastantes da liberdade civil e da “obrigação política”.

Essa compatibilização entre os termos da liberdade civil e a obrigação no sentido político são os requisitos necessários utilizados por Hobbes no propósito de descaracterização do viés neorromano da liberdade. Portanto, o sentido “negativo de liberdade” não requer, dessa maneira, uma forma específica de governo. Como é enfatizada a área de não interferência da autoridade pública e não a fonte desta interferência, a liberdade torna-se compatível com qualquer forma de governo que permita ao indivíduo um amplo campo de ação para a realização de seus propósitos particulares. A não interferência nas questões privadas é um requisito necessário para a sobrevivência política da soberania e, portanto, uma premissa fundamental do liberalismo clássico.

Segundo Skinner,

Um dos deveres básicos do Estado (*Commonwealth*) é impedir que você [os homens] invada os direitos de ação de seus concidadãos, um dever que ele cumpre pela imposição da forma coercitiva da lei sobre todos igualmente. Mas, onde a lei termina, a liberdade principia. Desde que você não esteja física nem coercitivamente constrangido de agir ou em abstinência de agir pelos requisitos da lei, você permanece capaz de exercer seus poderes à vontade e nesta medida permanece de posse de sua liberdade civil (1999, p. 18).

No propósito de ratificar esse argumento, Hobbes baseia-se na premissa de que somente há liberdade absoluta no âmbito do estado de natureza, e a sua supressão permite a presença de um tipo de liberdade no qual o espaço de não interferência alheia é plenamente mantido. Essa afirmação corrobora a tese de que Hobbes pretende dirigir-se contra aqueles que defendem a ideia de *civitas libera* argumentando em favor da possibilidade do exercício da liberdade privada ou individual que não consiste na isenção da lei, nem no constrangimento absoluto do Estado quanto à prescri-

ção das leis civis, mas na ausência de regramento ou de uma “lei específica” que possa constranger a deliberação humana e conformar a vontade.

Hobbes, no *De Cive*, afirma que:

[...] forçosamente haverá um número infinito de casos que não são ordenados, nem proibidos, mas nos quais cada um pode fazer ou deixar de fazer o que bem entender. Nestes, diz-se que cada qual goza da liberdade, e é neste sentido que se deve entender liberdade nesta passagem, a saber, como aquela parte do direito de natureza que é reconhecida e deixada aos súditos pelas leis civis (HOBBS 2002, p. 210).

Se for assim, desde que lei civil não prescreva uma regra que possa conformar a vontade e influir na deliberação cada súdito ou cidadão no seio da sociedade civil e, portanto, no contexto do Estado civil, possui plena liberdade de agir ou abster-se conforme o discernimento de cada um. Disso decorre que onde existe uma conformidade entre ação e vontade, há necessariamente liberdade. Assim, não existe contradição entre uma ação praticada em decorrência da “ausência de impedimentos internos ao movimento” e aquela decorrente da “ausência de impedimentos externos ao movimento”, na medida em que um “ato livre” depende dessas duas condições para se realizar.

Para explicar a relação entre lei e liberdade, Hobbes estabelece uma analogia entre o movimento das águas em um rio e o movimento das ações humanas, ratificando, portanto, que a lei civil, assim como o legislador, não constrange ou reprime de forma absoluta o movimento natural daqueles que compõem o Estado, mas sim as orienta em direção ao que é o mais proveitoso para assegurar a vida. Logo, do mesmo modo que a água se deteriora pelo “represamento excessivo”, também o regramento excessivo

ou a abundante prescrição de leis sobre determinadas ações humanas conduz ao enfraquecimento do Estado através da paralisação das atividades necessárias que são a base de sustentação da sua soberania.

Com efeito, se o Estado possui a finalidade de impor “regras incondicionais de convivência entre os homens”, é imprescindível supor que qualquer possibilidade do exercício da liberdade reside na ausência da necessidade da lei constranger ou limitar, de forma absoluta, todo ou qualquer movimento e ações dos súditos ou cidadãos. É exatamente neste aspecto da lei civil que Hobbes evidencia estar a possibilidade efetiva da liberdade humana em relação ao poder do Estado. Diante disso, estamos autorizados a identificar a *Commonwealth* como um elemento indispensável à consecução de um ambiente propício para o exercício efetivo da liberdade privada ou individual decorrente do “silêncio da lei”, assim como da garantia e proteção dos próprios direitos individuais daqueles que estão sob o seu domínio. Por conseguinte, neste âmbito dos direitos naturais, Hobbes estaria teoricamente próximo das teses do liberalismo clássico, haja vista sua ênfase na defesa dos direitos naturais do homem.

Sobre isto, Strauss comenta:

O Estado tem a função, não de produzir ou promover uma vida virtuosa, mas de salvaguardar o direito natural de cada um. O poder do Estado encontra o seu limite absoluto nesse direito natural e não em qualquer outro fato moral. Se pudéssemos chamar liberalismo à doutrina política que tem por fato político fundamental os direitos, distintos dos deveres dos homens e que identifica a função do Estado com a proteção ou a salvaguarda desses mesmos direitos, somos obrigados a dizer que o fundador do liberalismo foi Hobbes (1965, p. 165-166).

Ainda segundo Strauss, a forma como Hobbes funda-

menta o direito natural na preservação da vida torna compreensível o desenvolvimento ulterior de toda a teoria dos direitos do homem tal como o liberalismo a entende, e que possibilitou a consecução teórica do “Estado de direito liberal”. Com efeito, se nos detivermos ao enfoque que permite a Strauss identificar Hobbes como precursor do liberalismo, nada impede que possamos conceber que o empreendimento do filósofo inglês fornece indicativos suficientes para ratificar o argumento de que o seu absolutismo político não inviabiliza o alcance de “direitos e garantias individuais”. Essa compreensão evidencia, portanto, a compatibilidade entre liberdade privada e soberania absoluta, por um lado, e também o caráter permissivo do Estado hobbesiano no que concerne à proteção da liberdade individual mediada por obrigações e pelo respeito às leis.

Sendo assim, segundo o filósofo, não faz sentido que os súditos ou cidadãos conclamem por liberdade contra o poder soberano, pois, na realidade, existe uma compatibilidade dela com os desígnios fundamentais da soberania. Além disso, torna-se um absurdo que eles exijam liberdade sem o regramento imposto pela lei, uma vez que esta condição serviria somente para instaurar a dominação de um sobre outro. Com efeito, ao ignorarem que as leis não possuem o poder suficiente para protegê-los e fornecer-lhes segurança, os súditos ou cidadãos justificam a sua própria obediência ao poder soberano, tornando legítimo o emprego da força ou de seu poder para pôr em execução as leis civis.

Embora Hobbes indique um poder ilimitado da soberania, ele não a enquadra como essencialmente arbitrária. Certamente, é um modelo de soberania que possui premissas de absoluto como categoria de um poder absolutamente ilimitado, pois o propósito de Hobbes é a defesa do absolu-

tismo, não de um modelo despótico de soberania. Diante disso, Heck (2002) afirma que o absolutismo tradicionalmente atribuído a Hobbes não passa de uma “fina superfície” de sua teoria, a qual não resiste a alguns questionamentos pontuais. Com base nesse entendimento, seria possível ver que Hobbes obtém conclusões absolutistas, mas ao seu término defende arduamente a esfera dos direitos individuais, algo típico de uma concepção política liberal.

3. A QUERELA ENTRE IMPEDIMENTOS EXTERNOS E LIMITAÇÕES INTRÍNSECAS: QUANDO A LIBERDADE PARA AGIR PRESSUPÕE A AÇÃO SEM IMPEDIMENTOS?

A ideia greco-romana dos Estados livres ou *civitas libera* retomada no interior do contexto histórico que estamos analisando, fora readaptada pelos defensores da subordinação da coroa ao parlamento inglês, pelo que se pressupõe um Estado livre constituído de súditos ou cidadãos igualmente livres. Por conseguinte, os defensores deste argumento pretendem fundamentar a liberdade privada, sobretudo, na proposta de que a condição de sua possibilidade somente é admissível em um Estado livre. Tal entendimento, próprio dos teóricos do republicanismo da época de Hobbes apon-tava que os escravos não possuíam controle sobre sua vida, ao mesmo passo que eram efetivamente forçados a viver em um estado de “incessante ansiedade” com relação ao que lhes podia ou não vir a acontecer. Sobre essa questão, observa Skinner na sua obra *Liberdade antes do liberalismo*:

Quando os teóricos neo-romanos discutem o significado de liberdade civil, geralmente deixam claro que pensam o conceito num senti-

do estritamente político. Eles ignoram a noção moderna de sociedade civil como um espaço moral entre governantes e governados, e têm pouco a dizer sobre as dimensões de liberdade e de opressão inerentes a instituições como a família ou o mercado de trabalho. Preocupam-se quase exclusivamente com relação entre a liberdade dos súditos e os poderes do Estado. Para eles, a questão central é sempre sobre a natureza das condições que devem ser preenchidas para que os requisitos contratantes da autonomia civil e da obrigação política sejam satisfeitos o mais harmoniosamente possível (1999, p. 26-27).

De certa forma, uma das características centrais da relação de dominação exposta pelos defensores da liberdade republicana, diz respeito ao fato de que ela permanece em vigor mesmo quando o agente dominante abstém-se de interferir efetivamente nas escolhas e ações do agente dominado. Em duas discussões, Skinner (1999) cita como exemplo o caso paradigmático da relação de dominação entre senhor e escravo. Com efeito, o fato de um escravo viver sob o domínio de um senhor benevolente não faz dele menos escravo, ou seja, não o torna mais livre. Sendo assim, a ausência atual de impedimentos às suas escolhas e ações é apenas um corolário de um dos estados possíveis dos desejos de seu senhor, e ele, escravo, sabe disso. Não obstante, a consciência desse estado de sujeição pesa inevitavelmente sobre suas atitudes, que tendem a antecipar a vontade do senhor. O ponto central acerca do qual Skinner insiste está relacionado ao fato que não se pode considerar livre um agente cujas escolhas e atitudes realizam-se sob a influência da ansiedade decorrente da sua consciente dependência da vontade de outro.

Na perspectiva de Hobbes, conferir a cada súdito ou cidadão o direito de participar na elaboração das leis do Estado é incorrer no risco de que este seja refém da vontade particular de cada um daqueles que o constituem. Desse

modo, para o filósofo, nestas condições os cidadãos podem destituir o seu representante e instituí-lo a seu bel-prazer, conforme o livre exercício das suas vontades particulares. Este fato, adverte Hobbes, impossibilita qualquer manutenção da soberania do Estado, assim como das condições necessárias para a viabilidade ou a efetivação da liberdade civil.

No capítulo XXI do *Leviathan*, Hobbes critica a interpretação equivocada a que, ao longo dos tempos, a concepção de liberdade havia sido submetida. A denúncia do filósofo sobre tal falácia conceitual remete-se, sobretudo, à formulação proveniente dos antigos gregos e romanos que, impropriamente, tendem a confundir a liberdade humana individual com o que, na verdade é a liberdade do Estado¹⁶. De acordo com ele:

A liberdade à qual se encontram tantas e honrosas referências nas obras de história e filosofia dos antigos gregos e romanos, assim como nos escritos e discursos dos que deles receberam todo o seu saber em matéria de política, não é a liberdade dos indivíduos, mas a liberdade do Estado (*Commonwealth*); a qual é a mesma que todo homem deveria ter, se não houvesse leis civis nem nenhuma espécie de Estado. E os efeitos daí decorrentes também são os mesmos (1968, p. 266).

Retomando o argumento principal que os teóricos da

¹⁶ Cf.: “(...) E os efeitos daí decorrentes também são os mesmos. Porque tal como entre homens sem senhor existe uma guerra perpétua de cada homem contra seu vizinho, sem que haja herança a transmitir ao filho nem a esperar do pai, nem propriedade de bens e de terras, nem segurança, mas uma plena e absoluta liberdade de cada indivíduo; assim também, nos Estados que não dependem uns dos outros, cada Estado (não cada indivíduo) tem absoluta liberdade de fazer tudo o que considerar (isto é, aquilo que o homem ou assembleia que os representa considerar) mais favorável a seus interesses. Além disso, vivem numa condição de guerra perpétua, e sempre na iminência da batalha, com as fronteiras em armas e canhões apontados contra seus vizinhos a toda a volta. Os atenienses e romanos eram livres, quer dizer, eram Estados livres. Não que qualquer indivíduo tivesse a liberdade de resistir a seu próprio representante: seu representante é que tinha a liberdade de resistir a um outro povo, ou de invadi-lo” (HOBBS 1968, p. 266).

liberdade republicana defendiam – de que só é possível desfrutar da plena liberdade, enquanto súditos ou cidadãos, vivendo em um realmente Estado livre –, chega-se à constatação de que a possibilidade ou impossibilidade de ser livre tem que ser a mesma tanto para o Estado quanto para aqueles que o compõem (SKINNER 2010). Contudo, de acordo com Hobbes, conforme atesta Skinner, “isto está longe de ser uma inferência auto-evidente, e parece, diante das circunstâncias, pouco melhor que uma prestidigitação verbal” (1999, p. 61). Na verdade, o que estes teóricos da liberdade republicana defendem não é, para Hobbes, a liberdade humana ou individual em sentido estrito, mas sim, as condições para que certas ações possam ou não se tornar passíveis de ser constrangidas ou impedidas de se realizar. De acordo com Skinner:

Ao considerar essa questão, esses autores geralmente assumem que a liberdade ou a autonomia que estão descrevendo podem ser equacionadas com – ou, mais precisamente, explicadas claramente como – o desfrute sem constrangimentos de um número de direitos civis específicos. É verdade que esta maneira de expressar o argumento não é encontrada em nenhuma de suas autoridades antigas, nem em qualquer dos autores neo-romanos sobre o *vivere libero* desde o Renascimento italiano. Maquiavel, por exemplo, nunca emprega a linguagem dos direitos; ele sempre se limita a descrever o gozo da liberdade individual como um dos ganhos ou benefícios a serem derivados do fato de se viver sob um governo bem-ordenado (1999, p. 27. O grifo é nosso).

Segundo o comentário de Skinner, verifica-se a defesa de que nem sempre é necessário ocorrer alguma forma efetiva de constrangimento ou coerção para ser privado da liberdade civil, pois bastaria apenas ser exposto ao perigo de que o seu exercício de alguma forma seja ameaçado pela força coercitiva do Estado. Logo, para os teóricos que defendem essa posição, estar sob a condição de dependência

ou de “obrigação política” é, igualmente, uma forma de constrangimento, pois o reconhecimento dessa condição é o suficiente para constranger ou impedir o exercício de qualquer forma de liberdade. Nesta perspectiva, conclui-se realmente que os teóricos “neorromanos” tendem a confundir a concepção de liberdade civil com algo absolutamente inadequado, ou seja, o usufruto de segurança suficiente para o exercício de certos direitos. Este equívoco é contestado por Hobbes através do argumento de que a extensão da liberdade privada ou individual é totalmente dependente da extensão na qual o “desempenho de certas ações dentro de seus poderes é ou não física ou legalmente constrangido”.

Segundo Coser,

O núcleo do esquema conceitual do republicanismo neorromano é uma concepção de liberdade irreduzível a qualquer dos polos da dicotomia entre liberdade negativa e liberdade positiva. Ou seja, a liberdade política não se define nem pela simples ausência de oposição externa às ações individuais, nem pela presença de qualquer variante do “domínio de si”, como a participação dos cidadãos no autogoverno da cidade (2014, p. 23).

Para os neorrepublicanos, requer-se a ausência de apenas um tipo particular de interferência resultado da dependência e da dominação como fenômenos vinculados à existência de “poder arbitrário” de determinados agentes sobre outros. Se na formulação dominante da “liberdade negativa” qualquer tipo de interferência é visto como lesivo à liberdade, na formulação republicana o dano à liberdade é causado somente pela interferência arbitrária. O fato de um escravo viver sob o domínio de um senhor benevolente não faz dele menos escravo, ou seja, não o torna livre. A ausência atual de impedimentos às suas escolhas e ações é

apenas um corolário de um dos estados possíveis dos desejos de seu senhor.

Na perspectiva de Viroli, seguindo a argumentação de Pettit, os teóricos neorromanos afirmam que a verdadeira liberdade política não consiste somente na ausência de interferência da parte de outros indivíduos ou de instituições, mas também consiste, principalmente, na ausência de dominação ou de dependência, de modo a ser entendida como a condição do indivíduo que não depende da vontade dos outros indivíduos ou de instituições que podem oprimi-lo impunemente (VIROLI 1999, p. 19).

Uma importante distinção, demonstrada por Viroli, entre interferência e dependência ou dominação torna-se necessária para explicar esse viés interpretativo. A primeira é uma ação, “ou um obstáculo à ação”; a segunda é “um condicionamento da vontade que tem como sinal o medo”. Viroli, portanto, afiança que existe interferência sem dominação quando somos “submetidos às limitações e às restrições da lei” (VIROLI 1999, p. 20-21). Por outro lado, ainda segundo o autor, não se pode considerar livre um agente cujas escolhas e atitudes realizam-se sob a influência da ansiedade decorrente da sua consciente dependência da vontade de outro.

Não obstante, no âmbito do argumento de Hobbes, segundo Skinner, o conceito de “impedimento arbitrário” desenvolvido pelos teóricos neorromanos é subrepticiamente abandonado. Não há como, explicita Hobbes, sustentar o argumento de uma possível relação entre possuir a liberdade e o poder para executar determinada ação, a partir da relação entre impedimentos externos e limitações intrínsecas. Isso, segundo Skinner, revela uma transformação radical na concepção de liberdade em rela-

ção à tradição republicana, pois, segundo Hobbes, a incapacidade para agir não significa ausência absoluta de liberdade. Dessa forma, ao utilizar o “poder” e não o movimento para enunciar o conceito de liberdade, Hobbes estaria denotando uma caracterização eminentemente humana, por meio do seu movimento natural traduzido em termos de “poder” ou “potência natural” que estaria relacionado à preservação da vida.

No *Leviathan* Hobbes estabelece uma distinção entre “impedimentos intrínsecos” aos corpos e “impedimentos externos”. Ele assinala que os “impedimentos intrínsecos” não são suficientes para designar a ausência de liberdade de um corpo, mas somente os “impedimentos externos” possuem esta capacidade. A capacidade de utilização do poder depende fundamentalmente da “ausência de impedimentos e obstáculos externos”, o que, por sua vez, implica um estado de liberdade absoluta ou o que Hobbes denomina de “liberdade natural” (*blameless liberty*). Dessa forma, o próprio ato da utilização do poder ou “potência natural” de um corpo, no que concerne o prolongamento do seu movimento, é o que Hobbes denomina de liberdade natural.

Ainda no *Leviathan*, Hobbes anuncia dois fatores determinantes para se pensar a liberdade de um corpo, a saber: o primeiro diz respeito à “ausência de impedimentos e obstáculos” externos ao seu movimento, e o segundo refere-se à “ausência de impedimentos”, à utilização do seu poder natural ou “potência natural” (*Naturall power*)¹⁷. No entanto, caracterizamos anteriormente a liberdade, em

¹⁷ Em *The Elements of Law*, Hobbes utiliza-se da expressão “potência natural ou habilidade” para caracterizar o “poder natural” (Cf. 2010, p. 95).

seu sentido geral, como “ausência de impedimentos” ao movimento, e não como “ausência de impedimentos” ao poder ou “potência natural”. O problema que ora se apresenta é saber qual a relação entre a liberdade no sentido de “ausência de impedimentos” ao movimento e a liberdade pensada como “ausência de impedimentos” ao poder, entendido como “potência natural”. O primeiro passo para resolver esta questão é examinar a relação entre o poder e o conceito de liberdade no *Leviathan*, e em seguida, caracterizar o que Hobbes entende por “poder” e a sua relação com o princípio de conservação do movimento.

De um modo geral, no capítulo XIV do *Leviathan*, o conceito de obrigação é definido como o cancelamento do direito, ou seja, como o cancelamento da liberdade de desejar fazer o que se quer fazer, segundo a nossa própria vontade e juízo. E ainda, da capacidade irrestrita de utilização de todos os meios possíveis para a conservação do movimento ou da vida¹⁸. Embora Hobbes não mencione a lei da natureza como um impedimento à liberdade natural, pode-se notar que, em sentido geral, o conceito de lei (*lex*) se opõe ao de direito, pois o direito é a liberdade e a lei é obrigação¹⁹. Diante dessas considerações, Hobbes concebe o exercício da liberdade de que cada súdito ou cidadão pode legitimamente desfrutar, como dependente da extensão na qual ele permanece livre de constrangimentos ou impedimentos exercidos pelo “poder coercitivo da lei”

¹⁸ Cf. “A natureza deu a cada homem o direito de se proteger com sua própria força, e o de invadir um vizinho suspeito a título preventivo, e a lei civil tira essa liberdade, em todos os casos em que a proteção da lei pode ser imposta de modo seguro. Nessa medida, *lex* e *jus* são tão diferentes como obrigação e liberdade” (HOBBS 1968, p. 189).

¹⁹ Bobbio resumiu a distinção de Isaiah Berlin: “por “liberdade negativa”, na linguagem política, entende-se a situação na qual um sujeito tem a possibilidade de agir sem ser impedido, ou de não agir sem ser obrigado, por outros sujeitos” (1996, p. 48).

(SKINNER 1999, p. 69). Isto implica a compreensão de que o que torna possível a liberdade civil não é a efetivamente a fonte da lei, mas como a lei pode ou não interferir no desfrute da liberdade privada ou individual.

Esta constatação, por sua vez, confirma o argumento hobbesiano de que não existe qualquer vínculo entre a preservação da liberdade privada ou individual com a manutenção de qualquer forma de governo, pois é perfeitamente possível para a democracia interferir nas ações livres dos súditos ou cidadãos mais do que um “monarca absoluto” (SKINNER 1999, p. 81). Sendo assim, desde que cada súdito ou cidadão não esteja física nem coercitivamente constrangido ou desimpedido de agir, ou em abstinência de agir conforme os requisitos da lei civil, ele tem a possibilidade de exercer seus “poderes naturais” à vontade, ao passo que nesta condição permanece de posse de sua liberdade civil, mas não de sua liberdade natural²⁰.

O que Hobbes pretende evidenciar, contra aqueles que defendem a ideia de *civitas libera*, é que a possibilidade do exercício da liberdade privada ou individual não consiste na isenção da lei, nem no constrangimento absoluto do Estado quanto à prescrição das leis civis, mas, tal como já dissemos, na ausência de regramento ou de uma “lei específica” que possa constranger a deliberação humana e conformar a vontade. Em outros termos, desde que a lei civil não exerça esse tipo de determinação sobre os indivíduos, eles possuirão plena liberdade de agir ou abster-se

²⁰ Cf.: “Ou então, o que é a mesma coisa, qual a liberdade que a nós mesmos negamos, ao reconhecer todas as ações (sem exceção) do homem ou assembleia de quem fazemos nosso soberano. Porque de nosso ato de submissão fazem parte tanto nossa obrigação quanto nossa liberdade, as quais, portanto devem ser inferidas por argumentos daí tirados, pois ninguém tem qualquer obrigação que não derive de algum de seus próprios atos, visto que todos os homens são, por natureza, igualmente livres. (HOBBS 1968, p. 268)

segundo seus respectivos discernimentos.

Neste sentido, a liberdade civil, na perspectiva de Hobbes, consiste na liberdade privada que cada súdito ou cidadão possui em relação àquelas ações derivadas exclusivamente das suas respectivas vontades. Portanto, a possibilidade de realização destas ações fundamenta-se na “liberdade de deliberação” sem impedimentos legais ou físicos. Para o filósofo, é impossível que uma ação seja praticada contra a vontade, pois o efeito segue-se da causa, ou seja, da própria vontade que, por sua vez é resultante de um “processo de ponderação” (deliberação). Por esta razão, Hobbes ressalta que é inadmissível aceitar o argumento de que seja possível agir contra a sua vontade, uma vez que, pelo que foi dito, qualquer ação será sempre conforme a vontade.

Hobbes explica esta afirmativa argumentando que a lei coage à obediência pelo exercício do seu poder quanto às consequências resultantes da desobediência. Assim, ela de modo algum o faz conduzindo o homem a agir contra a sua vontade. A lei civil, para o autor, sempre atua no sentido de induzir a deliberação de forma a suprimir a desobediência e conformar a vontade humana a agir de acordo com as proposições do poder soberano, ou seja, as leis que ele prescreve (SKINNER 1999, p. 20). Logo, o poder soberano do Estado tem como função primordial edificar, pelo “poder coercitivo” da lei, uma preferência como vontade na “deliberação humana”. Esta preferência, por sua vez, conduz os súditos ou cidadãos a agir em conformidade com os preceitos da lei civil. Agindo assim, portanto, conduzem-se com uma margem significativa de liberdade sem a interferência do Estado. Contudo, o absolutismo atribuído a Hobbes resiste e insiste na medida em que o filósofo

atribui um poder ilimitado ao soberano.

4. O PRESSUPOSTO LIBERAL NO DISCURSO ABSOLUTISTA: QUANDO A LEI SILENCIA, A PRIVACIDADE DO INDIVÍDUO PERMANECE INTOCÁVEL

Paradoxalmente, enquanto Hobbes denota que a lei civil é o fator preponderante de restrição ou impedimentos da liberdade, por outro lado, acentua que o seu exercício possível não reside na ausência absoluta da lei, mas naquelas ações ou movimentos não previstos ou regulados por ela. Diante disso, torna-se necessário admitir que uma das tarefas primordiais do poder soberano é a de preservar os direitos fundamentais dos súditos e cidadãos, impedindo, por intermédio do seu “poder legítimo de coerção”, que eles excedam os limites legais permitidos, a fim de não obstruírem os direitos de cada indivíduo reconhecidos pelo Estado (*Commonwealth*).

Da mesma forma, observa Skinner, “Um dos deveres básicos do Estado é impedir que você invada os direitos de ação de seus concidadãos, um dever que ele cumpre pela imposição de sua força coercitiva da lei sobre todos igualmente. Mas onde a lei termina, a liberdade principia” (1999, p. 18). De acordo com isto, a *Commonwealth*, através do seu “poder coercitivo”, regula ou restringe aquelas ações que impreterivelmente inviabilizam a preservação da vida e orienta aquelas que não atentam a este fim com suficiente segurança e proteção. Por esta razão, desde que o poder soberano, mediante as suas leis, não prescreva nenhuma regra sobre uma determinada ação, cada súdito ou

cidadão mantém a plena liberdade para agir ou abster-se de acordo com o seu próprio discernimento²¹. Contudo, este modo específico da liberdade assegurada no âmbito das ações humanas que não dizem respeito ao “bem comum” requer o consentimento do poder soberano, mediante o que Hobbes denomina de “silêncio da lei” (*silentium legis*):

Dado que em nenhum Estado do mundo foram estabelecidas regras suficientes para regular todas as ações e palavras dos homens (o que é uma coisa impossível), segue-se que em todas as espécies de ações (*of actions*) não previstas pelas leis os homens possuem a liberdade de fazer o que a razão de cada um sugerir, como o mais adequado a seu interesse (HOBBS 1968, p. 264).

Disso decorre que a liberdade civil ou dos súditos caracteriza-se por aquelas ações que inevitavelmente não são em sua totalidade reguladas pela lei, pois não fazem parte de qualquer prescrição do poder soberano, “como a liberdade de comprar e vender, ou de outro modo realizar contratos mútuos; de cada um escolher a sua residência, sua alimentação, sua profissão, e instruir seus filhos conforme achar melhor, e coisas semelhantes” (HOBBS 1968, p. 264). Diante dessa afirmativa, torna-se perfeitamente concebível compreender como a soberania do Estado se compatibiliza com a possibilidade do exercício da liberdade privada de cada súdito ou cidadão, sem, no entanto, omitir a finalidade fundamental ao qual fora instituída.

Nesse contexto, ficam evidentes dois pressupostos. O primeiro diz respeito à obrigação do Estado de agir conforme os termos do contrato firmado entre os indivíduos

²¹ Viroli afirma que “o republicanismo sustenta que, para realizar a liberdade política, é preciso opor-se tanto à interferência e à coerção em sentido próprio, quanto à dependência, pela razão de que a condição de dependência é um constrangimento da vontade e, portanto, uma violação da liberdade” (2002, p. 33).

para a instituição da soberania, ou seja, o estabelecimento dos preceitos da segurança e da paz. Desse modo, torna-se manifesto que há “direitos e deveres institucionais que dão aos cidadãos o direito de agir como desejarem e que impedem os outros de interferir” (KAHL 1995). Com efeito, embora o modelo de Estado (*Commonwealth*), tal como Hobbes o concebe, seja portador de “autoridade incomensurável”, as ações praticadas por ele dirigem-se, sobretudo, a preservar da melhor forma possível a vida daqueles que o compõem pelo advento da paz, uma vez que ao assegurar este direito, necessariamente tende a preservar-se enquanto uma “unidade política” ou uma “pessoa artificial”.

O segundo pressuposto, por sua vez, é o de que o modelo de “liberdade negativa” evidencia claramente a ausência de impedimentos para que alguém possa fazer o que quer, isto é, para a ação tornar-se conforme a vontade de quem a executa. Sob esse prisma, Strauss (1999) entende que a finalidade do Estado civil em Hobbes, bem como a de todas as ações do soberano, não pode ser outra senão assegurar as liberdades individuais. A relação entre a liberdade como direito e o papel do Estado como instância torna-se o critério necessário para assegurar que todos os homens possam desfrutar das suas respectivas liberdades. Skinner indica que apesar de o conjunto dos direitos naturais não estar bem definido, alguns eram consenso: “Todo cidadão tem o direito de desfrutar licitamente de suas vidas, liberdades e propriedades” (1999, p. 28).

Diante dessas afirmativas, torna-se um equívoco dizer que só é possível ser livre em um Estado livre. A extensão de sua liberdade como cidadão depende da “extensão na qual você é deixado livre de constrangimento pelo aparato

coercitivo da lei para exercer seus poderes à vontade" (SKINNER 1999, p. 69). Ou seja, na visão de Hobbes, o que importa para a liberdade civil não é quem faz as leis (os representantes do povo ou uma oligarquia), mas simplesmente o conteúdo das leis, e quantas dentre as ações do súdito são, de fato, constrangidas por ela. Desta maneira, "não há conexão necessária entre a manutenção da liberdade individual e alguma forma específica de governo" (SKINNER 1999, p. 70). Assim, na acepção hobbesiana, o que conta é se o indivíduo é coagido ou não. Sendo a lei um constrangimento à vontade, independentemente de sua origem, somente é relevante o que a lei permite que cada um faça.

Disso decorre que o exercício possível da liberdade consiste naquelas ações humanas e atividades privadas ou particulares sobre as quais não convém à lei civil, instrumento do poder soberano, estabelecer uma regra, uma vez que esta necessidade é referente somente àquelas ações e movimentos que atentem ou possam atentar contra o que é de interesse comum. Todavia, evidenciamos que esta possibilidade deixa transparecer uma ambiguidade quanto à função e ao papel estabelecido por Hobbes no que diz respeito à lei civil, pois ainda que no *Leviathan* afirme que "a finalidade das leis não é outra coisa senão essa restrição, sem a qual não haveria paz" (HOBBS 1968, p. 314-315), o filósofo enfatiza também que "as leis não foram inventadas para suprimir as ações dos homens, e sim para dirigi-las, assim como a natureza ordenou as margens, não para deter, mas para guiar o curso das águas" (2002, p. 210).

Desse modo, o esforço que a *Commonwealth* realiza para a distribuição de força ou poder entre as suas partes constitutivas se efetiva na forma de "garantias individuais"

que fornecem as condições pelas quais cada um pode conservar, da melhor forma possível e mais dignamente, a sua vida. Tais “garantias individuais” são, na verdade, a liberdade civil ou liberdade privada que cada súdito ou cidadão possui em relação às ações não prescritas pela lei civil. Se a obediência instaura um domínio de proteção e segurança capaz de proporcionar as condições requeridas para a preservação da vida, a soberania do Estado não deve ser contraditória com o exercício da liberdade civil.

Neste sentido, enquanto o propósito da “obrigação política” é fornecer proteção, cabe ao Estado assegurar as condições para a manutenção confortável e digna da vida através do não regramento das ações particulares ou individuais daqueles que o compõem. Ao proporcionar esta condição, o Estado fornece a possibilidade de os súditos ou cidadãos exercerem plenamente a sua liberdade e seus “poderes naturais” à vontade, proporcionando-lhes a satisfação legalmente protegida do desejo “daquelas coisas que mediante o seu próprio labor e graças aos frutos da terra, possam alimentar-se e viverem satisfeitos [...]” (HOBBS 1968, p. 227).

Sob esta perspectiva, a liberdade civil desempenha um papel preponderante no contexto da teoria política de Hobbes, na medida em que a sua viabilidade satisfaz plenamente as exigências teóricas que este propõe demonstrar, ou seja, mostrar as “regras morais” que os governantes devem seguir para estabelecer a paz e, portanto, o “bem comum”. O Estado idealizado por Hobbes somente deve ser compreendido em função desta possibilidade, pois o contrário é incorrer no erro interpretativo absolutamente inconsistente com a lógica interna que perfaz a sua reflexão filosófica e política. Com efeito, se nos detivermos ao enfo-

que que permite Strauss identificar Hobbes como precursor do liberalismo, temos de admitir que o Estado viabiliza a consecução de “direitos e garantias individuais”, pois, segundo Skinner (1999), perante a lei o homem hobbesiano é tão livre quanto era no estado de natureza, pois lhe é permitido desfrutar da liberdade com uma margem considerável de segurança.

De acordo com isso, torna-se notório que qualificar a teoria política de Hobbes como adversa ao exercício da liberdade é fazer uma afirmação sem interrogar devidamente seus pressupostos, pressupostos estes que, quando analisados sob a sistematicidade que envolve o seu projeto filosófico, nos fornecem os indicativos consistentes da possibilidade efetiva da liberdade em relação ao poder do Estado. A liberdade civil não é incompatível com a soberania ilimitada do Estado, pois o fundamento está na expressão da vontade de cada um que a instituiu. Se a vontade dos súditos ou cidadãos confunde-se com a vontade do poder soberano, este não pode negar-lhes a liberdade. A única liberdade que lhes deve ser negada é aquela que lhes permite uma condição de homens livres sem as leis do Estado e contra o Estado. Portanto, ser livre em relação ao Estado é o mesmo que desfrutar de uma margem de liberdade capaz de estabelecer uma privacidade inviolável.

Se for realmente assim, Hobbes seguramente faz parte daqueles que defendem o Estado como meio para garantir os direitos dos indivíduos. Ora, a defesa e proteção dos direitos do indivíduo é uma característica marcante do liberalismo e não do absolutismo, obviamente. Como bem pondera Strauss, a diferença fundamental entre a filosofia política clássica e a moderna repousa no fato de que, “a se-

gunda toma o direito como ponto de partida, enquanto a filosofia política clássica toma a lei” (1999, p. 26).

Em suma, os argumentos de Strauss evidenciam que Hobbes redireciona a sua abordagem sobre os pressupostos do Estado a partir do critério de que a ordenação da conduta dos homens, enquanto tal, somente deve ser compreendida em função desta possibilidade de compatibilizar direitos, liberdade e soberania. O contrário dessa caracterização é incorrer no erro interpretativo absolutamente inconsistente com a lógica interna que perfaz a reflexão filosófica e política hobbesiana. Logo, a presença do cidadão protegido efetiva as relações que são típicas de uma sociedade que visa o “bem comum”, o progresso e melhoria das condições de vida. A importância da liberdade e das condições de uma vida digna representam elementos cruciais para o liberalismo clássico. Hobbes evidencia bem essa questão ao considerar que o soberano se orienta no sentido de promover a realização e o estabelecimento de uma vida digna e confortável aos súditos ou cidadãos. Pois, segundo ele, “ninguém está obrigado, por qualquer contrato que seja, a não resistir a quem vier a matá-lo, ou ferir ou de qualquer outro modo machucar seu corpo” (HOBBS 2002, p. 48). Viver aprisionado, com ferimentos, debilitado ou enfraquecido não é viver com dignidade, o que implica em uma ameaça à integridade física e, portanto, à liberdade.

Dessa forma, Hobbes reorganiza o sistema político absolutista baseando-se em premissas “liberais” – isto é, premissas que posteriormente reapareceriam no liberalismo – articuladas aos deveres institucionais. Esses deveres, por conseguinte, constituem um conjunto articulado de meios e possibilidades legalmente protegidos que permitem aos cidadãos ou súditos o direito de agir como desejam, resguar-

dando-os de interferências indevidas dos outros ou do Estado. Ao garantir a viabilidade do livre curso do movimento ou da vida, o que é caracterizado por Hobbes como a liberdade em sentido próprio, as ações de um governo absolutista não invalidam o exercício daquela “liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação da sua natureza, ou seja, da sua vida” (HOBBS 1968, p. 189).

Na perspectiva de Skinner (1999), a tarefa fundamental do empreendimento de Hobbes consiste em delinear um modo de liberdade que não seja absoluta no âmbito de um absolutismo político, ao mesmo tempo em que se apresente como inofensiva aos termos da soberania. De posse de uma liberdade que não inviabilize a atuação do soberano, Hobbes desenha os princípios fundamentais do liberalismo clássico, permitindo que, no interior do seu absolutismo político, sejam reconhecidas as premissas fundamentais de um modelo político de preservação de direitos fundamentais.

Abstract: The main purpose of this article is to examine the terms of freedom in Hobbes, using the sense of freedom, sometimes attributed to the way the philosopher sees its position on freedom, through the discussions of Quentin Skinner about the design "neo-Roman" of freedom or liberty republican. Based on this assumption, do you want to show how the modern conception of freedom is entirely dependent on the construction of the hobbesian "freedom negative", directly influenced by a political debate that occurred in England in the mid 17th century. On this basis, the heart of the discussions that will be undertaken in this article concerns the critique hobbesian freedom republican as a prerequisite to demonstrate the development of the modern conception of freedom. Once examined this relationship is, therefore, possible to highlight the important aspects of liberalism in the political argument of Hobbes.

Keywords: Freedom, law, republic, absolutism, domination.

REFERÊNCIAS

BERLIN, Isaiah. Quatro ensaios sobre a liberdade. Brasília: Editora da UnB, 1981.

BOBBIO, Norberto. Igualdade e liberdade. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

CARDOSO, Marco Aurélio. Liberdade negativa: uma reflexão contemporânea. Tempo da Ciência, Toledo, PR, v. 15, n. 30, p.135-145, 02/2008. Semestral. Disponível em: <http://e-revista.unioeste.br/index.php/tempodaciencia/article/download/1987/1571>. Acesso em: 07 julho, 2017.

CARTER, I. A measure of freedom. Oxford: Oxford University Press, 1999.

COSER, I. “The concept of liberty: the polemic between neorepublicans and Isaiah Berlin”. Brazilian Political Science Review, v. 8, n. 3, 2014, p. 189-251.

GOUGH, J.W. The Social Contract. Oxford: Clarendon Press, 1936.

HECK, José N. O liberalismo absolutista em Thomas Hobbes. p. 29. In: Fragmentos de Cultura, v. 12, Março/2002, p. 29-51

KAHL, J. Hobbes and the Seeds of Liberalism. Res Publica, 1995.

KAVKA, Gregory. Hobbesian Moral and Political Theory. Princeton: Princeton University Press, 1986.

HOBBS, Thomas. Leviathan, or The Matter, Forme and

Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil. Ed. C. B. Macpherson. Harmondsworth: Penguin Books, 1968. (Leviathan).

_____. Do cidadão. Elementos Filosóficos a Respeito do cidadão. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. Os Elementos da Lei Natural e Política. Introdução: J. C. A. Gaskin, Tradução: Bruno Simões, Revisão da tradução: Aníbal Mari. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

JAUME, Lucien. Hobbes and the Philosophical Sources of Liberalism. In: The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan. Cambridge University Press: 2007, p. 101-124.

LEBRUN, G. "Hobbes aquém do liberalismo", In: A filosofia e sua história, São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 33-41.

LEMOS, Ramon M. Hobbes and Locke: Power and Consent. Athens, GA: University of Georgia Press, 1978.

LESSAY, Franck, 'La figure cachée du tyran dans le Léviathan de Thomas Hobbes', Bulletin de la Société d'Etudes Anglo-Américaines des XVII^e et XVIII^e Siècles, 16, June 1983, p. 7-19.

MACCALLUM, G. "Negative and positive freedom". The Philosophical Review, v. LXXVI, n. 3, 1967, p. 54-76.

MACPHERSON, C. B. A teoria política do individualismo possessivo: de Hobbes a Locke. Rio de Janeiro: Paz e

Terra, 1979.

MALHERBE, M. Liberdade e Necessidade na Filosofia de Hobbes. Cad. Hist. Fil. Ci. Campinas, Série 3, v. 12, jan-dez. 2002, p. 46-64.

_____. Negative and positive freedom. In: LASLLER, Peter (Org.);

RUNCIMAN, P.G. (Org.); SKINNER, Quentin (Org.). Philosophy, Politics and Society. Oxford University Press: 1972, p. 174-192.

MILL, D. van. Liberty, rationality, and agency in Hobbes's Leviathan. Albany: State University of New York Press, 2001.

PATTEN, Alan. The republican critique of liberalism. British Journal of Political Science, vol. 26, n. 1: 25-44, 1996.

PINZANI, Alessandro. Ghirlande di fiori catene di ferro: Istituzioni e virtù politiche in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant. Casa Editrice Le Lettere: Firenze, 2006.
PETTIT, Philip. Freedom as antipower. Ethics, vol. 106, n. 3: 576-604, 1996.

KRAMER, M. The quality of freedom. Oxford: Oxford University Press, 2003.

PETTIT, P. Liberalismo e republicanismo. In: CANTO-SPERBER, M. (Org.) Dicionário de Ética e Filosofia Moral. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

_____. Republicanism: A Theory of Freedom and Government. Oxford: Oxford University Press, 1997.

PINZANI, Alessandro. *Filosofia Política II. Florianópolis: FILOSOFIA/EAD/UFSC,*

2008.

_____. *Ghirlande di fiori catene di ferro: Istituzioni e virtù politiche in Machiavelli, Hobbes, Rousseau e Kant. Casa Editrice Le Lettere: Firenze, 2006.*

PELCZYNSKI, Z.A.; GRAY, J. (Ed.) *Conceptions of Liberty in Political Philosophy. London: The Athlone Press, 1984.*

RUGGIERO, G. *The history of European liberalism. Oxford: Oxford University Press, 1927.*

ROGERS, G.A.J (Org). *Leviathan: Contemporary Responses To The Political Theory Of Thomas Hobbes. Bristol: Thoemmes Press, 1995.*

RAWLS, J. *Uma teoria da justiça. Trad. Almiro Piseta e Lenita M.R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.*

POLIN, Raymond. *Politique et philosophie politique chez Hobbes, Paris: P.U.F., 1953.*

_____. *Hobbes, Dieu et Les Hommes. Paris: P.U.F., 1981.*

STRAUSS, Leo. *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis. Chicago: University Press Chicago, 1963. (Primeira edição de 1936 pela The Clarendon Press, Oxford).*

SILVA, R. “Liberdade e lei no neo-republicanismo de Skinner e Pettit”. *Lua Nova*, n. 74, 2008, p. 13-25.

SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do liberalismo. São*

Paulo: Ed. UNESP, 1999.

_____. The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives. IN: RORTY, R., SCHNEEWIND, J.B. & SKINNER, Q. (eds.) Philosophy in History. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 334-447.

_____. Hobbes e a liberdade Republicana. Tradução Modesto Florenzano, São Paulo, editora Unesp, 2010.

_____. “The Ideological Context of Hobbes’s Political Thought”. In: The Historical Journal, v. 9, n. 3, 1966, p. 286-317.

SPITZ, J.-F. 1995. “Le républicanisme, une troisième voie entre libéralisme et communautarisme?”. Le Banquet, n° 7, p. 1-17.

TAYLOR, C. “What’s Wrong with Negative Liberty”. In: DYZENHAUS, D., MOREAU, S. R., RIPSTEIN, A. (Ed.). Law and Morality: Readings in Legal Philosophy. Toronto: University of Toronto Press, 2005, p. 359-368.

VIROLI, Maurizio. Republicanesimo. Roma-Bari: Editori Laterza, 1999.

ZAGORIN, P. Hobbes and the Law of Nature. Princeton: Princeton University Press, 2009.

A NATUREZA DA FORÇA: NOTAS SOBRE O TEXTO LATINO DE *IN PHYSICA* II, 1, L. 11-14 DE FILOPONO¹

Evaniel Brás dos Santos (Unicamp)²
evanielbras@yahoo.com.br

Resumo: Este artigo apresenta uma exegese do *In Physica* II, 1, l. 11-14 de Filopono, texto no qual o autor expõe uma compreensão da noção de força como formadora e diretiva da totalidade dos corpos na medida em que os mantém no ser, conferindo, portanto, unidade e ordenação ao cosmo. Nesse contexto, é possível sustentar que a força vinculada com a locomoção natural dos corpos simples tomados em conjunto, o cosmo, é uma *anima mundi*. Para tanto, a noção de vida, também presente no *In Physica* II, 1, l. 11-14, é tomada como chave de leitura, uma vez que por ela tem sentido afirmar que o cosmo possui uma forma, esta que, no limite, é a própria alma do cosmo.

Palavras-chave: Filopono; força; Deus; corpos simples.

A importância da noção de *vis* (força) não somente no domínio da cosmologia científica, mas e, sobretudo, para a cosmologia filosófica, é inegável. É suficiente mencionar que, no interior das diversas cosmologias antigas e medievais, a referida noção às vezes é entendida por termos bastante consagrados na filosofia, tais como “causa”, “Deus” e “alma”. Investigar a natureza da *vis* e sua função central

¹ Recebido: 13-09-2016/ Aceito: 08-10-2017/ Publicado on-line: ???.

² Evaniel Brás dos Santos é Doutorando em Filosofia pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil.

no estabelecimento de cosmologias medievais é uma empreitada que pretendo levar a cabo pela confecção de artigos que versam respectivamente sobre Filopono (490-570 d.C), Avicena (980-1037 d.C) e Tomás de Aquino (1224/25-1274).³ A escolha por esses autores medievais se justifica, por um lado, pela ênfase estabelecida na articulação entre as noções de “ser” e “locomoção” no contexto mais geral possível e, por outro lado, pela marcante diferença de suas concepções sobre a natureza da *vis* comparadas com a concepção de Aristóteles no âmbito da cosmologia.⁴ Nesse segundo aspecto, é interessante constatar que aqueles admitem, em algum grau, a incorporeidade da *vis* no domínio do cosmo e este é enfático na afirmação

³ No que toca a Tomás de Aquino, ver: SANTOS 2014, p. 123-151; SANTOS 2015, p. 95-124; SANTOS 2017, p. 9-41. Deve-se ressaltar que o vínculo entre Tomás, Avicena e Filopono é textual. Tomás no *In de caelo* se refere explicitamente a Filopono como *Ioannes grammaticus*, (ver: THOMAE DE AQUINO. *In de caelo* I, 6, n. 3; I, 6, n. 10; I, 8, n. 5; I, 8, n. 7; I, 8, n. 9; I, 8, n. 13; I, 8, n. 15). Ademais, Tomás menciona Avicena no final do *In Physica* II, 1, n. 8 (...*quod irrationabiliter Avicenna conatus...*) e, além disso, o parafraseia no *In Physica* II, 1, n. 5, 2§. Aliás, é devido a esta paráfrase que há indícios de que Tomás esteja discutindo também com Filopono no *In Physica* II, 1, n. 5, 2§, sobretudo pelo emprego da expressão *vis insita rebus*, esta que seria uma versão latina da tradução árabe de δύναμις κατὰδεδουκυῖα διὰ τῶν σωματίων presente no *In Physica* II, 1, de Filopono, a saber: *al-tabī'a qūwa sārīya fī al-ajsām* (AVICENNA. *The Physics of the Healing*, p. 40). Com efeito, Avicena no *Liber primus naturalium*, L. I, c. 5, A31 75-80, critica a expressão *virtus diffusa per corpora* (*vis insita rebus* na versão de *In Physica* II, 1, n. 5, 2§ de Tomás): “Sed postea, visum fuit cuidam qui successit quod haec description esset imperfecta; unde et voluit ei addere dicens quia haec descriptio effectum naturae significat, non substantiam; non enim significat nisi habitudinem eius ad id quod venit ex illa, et ideo oportet ut addatur eius descriptioni et dicatur quod natura est virtus diffusa per corpora quae attribuit eis formas et figuras, et est principium sic et sic. Nos autem incipiemus declarare intentionem descriptionis positae ab auctore primo, et postea redibimus ad refellendam huius garruli superfluum additionem huic descriptioni, demonstrantes quia quod dixit pessimum est et falsum et non est opus eo nec etiam ad commutandum”. Em sua paráfrase, no *In Physica* II, 1, n. 5, 2§, Tomás escreve: “Quia enim nasci dicuntur ea quae generantur coniuncta generanti, ut patet in plantis et animalibus, ideo principium generationis vel motus natura nominatur. Unde deridendi sunt qui volentes definitionem Aristotelis corrigere, naturam per aliquid absolutum definire conati sunt, dicentes quod natura est vis insita rebus, vel aliquid huiusmodi”.

⁴ Para Aristóteles, a locomoção necessariamente está vinculada com o contato entre as extremidades das tangentes dos móveis que são simultâneas. Nesse sentido, a causa eficiente de movimento requer contato, logo, deve ser corpórea. Sobre a concepção de movimento na cosmologia de Aristóteles, ver: SANTOS 2016, p. 131-150.

da naturalidade da *vis*, isto é, em sua corporeidade.⁵

O que também está em questão, pelo que se nota, é a própria concepção do que seria a cosmologia e seu âmbito de estudo. Com efeito, ora a cosmologia é identificada com a física, ora ela aparece como parte da metafísica. Eis a expressão chave pela qual a dubiedade da cosmologia torna-se manifesta, a saber: corpos simples. Nesse sentido, se a cosmologia possui como tarefa primeva entender a essência dos corpos simples e a causa da locomoção natural desses constituintes primeiros do cosmo, então, é razoável, de fato, admitir a dubiedade da cosmologia, pois além da física, a metafísica também se ocupa daqueles itens. Dito de outro modo, “causa” e “essência” são termos basilares para o domínio físico e para o metafísico e, numa perspectiva filosófica, investigar a causa da locomoção natural dos corpos simples implica, em alguma medida, em investigar a essência dos corpos simples.

A dubiedade da cosmologia torna-se ainda mais marcante pela constatação que aponta para a difícilíssima demarcação semântica, na hipótese de ser possível, entre a noção de natureza (*natura*) entendida como a causa da locomoção natural dos corpos simples e a noção de *divinitas* também entendida como a causa da locomoção natural dos

⁵ (Ver, sobretudo: ARISTÓTELES. *Physica* (Vetus), II, 1; *Physica* (Vaticana), II, 1. *De caelo et mundo* (Moerbeke), I, 1-2. AVICENA. *Liber de Philosophia prima*, VI, 1; IX, 1-3; THOMAE DE AQUINO. *In Sent.*, II, d. 2, q. 2, a. 3, resp.; *In de caelo*, II, 14, n. 11). A relação entre Tomás, Avicena e Filopono possui uma discussão composta por quatro temáticas: história da ciência, filosofia da ciência, ciência renascentista (Domingo de Soto, Benito Pereira, Muzio Vitelleschi, etc.) e tomismo. Tais temáticas são articuladas pelos membros da River Forest (Illinois, Estados Unidos) no intuito de sustentar a tese magna segundo a qual há uma perene tradição aristotélica. Fundada em 1939, a escola possui dentre seus membros mais conhecidos Weisheipl, Wallace e Ashley. Para uma apresentação introdutória das teses “aristotélicas” defendidas pela escola, ver: ASHLEY 1991; para o conteúdo propriamente das teses “aristotélicas”, ver os textos de Weisheipl e Wallace incluídos na bibliografia. Algumas das razões pelas quais oponho-me à tese magna da River Forest encontram-se em SANTOS 2014, p. 123-151.

corpos simples. Se a referência é o ente natural, mais precisamente, o corpo simples situado em sua esfera imediatamente após a geração (e/ou criação), como justificar que a causa do ser do corpo simples é diferente da causa da locomoção natural do corpo simples em sua esfera? Conferir o ser a um corpo simples na ocasião da geração (e/ou criação) parece que implica necessariamente em conferir a força centrípeta, centrífuga ou circular.

Tomás e Avicena admitem que conferir o ser na ocasião da geração é exclusividade divina, havendo sempre, segundo os autores, uma conexão e uma diferença entre “geração” e “criação”. Aliás, Avicena sustenta uma importante distinção entre dois tipos de causa, a física e a metafísica,⁶ distinção retomada pelo próprio Tomás.⁷ Quanto a Filopono, nomeadamente no *In Physica II*, 1 – e aqui retomo *em linhas gerais* uma interpretação renascentista do texto de Filopono – não parece claro em seu texto a diferença, se houver, entre a natureza e a *divinitas* no contexto da locomoção natural dos corpos simples no domínio do cosmo. Nesse sentido, o propósito deste artigo é empreen-

⁶ “[...] divini philosophi non intelligunt per agentem principium motionis tantum, sicut intelligunt naturales, sed principium essendi et datorem eius, sicut creator mundi; causa vero agens naturalis non acquirit esse rei nisi motionem aliquam ex modis motionum; igitur acquirens esse naturalibus est principium motus”. (AVICENA. *Liber de Philosophia prima*, 6, 1, A 257-8).

⁷ “Et ideo aliter dicendum est, quod secundum Avicennam, duplex est agens; scilicet agens divinum, quod est dans esse; et agens naturale, quod est transmutans. Dico ergo, quod primus modus actionis soli Deo convenit; sed secundus modus etiam aliis convenire potest: et per modum istum dicendum est, corpora caelestia causare generationem et corruptionem in inferioribus, in quantum motus eorum est causa omnium inferiorum mutationum. Sed cum omnis motus sit actus motoris et moti, oportet quod in motu relinquatur virtus motoris et virtus mobilis: unde ex ipso mobili, quod corpus est, habet virtutem movendi inferiora corpora ad dispositiones corporales. Ex parte autem motoris, qui est substantia spiritualis, quaecumque sit illa, habet virtutem movendi ad formas substantiales, secundum quas est esse specificum, quod divinum esse dicitur. Relinquitur autem virtus spiritualis substantiae in motu corporis caelestis, ad modum quo virtus motoris relinquitur in instrumento: et per hunc modum omnes formae naturales descendunt a formis quae sunt sine materia [...]”. (THOMAE DE AQUINO. *In Sent.*, II, d. 15, q. 1, a. 2, resp.).

der uma exegese do texto latino do *In Physica* II, 1, l. 11-14 de Filopono pela qual é possível sustentar que a *vis* que locomove naturalmente os corpos simples (*corpora simplicia*) tomados em conjunto é uma *anima mundi*.

1. A COSMOGRAFIA ANTIGO-MEDIEVAL: *IMAGO MUNDI*

Uma compreensão sobre a complexa noção de *vis* presente no *In Physica* II, 1, l. 11-14, no domínio da locomoção natural dos corpos simples tomados em conjunto, o cosmo, pode ser facilitada se a *imago mundi* na qual aquela noção é parte integrante é evocada. O recurso da *imago mundi* aqui não visa problematizar a expressão, mas tão somente considerá-la como uma cosmografia, isto é, uma “descrição de ambiente” na qual o homem enquanto animal encontra-se situado exercitando a inteligência e os sentidos internos e externos, sobretudo a visão e a imaginação,⁸ com o auxílio de instrumentos, como no caso do astrolábio.⁹

Numa perspectiva geral pode-se afirmar que o homem antigo-medieval se via como parte integrante do cosmo, este que, pelo viés da cosmologia, na qual a cosmografia está

⁸ Vários aspectos das cosmografias antigo-medievais, incluindo muitos mapas, podem ser encontrados em ÉVORA 1988, v. 1 e 2. No que toca propriamente às cosmografias cristãs, ver: INGLEBERT 2001. Enfatizo que Inglebert (2001) possui uma interessante abordagem sobre a crítica à tradição cristã siríaca baseada numa “archaic model of the cosmos” que Filopono estabelece no *De Opificio Mundi* I, 12. Nesse contexto, encontra-se uma “amostra” do uso da imaginação na cosmografia e cosmologia. Filopono no *De Opificio Mundi* I, 12, de modo jocoso, se dirige aos possíveis representantes da tradição siríaca questionando a hipótese de haver anjos movendo as estrelas. Filopono questiona se os anjos se colocariam na frente das estrelas, puxando-as como as bestas puxam as cargas, ou se se colocariam atrás empurrando-as, como os operários empurram as cargas, ou, enfim, levariam as estrelas em seus ombros. Sua tese, no *De Opificio Mundi* I, 12, sustenta que a κινήτικη δύναμις conferida diretamente pelo creator na ocasião da criação é suficiente para explicar a locomoção estelar (sobre a passagem do *De Opificio Mundi* I, 12 ver também: WALKER 2006, p. 194).

⁹ Sobre o astrolábio, ver: SEVERUS SEBOKHT. *Description of the Astrolabe*. Sobre o astrolábio em Filopono, ver: FILOPONO. *De usu astrolabii eiusque constructione*.

subsumida, era concebido como um corpo magno composto de duas partes gerais, quais sejam, os corpos simples e os corpos mistos.¹⁰ É interessante constatar não somente a própria descrição de alguns pensadores medievais sobre o cosmo, mas também a descrição que estes medievais estabeleceram sobre a concepção de cosmo que autores mais antigos registraram, como Platão, Aristóteles e Ptolomeu.¹¹

O ponto central que destaco aqui sobre a *imago mundi* antigo-medieval refere-se à crença segundo a qual no cosmo existem esferas formadas e preenchidas pelos corpos simples, algumas, inclusive, em contínua locomoção natural. Se os quatro elementos, neles mesmos, pertencem à classe dos corpos simples, então a observação de Clagett entre parêntesis é muito curiosa: “À medida que observamos as manifestações fundamentais da matéria e da forma no mundo terrestre, nós detectamos ou inferimos (pois nunca estão num estado puro) a existência de quatro elementos básicos – terra, água, ar e fogo [...]”. (CLAGETT 1959, p. 422). A região sublunar, incluindo a Terra, é a região da mistura. Nela os elementos jamais são percebidos em estado puro. É nesse contexto que o papel da imaginação se torna relevante na elaboração da *imago mundi*, pois são elementos em estado puro constituindo esferas que a imaginação estabelece. A noção de esfera é entendida como “classe” ou

¹⁰ Entendo por “cosmologia” a análise filosófica sobre a causa e/ou a origem da locomoção natural dos corpos simples e, por “cosmografia”, a descrição imaginativa das esferas, planetas e elementos.

¹¹ Sobre o tópico mencionado em Filopono, ver: SORABJI 1987, p. 20-24. Para outras leituras medievais, ver: THOMAE DE AQUINO. In *De caelo*, I-III; ver os artigos presentes na coletânea “Robert Grosseteste and His Intellectual Milieu: New Editions and Studies”, 2013; ver também: “PETER OF AUVERGNE. *Questions on Aristotle’s De caelo*”, 2003; “WILLIAM OF AUVERGNE. *The Universe of creatures*”, 1968; ver ainda o excelente texto de Zambelli “*The Speculum astronomiae and its enigma: astrology, theology and science in Albertus Magnus and his contemporaries*”, 1992.

“espécie” finita e sempre completa, ou seja, a possível perda de um membro (particular) não acarreta incompletude à esfera. Assim sendo, até a esfera da Lua existem quatro esferas, a saber, a esfera da terra, da água, do ar e do fogo. Ademais, a despeito das possíveis incongruências quanto ao número de esferas celestes, o que importa para o recurso da *imago mundi* é a crença nas esferas. Há, portanto, ao menos uma esfera magna para cada um dos sete planetas, Lua, Sol, Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno. O limite natural do cosmo, especificamente nas cosmologias de Platão e Aristóteles, encontra-se na esfera mais extensa, a esfera das estrelas fixas, imediatamente após a convexidade da esfera de Saturno.¹²

¹² Após Ptolomeu a esfera das estrelas fixas não constituía mais o limite natural do cosmo. Aristóteles teria concebido que as estrelas (*stellarum*) eram “fixas” (*fixarum*) porque elas não possuíam movimento próprio (*proprio motu*), ou seja, seriam imóveis *per se* e móveis pela esfera em rotação (cf. THOMAE DE AQUINO. *In de caelo*, II, 14, n. 10). O movimento próprio das estrelas é uma descoberta atribuída a Ptolomeu: “Aristoteles enim vult tantum orbis moveri, et non stellas per se; sed Ptolomaeus vult stellas habere proprium motum, praeter motum orbis” (THOMAE DE AQUINO. *In Sent.*, II, d. 14, *Expositio Textus*). A descoberta do movimento próprio das estrelas e sua admissão, (“[...] motus stellarum fixarum non erit omnino simplex, ut Aristoteles supponit, sed compositus ex duobus motibus”; THOMAE DE AQUINO. *In de caelo*, II, 19, n. 3), implica em “alargar” o cosmo, uma vez que a esfera das “estrelas fixas” não pode ser a “suprema esfera”, que, para Aristóteles, era a última esfera (*ultima sphaera*), o limite natural do cosmo: “Quod autem partes supremae sphaerae non moveantur irregulariter, ita scilicet quod una pars caeli quandoque citius quandoque tardius moveatur, ostendit supponendo [i.e., Aristóteles] quod sphaera stellarum fixarum sit suprema sphaera: nondum enim suo tempore deprehensum erat quod stellae fixae haberent proprium motum praeter motum diurnum; et ideo attribuit primum motum, scilicet diurnum, sphaerae stellarum fixarum, quasi proprium ei; cum tamen posteriores astrologi dicant quod sphaera stellarum fixarum habeat quendam proprium motum, supra quem ponunt aliam sphaeram, cui attribuunt primum motum”. (THOMAE DE AQUINO. *In de caelo*, II, 9, n. 1). Assim sendo, a concepção de cosmo de Aristóteles e de sua época limita-se no céu sidéreo, abaixo do qual encontra-se a região sublunar. A introdução de dois céus, o empíreo e o aquoso, assim como a introdução da décima esfera, a esfera suprema, torna o cosmo medieval mais complexo e, ademais, torna o cosmo bem mais extenso do que aquele presente na concepção de Platão e Aristóteles. Alargar o cosmo é um procedimento próprio dos astrólogos (*astrologos*), como Ptolomeu e Hiparco: “Dicitur autem Anaximander primo invenisse rationem de magnitudinibus stellarum, et distantis earum ab invicem et a terra; ordinem autem positionis planetarum dicuntur primi Pythagorici deprehendisse; quamvis cum *maiori diligentia et perfectius* sint haec considerata per Hipparchum et Ptolomaeum”. (THOMAE DE AQUINO. *In de caelo*, II, 15, n. 1. Grifo meu). Com efeito, sobretudo com Ptolomeu, outros céus são incorporados no cosmo: “Hoc autem caelum aqueum est nona sphaera, ad quam primo reducunt astrologi Cont.

A articulação entre a cosmografia e a cosmologia ocorre na medida em que, por um lado, as noções de esfera, elemento e planeta, encontram-se na base da cosmografia e, por outro lado, a expressão “corpo simples” é investigada pela cosmologia. Pela cosmografia entende-se que a esfera menos extensa é constituída pelo elemento terra e a esfera mais extensa é a última esfera. Nesse sentido, o cosmo é configurado como uma relação de esferas na qual a esfera superior contém na concavidade de sua superfície a convexidade da superfície da esfera inferior. Pela cosmologia, por sua vez, em seu procedimento fundamental, a expressão “corpo simples” é entendida como denotando uma entidade não passível de percepção em estado puro e que, além disso, precede, por natureza, aos corpos mistos, como os minerais, as plantas e os animais, pois constitui o cosmo nele mesmo.

A importância da cosmografia para a cosmologia ocorre, fundamentalmente, pelo caráter de universalidade e realismo da cosmologia. Em seu procedimento básico, a cosmologia emprega a expressão “corpo simples” sempre tendo como referência o todo, ou seja, o domínio do cosmo, não havendo, portanto, referência a um ou outro caso determinado, uma vez que a determinação pertence ao âmbito da mistura. É justamente nesse contexto que a cosmografia auxilia a cosmologia, pois a cosmografia configura o cosmo centrada naquilo que é passível de percepção e que é entendido como real. As teorias da cosmologia, por-

motum orbis signorum communem omnibus stellis, qui est de occidente in orientem; et iterum sphaeram decimam, ad quam reducunt motum diurnum, qui est de oriente in occidentem”. (THOMAE DE AQUINO. *In Sent.*, II, d. 14, q. 1, a. 1, resp.). Cumpre enfatizar que certos aspectos do cosmo de Ptolomeu eram considerados por Filopono como necessários, como os excêntricos e epiciclos, ver: SORABJI 1987, p. 21-22. Ademais, também Filopono atribui a Ptolomeu a descoberta da nona esfera, (cf. idem).

tanto, precisam possuir sentido na descrição do cosmo da cosmografia, mesmo porque a cosmologia pretende explicar o real, embora este nem sempre denote aquilo que é percebido, como no caso dos corpos simples em seu estado puro.

O tratamento da expressão “corpo simples” no interior da cosmologia aborda não somente a essência do corpo simples, mas também a causa e/ou origem da locomoção natural dos corpos simples. A busca pela causa e/ou origem da locomoção natural dos corpos simples, enfim, deve enfrentar uma tarefa difícilíssima, qual seja, explicar a natureza da *vis* possuindo o domínio do cosmo como referência.

2. A NOÇÃO DE *VITA* NO *IN PHYSICA* II, 1, L. 11-14

Embora no *In Physica* II, 1, l. 11-14 Filopono equipare vida e força, é possível empregar a noção de vida (*vita*) para esclarecer a natureza da força (*vis*) no domínio do cosmo:

Natureza é alguma vida ou força que é difusa pelos corpos, que é formativa deles e que os governa; ela é o princípio de movimento e repouso nas coisas, e em tais coisas somente na medida em que inere nelas primeiramente e não acidentalmente.¹³

A tradução latina feita por João Batista Rosário (Ioannes Baptista Rosarius/1517-1578) e publicada em Veneza em 1558, introduz um termo que não possui um correspondente imediato na passagem grega, a saber, *quaedam*; um procedimento que visa, justamente, o termo *vita*.¹⁴ O

¹³ (FILOPONO. *In Physica* II, 1, p. 67, col. b, linhas 11-14): “Natura est quaedam vita sive vis quae per corpora diffunditur, eorum formatrix et gubernatrix, principium motus et quietis in eo cui inest per se primo et non secundum accidens”.

¹⁴ Eis a passagem em grego: “[...] ἡ φύσις ζωὴ ἦτοι δύναμις κατὰδεδυκυῖα διὰ τῶν σωμάτων, διαπλαστικὴ αὐτῶν καὶ διοικητικὴ, ἀρχὴ κινήσεως οὔσα καὶ ἡρεμίας ἐν ᾧ ὑπάρχει Cont.

acrécimo pode contribuir no esclarecimento da passagem ou aumentar sua complexidade. Nesse ínterim, a noção de *vita* tem um valor semântico muito próximo de esse (ser/existir) num primeiro momento e, num segundo momento, também denota aquilo que é passível ao movimento, razão pela qual o *quaedam* indica restrição. A *vita* em sentido geral é dita para tudo, incluindo as entidades imóveis, e em sentido preciso é dita para o ente natural que sofre o movimento, mesmo porque, a noção de natureza de Filopono inclui o imutável e o mutável.¹⁵

A noção de imutabilidade enquanto natureza é afirmada na passagem do *In Physica* II, 1, l. 11-14 pelos termos *formatrix* e *gubernatrix*.¹⁶ Os dois termos não possuem corpos particulares tomadas isoladamente como referenciais imediatos, mas sim o domínio do cosmo; corpos (*corpora*) na medida em que constituem o cosmo, pois, no estado atual do cosmo,¹⁷ embora os corpos particulares, neles mesmos, possuam uma natureza perecível, o cosmo deve permanecer.¹⁸ É pela noção de permanência do cos-

πρώτως καθ' αὐτὸ καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκός". (FILOPONO. *In Physica* II, 1, 197.33-198.2).

¹⁵ Como bem observou Judson: "[...] physis ('nature') as Philoponus uses it has a wider sense than it has in Aristotle, since Philoponus is ready to use it of the unchanging Forms [...]". (JUDSON 1987, p. 227, nota 24).

¹⁶ A despeito de não abordarem o texto latino, existem importantes estudos sobre a definição de natureza em Filopono: MCGUIRE 1985, p. 241-267; MACIEROWSKI; HASSING 1988, p. 73-100; WOLFF 1987, p. 84-120; ZIMMERMANN 1987, p. 121-129. Embora não trate sobre a definição de natureza de Filopono, os estudos de Évora contribuem na compreensão dessa noção. Ver: ÉVORA 2003, p. 15-47; ÉVORA 2000, p. 55-76; ÉVORA 1997, p. 15-47.

¹⁷ Emprego a sentença "estado atual do cosmo" porque, para Filopono, o cosmo atual chegará a um fim. A discussão sobre a escatologia é desenvolvida por Filopono em dois contextos, quais sejam: (i) no contexto em que discute os problemas sobre a eternidade do mundo. (Cf. FILOPONO. *De aeternitate mundi contra Proclum*. Ver também as discussões sobre o "Contra Aristotelem" em ÉVORA 2013; ÉVORA 2003; ÉVORA 2000. Ver ainda: SORABJI 1990, p. 185ss; JUDSON 1987, p. 179-198; DE HAAS 1977); (ii) no contexto do comentário sobre a criação presente no primeiro capítulo do *Gênesis*. Ver: FILOPONO. *La Création du monde*.

¹⁸ Se a referência é o conjunto dos astros, os céus, então, segundo Filopono, eles podem ser ditos "impercíveis" por outro (Deus), não por natureza ou *per se*. Sobre essa discussão, cf. SORABJI 1990, p. 185-188.

mo, em seu estado atual, que os termos *formatrix* e *gubernatrix* devem ser compreendidos. Os corpos são formados e dirigidos (governados), não só pela natureza entendida enquanto *vis*, como explicitarei mais à frente, mas também pela natureza entendida como *vita*.

A articulação entre *vita*, *formatrix* e *gubernatrix*, conduziu Muzio Vitelleschi (1563-1645) à interpretação do texto de Filopono como subsumindo na articulação a noção de *anima mundi*. Vitelleschi certamente fora conduzido pela aproximação entre as noções de *vita*, *forma* e *anima*.¹⁹ Entretanto, enquanto Vitelleschi se esforça no intuito de encontrar equívocos, eu enfatizo os aspectos positivos da aproximação, ou seja, por ela é possível compreender a concepção cosmológica própria de Filopono²⁰

Há um termo que Vitelleschi introduz em sua interpretação do *In Physica* II, 1, l. 11-14 de Filopono que torna a discussão bem mais complexa: *divinitas*. A *anima*, subentendida na articulação entre *vita*, *formatrix* e *gubernatrix*, seria Deus, sendo Filopono uma espécie de panteísta.²¹ A noção de panteísmo, e aqui seria um panteísmo naturalista,

¹⁹ Não há edição crítica da obra de Vitelleschi. Existem várias compilações de passagens presentes nos textos de Wallace (ver a bibliografia). Felizmente o texto central de Vitelleschi, para os propósitos deste artigo, a saber, *In secundum Physicorum, Disputatio secunda*, foi cuidadosamente preparado e editado por Wallace no “Apendix”, “Essay 13”, presente em “*Galileo’s Early Notebook: The Physical Questions*”, 1977.

²⁰ Vitelleschi é seguido estritamente por River Forest, incluindo Wallace. O pressuposto é que a definição de natureza de Filopono não está de acordo com a definição de Aristóteles e, que, portanto, é errônea. Embora não possua espaço aqui para detalhar a discussão, menciono brevemente que entendo como surpreendente que River Forest resolva discussões filosóficas relacionadas a Filopono simplesmente afirmando “o que é” e “o que não é” aristotélico.

²¹ “In defining nature Vitelleschi indicates that he is aware of Philoponus’s emendation to Aristotle’s definition and is concerned over its pantheistic overtones, for one might construe God to be the *quaedam vita sive vis* that diffused through all bodies”. (WALLACE 1981a, p. 111). A passagem completa de *In secundum Physicorum, Disputatio secunda*, citada por Wallace encontra-se no “Apendix, Essay 13”.

decorrente de reflexões cosmográficas e cosmológicas, pode se configurar como uma chave de leitura da definição de natureza e do sentido da noção de *vis* presente no *In Physica* II, 1, l. 11-14. Assim sendo, a noção de Deus como *anima mundi* possui o contexto específico cuja referência são os corpos simples tomados em conjunto, mais precisamente a locomoção natural do todo, o cosmo.²² Este ou aquele corpo em locomoção natural possui sua causa própria, interna a ele. A extrema dificuldade repousa na possível relação, se houver, entre a locomoção natural do todo e a locomoção natural das partes, contexto sobre o qual, a meu ver, Filopono silencia ao longo do *In Physica* II, 1.

O panteísmo naturalista, como acabo de mencionar, não pertence ao domínio da *theologia naturalis* se essa expressão é tomada denotando investigações propriamente metafísicas ou investigações, independente da denominação, que não dizem respeito diretamente à causa e/ou origem da locomoção natural dos corpos simples, no contexto preciso do *In Physica* II, 1, l. 11-14. O panteísmo naturalista só pertence à *theologia naturalis* se, e somente se, a expressão denotar uma *mechanica* do cosmo (ou *physiologia* do cosmo). A noção de *divinitas*, nesse contexto, denota Deus ou *anima* no sentido preciso de causa da locomoção natural do cosmo na medida em que é inseparável dele.²³

²² Uma definição de “corpos simples” que inclui concepções além do sentido apontado segundo o qual eles são os constituintes primeiros do cosmo, sendo os mistos os constituintes segundos, excede ao escopo deste artigo. Primeiramente, é preciso recordar que Filopono possui várias concepções de “matéria prima”, aliás, é possível, inclusive, que ele tenha amadurecido, mudando sua concepção (cf. ÉVORA 1997; ÉVORA 2000; ÉVORA 2013). Ademais, a própria noção de “elemento” e, mais precisamente “elemento(s) primeiro(s)” é bastante complexa em Filopono. Há indícios, por exemplo, de que depois da tridimensionalidade espacial, é o fogo que se encontra como primeiríssimo item da natureza dos corpos celestes (cf. SORABJI 1987, p. 21).

²³ A noção de *theologia naturalis* entendida como *mechanica* do cosmo (ou *physiologia* do cosmo) pode ser encontrada, por exemplo, na leitura que Agostinho empreende de Varrão na *De Civitate Dei*. Dentre outras passagens, encontra-se a seguinte: “Dicit ergo idem Varro adhuc de Cont.

Não parece haver outra alternativa de leitura para a articulação entre *vita*, *formatrix* e *gubernatrix*, no contexto exato do *In Physica* II, 1, l. 11-14 senão à luz da noção de *divinitas* no âmbito do panteísmo naturalista. Com efeito, o termo *vita*, lido na perspectiva da cosmografia e da cosmologia, é genérico o suficiente para subsumir a noção de *divinitas*, sobretudo pela constatação segundo a qual a alma orgânica direciona ou governa a vida do organismo. Ocorre, porém, que a alma orgânica só direciona ou governa a vida do organismo porque ela é a forma do organismo. Ora, na passagem de *In Physica* II, 1, l. 11-14 é dito que a vida é formativa (*formatrix*) dos corpos. Por esse viés, é razoável entender que a *vita* também seja a forma do cosmo, aquilo que o ordena e o unifica, razão pela qual tem sentido afirmar que o cosmo tem uma alma, a *anima mundi*, esta que, no estado atual, é inseparável do cosmo. O problema central que surge diz respeito à corporeidade ou incorporeidade da *vita* entendida como *anima mundi*. Num ou noutro caso, a *vita*, em si mesma, pode ser entendida como uma *praesentia invisibili* que faz do cosmo um todo ordenado e unificado. Na hipótese da *vita* ser entendida como incorpórea, além de *praesentia invisibili*, ela também é uma *praesentia incorporea*, o que se harmoniza com a noção de imutabilidade mencionada anteriormente.

3. A NOÇÃO DE *VIS* NO *IN PHYSICA* II, 1, L. 11-14

Pela noção de *vita* enquanto *anima mundi*, *praesentia invi-*

naturali theologia prae loquens deum se arbitrari esse animam mundi, quem Graeci vocant κόσμος, et hunc ipsum mundum esse deum”. (AGOSTINHO. *De Civitate Dei*, VII, 6). Ademais, a expressão *efficientibus causis* é empregada por Agostinho a respeito de Varrão na *De Civitate Dei*, VII, 9.

sibili, é possível investigar o sentido e a natureza da *vis* afirmada no *In Physica* II, 1, l. 11-14. Se o testemunho de Vitelleschi é novamente evocado, a discussão torna-se mais interessante. Nesse sentido, ao tomar como referência o texto latino do *In Physica* II, 1 de Filopono, Wallace escreve:

Como se vê a partir desta definição, Filopono concebe a natureza como um tipo de *anima mundi*, uma força vivificante operativa em toda a criação e responsável por seus movimentos espontâneos. Se Filopono equipara essa força com Deus não é claro a partir do texto, mas em sua resposta Vitelleschi parece fazê-lo. A causa Universal de todas as coisas é Deus e Deus não é um princípio de movimento em si mesmo. Ou talvez você queira dizer, ele continua, que os céus são a causa universal? Sua resposta a essa questão é que os céus realmente têm uma natureza, mas eles não são ditos naturais por causa dos movimentos que produzem na região sublunar; em vez disso, é por causa do movimento que é propriamente deles mesmos. (WALLACE 1982, p. 164).²⁴

A questão sobre a possível identificação entre *vis* e *divinitas*, não só é real no *In Physica* II, 1, l. 11-14, como parece ser uma questão sem resposta necessariamente positiva ou negativa, mesmo que Vitelleschi tenha respondido de modo positivo. O verbo *diffunditur* lido tendo como referência o termo *vis*, no contexto preciso do *In Physica* II, 1, l. 11-14, manifesta a complexidade da questão. Ele traduz o particípio perfeito do verbo *καταδύω*, a saber: *κατὰδεδουκυῖα*. Existem ao menos duas opções de tradução de *κατὰδεδουκυῖα* para o latim: *insita* e *diffunditur*.²⁵

²⁴ As reflexões contidas na passagem encontram-se desenvolvidas em outro texto de Wallace, ver: WALLACE 1981a, especialmente o cap. 7.

²⁵ A sentença de Filopono *δύναμις κατὰδεδουκυῖα διὰ τῶν σωμάτων* encontra-se traduzida em latim nos textos de Avicena, Alberto, Boaventura e Tomás. “[...] non enim significat nisi habitudinem eius ad id quod venit ex illa, et ideo oportet ut addatur eius descriptioni et dicatur quod natura est *virtus diffusa per corpora* quae attribuit eis formas et figuras, et est principium sic et sic”. (AVICENA. *Liber primus naturalium*, L. I, c. 5, A31 75-80, grifo meu). “[...] est enim natura *vis insita rebus* naturalibus, ex similibus secundum naturam similia producens”. Cont.

A possível distinção entre *insita* e *diffunditur* encontra-se na diferença de ênfase que é dada à causa ou ao efeito. Na primeira alternativa, *insita*, é focado propriamente o efeito considerado como uma unidade, ou seja, a *vis* é conferida ao efeito que, a partir de então, a possui. A causa é propriamente focada na segunda alternativa, *diffunditur*, na qual o efeito é considerado como múltiplo: esta unidade, aquela unidade, permanecendo o foco na causa enquanto unidade originária da *vis* que é difusa pela multiplicidade.

As duas opções de tradução para *κατὰδεδουκῖα* não se excluem necessariamente, pois por ambas é possível entender a *vis* no domínio do cosmo como uma impressão.²⁶ Aqui pode-se focar na relação entre os corpos simples e a causa que confere a impressão ou na relação entre os próprios corpos simples entre si. Numa perspectiva que entende que a tarefa primeira da cosmologia é investigar a natureza e a locomoção natural dos corpos simples tomados em conjunto, o cosmo, o foco, então, está na relação entre a causa e os corpos simples. Nesse contexto, a causa não somente é admitida como universal, uma vez que é o *creator*,²⁷ mas também é *incorporea*. A impressão, por sua vez, é entendida como permanecendo nos corpos simples,

(ALBERTUS MAGNUS. *In Physica* II, Tract. 1, cap. 7, grifo meu). “Alio modo dicitur natura proprie *vis insita rebus*, secundum quam res naturales peragunt cursus suos et motus solitos”. BOAVENTURAE. *In Sent.*, II, d. XVIII, a. 1, q. 2, resp., grifo meu). “Unde deridendi sunt qui volentes definitionem Aristotelis corrigere, naturam per aliquid absolutum definire conati sunt, dicentes quod natura est *vis insita rebus*, vel aliquid huiusmodi”. (THOAME DE AQUINO. *In Physica* II, 1, n. 5, 2§, grifo meu). O termo *insita* pode ser traduzido para o português como “colocada”, “introduzida”, “incluída”, “implantada”, etc. O termo *diffusa*, por seu turno, pode ser traduzido como “difusa”, “transmitida”, “propagada”, “permeada”, etc.

²⁶ Uma abordagem bastante aprofundada sobre a noção de impressão articulada com as noções de mundo (cosmo) e causa universal (Deus), pode ser encontrada em SORABJI 1990, p. 181-198.

²⁷ Sobre a concepção da *creatio* e do *creator* em Filopono, ver: SORABJI 1983, p. 198-224; SORABJI 1988, cap. 15; WALKER 2006, p. 190-194.

sendo, portanto, constitutiva deles na medida em que os mantém no ser. Ademais, se a causa universal é *incorporea*, a impressão também o é, logo, a *vis* no âmbito do cosmo é *incorporea*. Assim sendo, se o contexto diz respeito à instituição e locomoção natural de entidades naturais, nomeadamente os corpos simples, a impressão não pode ser entendida como uma mera causalidade externa semelhante à causalidade do artífice que “imprime” a forma da casa na matéria, pois não há tempo na causalidade, nela mesma, da causa universal.²⁸ É difícil expressar o exato sentido da causalidade da causa universal, uma vez que o efeito é temporal, mas não a causa. Pelo viés do efeito, entretanto, pode ser dito que o corpo simples recebe a impressão, que passa a pertencer a ele. A impressão recebida vincula-se à forma do corpo simples, pois constitui sua essência. O corpo simples, no domínio do cosmo, portanto, é constituído de corporeidade e incorporeidade.²⁹ Mesmo que se trate de uma “forma corpórea”, em alguma medida, a forma do corpo simples possui em sua natureza “vestígios” de incorporeidade devido à origem, o que se coaduna razoavelmente com a tradução de *κατὰδεδουκῦια* como *diffunditur*, tendo como referência o *creator*.

4. CONCLUSÃO

Cumprido, enfim, voltar à questão sobre a identidade ou não entre a causa universal e a *vis*. Questionar se a causa uni-

²⁸ A noção de causalidade em Filopono constitui um dos temas mais tratados pela literatura secundária. Ver, dentre outros: DE GROOT 2015, cap. 3; ver os textos de Sorabji (1980; 1983; 1987; 1988; 1990) incluídos na bibliografia.

²⁹ Filopono admite que há, de fato, incorporeidade na natureza, sendo a luz natural e incorpórea. Aliás, a propagação da luz é um processo não temporal, uma vez que o tempo para o incorpóreo é nulo, (cf. DE GROOT 1983, p. 177-194; DE GROOT 2015.)

versal é ou não idêntica a *vis* implica em investigar se os itens que se encontram em relação são dois ou três. Numa ou noutra alternativa, a *vis* será incorpórea, restando saber se ela é causa primeira (universal) ou causa segunda (o instrumento). Na hipótese da identidade (i), a análise constata apenas dois itens em relação: a *vis* que é a própria causa universal e o corpo simples.³⁰ Na hipótese da não-identidade (ii), a constatação aponta para três itens em relação: a causa universal, a *vis* (instrumento) e o corpo simples.³¹ As duas alternativas podem ser sustentadas se o cosmo é a referência no contexto do *In Physica* II, 1, l. 11-14. A primeira opção (i), entretanto, se harmoniza mais com o escopo da cosmologia e, a segunda opção (ii), por seu turno, com as ciências físicas menos gerais.³² Pela primeira opção é possível ler *In Physica* II, 1, l. 11-14 como afirmando um panteísmo naturalista, uma vez que a *vita* é a *anima mundi* que enforma e governa o cosmo, ordenando e unificando-o. Ademais, formar e governar o cosmo não cabe apenas a *vita*, mas também a *vis*, ao menos se os termos são lidos na perspectiva da cosmologia. Nesse sentido, além de incorpórea, a *vis* é a própria *divinitas* incorporada no cosmo.³³

³⁰ A despeito dos problemas envolvendo exemplos, é possível esclarecer o ponto pelo exemplo da mão representando a causa locomovendo a xícara representando o efeito na mesa ou no ar.

³¹ Como no exemplo da locomoção de um papel (efeito) sobre a mesa ou sobre o ar pelo sopro (instrumento) que sai da boca (causa).

³² Uma tarefa central das ciências físicas menos gerais e, talvez, uma segunda tarefa da cosmologia, refere-se à relação propriamente dos corpos (simples ou não) entre si. Nesse sentido, um dos principais propósitos é investigar a noção de *impetus* e seu vínculo com a propagação da luz. Sobre essa temática, ver: DE GROOT 2015, cap. 3; cap. 5.

³³ Se dois fatores forem evocados, a saber: os períodos de composição da obra de Filopono e a leitura exclusiva dos textos gregos, é muito possível que as ideias presentes no texto grego do *In Physica* II, 1, 197.33-198.2 (cerca de 517) sejam posteriormente retomadas e, possivelmente reformuladas, nomeadamente na leitura do *Gênesis* presente na obra de Filopono, o *De opificio mundi* (cerca de 547-560), mais especificamente no *De opificio mundi* I, 12 e VI, 2, textos nos quais o autor não só sustenta que a *divinitas* implanta a força nos céus, aliás, aqui a força não é Cont.

Abstract: This paper presents an analysis of Philoponus' *In Physica* II, 1, l. 11-14, text in which the author exposes his understanding of the notion of force as formative and directive of the totality of the bodies insofar as it sustain their being, conferring, hence, unity and order to the cosmos. In this context, it is possible to defend that the force linked to the natural locomotion of the simple bodies taken together, i.e., the cosmos, is an *anima mundi*. For this purpose, the notion of life, also present in the *In Physica* II, 1, l. 11-14, is taken as key to interpret, once that it makes sense for it to affirm that the cosmos has a form, which is itself the soul of the cosmos.

Keywords: Philoponus; force; God; simple bodies.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *De Civitate Dei*. In: *Sancti Aurelii Augustini Opera*, pars XIV, Corpus Christianorum Series Latina 47-48. Turnhout: Brepols, 1960.

ALBERTUS MAGNUS. *In Physica*. In: *Sancti doctoris ecclesiae Alberti Magni ordinis Fratrum Praedicatorum episcopi Opera omnia*. Aschendorff (Monasterii Westfalorum), 1951.

ASHLEY, Benedict M. The River Forest School and the Philosophy of Nature Today. In: LONG, R. James (ed.). *Philosophy and the God of Abraham: essays in memory of James A. Weisheipl*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1991. p. 1-15.

ARISTOTELES LATINUS VII 1. *Physica* (translatio Vetus). Leiden, New York: Brill, 1990.

idêntica a *divinitas*, pois é um item conferido à natureza celeste, mas também que a *divinitas* é uma entidade além do cosmo, transcendente. As teses e o contexto histórico do *De opificio mundi* foram brilhantemente abordados nos trabalhos da erudita Leslie S. B. MacCoull, ver: MACCOULL 2006, p. 397-423. (Preciso enfatizar que no trabalho referido a própria MacCoull menciona outros textos nos quais ele aborda Filopono, o *De opificio mundi* e o contexto histórico e teológico que motivou a redação da obra).

ARISTOTELES LATINUS VII 2. *Physica* (translatio Vaticana). Leiden, New York: Brill, 1990.

ARISTOTELES LATINUS. *De caelo et mundo* (trad. Moerbeke). In: BRAMS, J.; TOMBEUR, Paul (Coaut. de). *Aristoteles Latinus database*. Turnhout: Brepols, 2003.

AVICENA. *Liber De Philosophia prima sive Scientia divina, I-X*. Édition critique de la traduction latine médiévale, par S. Van Riet. Louvain, E. Peeters – Leiden, E. J. Brill, 1980.

_____. *Liber primus naturalium: Tractatus primus de causis et principiis naturalium*. Ed. S. Van Riet. Leiden: Brill, 1992.

_____. *The Physics of the Healing*. Ed. and tr. J. McGinnis. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2010.

BOAVENTURAE. In II Librum Sententiarum. In: *Opera omnia*. Ad Claras Aguas (Quaracchi) prope Florentiam: Collegii S. Bonaventurae, 1883.

CLAGETT, Marshall. *The Science of Mechanics in the Middle Ages*. Madison: Univ. of Wisconsin, 1959.

DE GROOT, Jean Christensen. *Aristotle and Philoponus on Light*. Canada: Routledge, 2015.

_____. Philoponus on “De Anima” II.5, “Physics” III.3, and the Propagation of Light. *Phronesis*, v. 28, n. 2, p. 177-196, 1983.

DE HAAS, Frans A. J. *John Philoponus’ New Definition of Prime Matter: Aspects of its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition*. Leiden:

Brill, 1997.

ÉVORA, F. R. Rodrigues. *A revolução copernicano-galileana: Astronomia e cosmologia pré-galileana*. Campinas: CLE-UNICAMP, v. 1 e 2, 1988.

_____. A origem do conceito de Impetus. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, série 3, v.5, n.1-2, p. 281-305, 1995.

_____. Philoponos e Avempace: As origens medievais das concepções galileanas sobre o vazio. In: _____. (ed.). *Espaço e Tempo*. Campinas: CLE/UNICAMP, 1995. p. 71-89.

_____. Filopono e Descartes: O conceito de extensão material. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 83-104, 1997.

_____. Filopono de Alexandria e a crítica ao conceito de matéria prima. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, v. 10, n.1, p. 55-76, 2000.

_____. A crítica de Filopono de Alexandria à tese aristotélica de Eternidade do Mundo. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, p. 15-47, 2003.

_____. O mundo materialmente uniforme de Filopono. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 2, p. 105-138, 2013.

FILOPONO. *Aristotelis Physicorum libri quatuor, cum Ioannis Grammatici cognomento Philoponi commentariis, quos nuper ad græcorum codicum fidem ... restituit Ioannes Baptista Rasarius*. Venice: Hieronymus Scotus, 1558.

_____. *In Aristotelis physicorum libros tres priores Commentaria*. Ed. H. Vitelli. *Commentaria in Aristotelum Graeca* 16. Berlin: G. Reimeri, 1887.

_____. *De aeternitate mundi contra Proclum*. Leipzig, 1899.

_____. *Against Aristotle on the Eternity of the World*. Trad. Christian Wildberg. New York: Cornell University Press, 1987.

_____. *On Aristotle Physica 2*. Trad. A. R. Lacey. London: Duckworth & Co. Ltd., 1993.

_____. *De Opificio Mundi: Über die Erschaffung der Welt*. C. Scholten (ed.). Freiburg: Herder, 1997 (3 vols.).

_____. *La Création du monde*. Trad. Marie-Claude Rosset et Marie-Hélène Congourdeau. Paris: Migne, 2004.

_____. *Against Proclus' On the Eternity of the World 1-5; 6-8*. Trad. Michael John Share. New York: Cornell University Press, 2005.

_____. *Against Proclus' on the Eternity of the World 12-18*. Trad. Michael Share. New York: Cornell University Press, 2006.

_____. *De usu astrolabii eiusque constructione / Über die Anwendung des Astrolabs und seine Anfertigung*. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Berlin: De Gruyter, 2015.

INGLEBERT, Hervé. *Interpretatio Christiana. Les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne, 30–630 après J.-C.* Paris: Institut d'Études augustiniennes, 2001.

JUDSON, Lindsay. *God or Nature? Philoponus on Generability and Perishability*. In: SORABJI, Richard (ed.). *Phi-*

loponus and the Rejection of Aristotelian Science. Ithaca: Cornell University Press, 1987. p. 179-198.

LANG, Uwe Michel. *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the sixth Century: A study and translation of the Arbitrator*. Leuven: Peeters, 2001.

MACCOULL, Leslie S. B. The historical Context of John Philoponus' *De Opificio Mundi* in the Culture of Byzantine-Coptic Egypt. *Zeitschrift für Antikes Christentum*, v. 9, p. 397-423, 2006.

MACIEROWSKI, E. M; HASSING, R. F. John Philoponus on Aristotle's Definition of Nature: A translation from the Greek with Introduction and Notes. *Ancient Philosophy*, v. 8, n. 1, p. 73–100, 1988.

MCGUIRE, J. E. Philoponus on Physics ii 1: φύσις, δύναμις, and the Motion of the Simple Bodies. *Ancient Philosophy*, v. 5, n. 2, p. 241- 267, 1985.

PETER OF AUVERGNE. *Questions on Aristotle's "De caelo"*. Leuven, Belgium: Leuven University Press, 2003.

SANTOS, Evaniel Brás. A locomoção natural dos elementos: Tomás de Aquino, crítico de Aristóteles latino. *Analytica*, Rio de Janeiro, v.18, p. 123-151, 2014.

_____. Causalidade e Natureza na Cosmologia de Tomás de Aquino. *Philosophos*, Goiânia, v. 20, p. 95-124, 2015.

_____. Vestígios da cosmologia de Empédocles em fontes latinas dos séculos XII-XIII. *Dissertatio*, Pelotas, v. 44, p. 131-150, 2016.

_____. Os sentidos de *theologia physica* para os antigos:

Tomás de Aquino leitor de Agostinho. *Princípios*, Natal, v. 24, p. 9-41, 2017.

SCHMITT, C. Philoponus' Commentary on Aristotle's Physics in the Sixteenth Century. In: SORABJI, R. (ed.). *Philoponus and the rejection of Aristotelian science*. New York: Cornell University Press, 1987. p. 210-227.

SEVERUS SEBOKHT. Description of the Astrolabe. Trad. R. T. Gunther. In: *Astrolabes of the World*. Oxford: Oxford University Press, 1932.

SORABJI, Richard. *Necessity Cause and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

_____. *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1983.

_____. "Philoponus". In: *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. _____. (ed.). Ithaca: Cornell University Press, 1987. p. 1-40.

_____. *Matter, Space and Motion: Theories in Antiquity and Their Sequel*. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1988.

_____. Infinite power Impressed: the transformation of Aristotle's physics and theology. In: _____. (ed.). *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*. Ithaca: Cornell University Press, 1990. p. 181-198.

TATAKIS, Basil. *La philosophie byzantine*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.

THOMAE DE AQUINO. *In octo libros physicorum Aristotelis expositio*. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. II, Roma: Typographia Polyglotta, 1884.

_____. *In libros Aristotelis De caelo et mundo*. Opera omnia iussu impressaque Leonis XIII P. M. edita, vol. III, Roma: Typographia Polyglotta, 1886.

_____. *Scriptum Super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*. Ed. P. Mandonnet Vol. 1-2, Parisiis: P. Lethielleux, 1929.

VERRYCKEN, Koenraad. The development of Philoponus' thought and its chronology. In: SORABJI, R. (ed.). *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and their Influence*. Ithaca: Cornell University Press, 1990. p. 233-274.

WALKER, Joel Thomas. Refuting the Eternity of the Stars: Philosophy between Byzantium and Late Antique Iraq. In: *The Legend of Mar Qardagh: Narrative and Christian Heroism in Late Antique Iraq*. Berkeley, Los Angeles, California: University of California Press, 2006. p. 164-205.

_____. Against the eternity of the stars: disputation and Christian philosophy in late Sassanian Mesopotamia. *La Persia e Bisanzio*. Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 2004. p. 509-537.

WALLACE, William A. St. Thomas, Galileo, and Einstein. *The Thomist*, v. 24, p. 1-22, 1961.

_____. Thomism and Modern Science: Relationships Past,

Present, and Future. *The Thomist*, v. 32, p. 67-83, 1968.

_____. Aquinas on the Temporal Relation between Cause and Effect. *The Review of Metaphysics*, v. 27, n. 3, p. 569-584, 1974.

_____. Aquinas on Creation: Science Theology and Matters of Fact. *The Thomist*, v. 38, p. 485-523, 1974.

_____. *Galileo's Early Notebook: The Physical Questions*. A Translation from the Latin, with Historical and Paleographical Commentary. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1977.

_____. *Prelude to Galileo: Essays on Medieval and Sixteenth-Century Sources of Galileo's Thought*. Dordrecht and Boston: D. Reidel Publishing Company, 1981a.

_____. Galileo and scholastic theories of impetus. In: MAIERÚ, A.; BAGLIANI, A (eds.). *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1981b. p. 275-297.

_____. "Comment". In: Aristotle's Concept of Nature: Avicenna and Aquinas. *Medieval & Renaissance texts & studies: Center of Medieval & Early Renaissance Studies*, Binghamton, New York, p. 161-169, 1982.

_____. *Galileo and His Sources*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1984.

_____. Aquinas and Newton on the Causality of Nature and of God: The Medieval and Modern Problematic. In: LONG, James (ed.). *Philosophy and the God of Abraham: Essays in Memory of James A. Weisheipl, OP*. Toronto:

Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1991. p. 255-280.

_____. Thomism and the Quantum Enigma. *The Thomist*, v. 61, p. 455-468, 1997.

_____. Science and Religion in the Thomistic Tradition. *The Thomist*, v. 65, n. 3, p. 441-463, 2001.

WEISHEIPL, James A. *Nature and Gravitation*. River Forest, Illinois: Albertus Magnus Lyceum. 1955.

_____. *The development of physical theory in the Middle Ages*. London, New York: Sheed and Ward, 1959.

_____. The Principle Omne quod movetur ab alio movetur in Medieval Physics. *Isis*, v. 56, n. 1, p. 26-45, 1965.

_____. Thomas' Evaluation of Plato and Aristotle. *The New Scholasticism*, v. 48, 100-124, 1974.

_____. Motion in a Void: Aquinas and Averroes. In: *St. Thomas Aquinas (1274-1974): Commemorative Studies*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1974. p. 467-488.

_____. The Relationship of Medieval Natural philosophy to modern Science: the contribution of Thomas Aquinas to its understanding. *Manuscripta*, v. 20, p. 181-196, 1976.

_____. The spector of motor coniunctus in medieval physics. In: MAIERÚ, A.; BAGLIANI, A (eds.). *Studi sul XIV secolo in memoria di Anneliese Maier*. Roma (Itália): Edizioni di storia e letteratura, 1981. p. 81-104.

_____. Aristotle's Concepto of Nature: Avicenna and

Aquinas. *Medieval & Renaissance texts & studies: Center of Medieval & Early Renaissance Studies*, Binghamton, New York, p. 137-160, 1982.

WILLIAM OF AUVERGNE. *The Universe of creatures*, selections translated from the Latin with an introduction and notes by Roland J. Teske. Milwaukee: Marquette University Press, 1968.

WOLFF, M. Philoponus and the Rise of Pre-Classical Dynamics. In: SORABJI, Richard (ed.). *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. Ithaca: Cornell University Press, 1987. p. 84-120.

ZAMBELLI, Paola. *The Speculum astronomiae and its enigma: astrology, theology and science in Albertus Magnus and his contemporaries*. Dordrecht; London: Kluwer, 1992.

ZIMMERMANN, F. Philoponus's Impetus Theory in the Arabic Tradition. In: SORABJI, Richard (ed.). *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. Ithaca: Cornell University Press, 1987. p. 121-129.

ONTOLOGIA E CONHECIMENTO NOS *PRINCÍPIOS DA FILOSOFIA DO FUTURO* DE LUDWIG FEUERBACH¹

José Edmar Lima Filho (IFMG)²

semedmar@yahoo.com.br

Resumo: Neste artigo pretendo discutir o tema do conhecimento como um problema filosófico no pensamento de Ludwig Feuerbach, tomando por fundamento as formulações desenvolvidas pelo pensador no escrito *Princípios da filosofia do futuro* (1843). Nele comparece o interesse de Feuerbach por estabelecer a importância de uma filosofia cuja base é a realidade concreta e o reconhecimento da sensibilidade, a que nomeia “nova filosofia”. Por discutir a importância da concretude material para tematização do conhecimento, Feuerbach pressupõe a admissão de certa concepção ontológica, de modo que foi preciso passar por uma breve demarcação da ontologia materialista da qual a nova filosofia parte.

Palavras-chave: Ontologia; Conhecimento; Sensibilidade; Feuerbach.

1. INTRODUÇÃO

Nos últimos anos parece ter tido lugar no Brasil a busca por levar a efeito uma investigação um pouco mais detida da filosofia de Ludwig Feuerbach. Para exemplificá-lo, basta que se tome como ponto de partida a produção de teses de Doutorado no país nos últimos anos a respeito do pensa-

¹ Recebido: 26-02-2017/ Aceito: 03-12-2017/ Publicado on-line: ???.

² José Edmar Lima Filho é Professor do Ensino Básico, Técnico e Tecnológico do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Minas Gerais, Bambuí, MG, Brasil.

mento feuerbachiano³ ou que se faça a pesquisa pelas últimas publicações em Revistas de Filosofia de alto impacto espalhadas pelo território nacional⁴. A tentativa de recuperar Feuerbach, fundamentada no reconhecimento da importância de seu pensamento para a tradição filosófica, supera uma visão reducionista que se desenvolveu de maneira grosseira nos que tomam sua obra por um simples ponto de passagem de Hegel a Marx, sem considerar a densidade de sua contribuição para a retomada de uma filosofia preocupada com a realidade material concreta ao reduzir sua vasta e complexa produção ao problema único da crítica da religião.

Para contribuir com esse cenário de retomada da filosofia feuerbachiana no Brasil apresento o presente artigo, que parte do pressuposto da importância de se revisitar a filosofia de Feuerbach no sentido de admitir nela elementos relevantes para fomentar o debate sobre temas distintos, para além daquele da crítica da religião. No presente texto, em que me baseio fundamentalmente na obra *Princípios da filosofia do futuro* (1843) – embora referencie outras obras de Feuerbach –, sugiro que há uma preocupação central do autor com o tema do conhecimento, na medida em que ele representa um esforço por reconectar a filosofia com a realidade concreta, com base em certa concepção de ontologia geral e local, haja vista que, segundo Feuerbach, tal conexão entre

³ Depois das teses de Draiton Gonzaga de Souza (1998) e de Eduardo Ferreira Chagas (2002), ambas defendidas na Universidade de Kassel – Alemanha, no Brasil o crescimento exponencial das pesquisas de doutorado sobre a filosofia feuerbachiana se podem notar pela defesa de Rafael Werner Lopes (2011) e de André Luís Bonfim Sousa (2013), além da minha própria, ocorrida no ano em curso.

⁴ Apenas para mencionar *algumas* destas recentes publicações em periódicos nacionais, para efeito de uma rápida justificação do informe, veja-se como exemplo MARTÍNEZ, 2016; CHAGAS, 2015a; CHAGAS, 2015b; MARTÍNEZ, 2015; SERRÃO, 2015.

filosofia e vida é impossibilitada pela filosofia idealista moderna à qual dirige sua crítica. Procuro, então, apresentar um tema pouco discutido no Brasil, mesmo entre os intérpretes da obra de Feuerbach, para que se perceba a contribuição que o autor pode conceder ao conjunto da filosofia, ao propor uma reflexão densa sobre questões centrais, particularmente se considerarmos seu contexto histórico, tais como as da ontologia e do conhecimento.

É fato que a importância de aproximar filosofia e vida com base na admissão da sensibilidade não alcança unicamente o problema epistemológico⁵ senão que possibilita a articulação entre o tema do conhecimento e outras questões próprias do mundo dos homens, como o problema ético ou o político, apenas para citar alguns exemplos, na medida em que se assume que a crítica do idealismo é a condição de possibilidade do retorno ao mundo humano e a alternativa de reconstrução das relações intersubjetivas pelo vínculo da comunidade concreta dos indivíduos. Por si só, esta provocação já constitui uma justificativa relevante para se discutir de maneira mais comprometida os temas aqui examinados e sobre os quais se debruça o pensamento feuerbachiano. Para os propósitos deste trabalho preliminar, no entanto, fixarei meu olhar apenas sobre a questão do conhecimento e sua fundamentação tendo por base certa ontologia materialista, pois julgo que o tema da relação da ontologia com a ética e a política, vinculadas ao princípio do sensualismo, é uma questão que merece ser tratada em estudo à parte para que se resguarde o devido aprofun-

⁵ Esta é também a interpretação seguida por SCHMIDT, 1975, p. 72, que prefere nomear por “princípio sensualista” o que aqui chamo de “sensibilidade”.

damento à discussão.

2. TAREFA DA FILOSOFIA DO FUTURO, COMEÇO DA FILOSOFIA E ONTOLOGIA MATERIALISTA

A escrita da obra *Princípios da filosofia do futuro*, composta no inverno de 1843, possui o manifesto interesse de Feuerbach por desenvolver as ideias iniciais que havia mencionado nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia* (1842), marcadamente dominadas por uma avaliação crítica da filosofia moderna, sobretudo de Spinoza e Hegel (passando por Leibniz, Kant e Schelling), cujos nomes comparecem em numerosas passagens⁶. A leitura do texto de 1842 revela a recusa feuerbachiana de uma filosofia baseada na abstração que, quando se aproxima mais propriamente da teologia, por isso mesmo prescinde da condição da existência do pensamento, qual seja, a matéria, a natureza. Por esse motivo Feuerbach atestava naquela ocasião a inversão que caracteriza essencialmente a filosofia especulativa, argumentando que “basta-nos, portanto, inverter a filosofia especulativa e teremos então a verdade desvelada, a verdade pura e nua” (FEUERBACH, 2005e, p. 86). Consequentemente, Feuerbach considera que “o caminho até hoje [seu momento histórico] seguido pela filosofia especulativa, do abstracto ao concreto, do ideal ao real, é um caminho às avessas” (FEUERBACH, 2005e, p. 91), algo que justifica que a motivação de sua crítica estava dada pelas circunstâncias históricas que condicionavam a filosofia da

⁶ Um aprofundamento da discussão exige o retorno a TOMASONI, 2011, p. 297ss.

época⁷.

Já nos primeiros parágrafos do *Prefácio aos Princípios da filosofia do futuro*, Feuerbach se esforça por demonstrar o vínculo entre a obra de 1843 e as referidas *Teses Provisórias* de 1842, quando argumenta a respeito da importância de superar o *modus operandi* da filosofia de sua época, a seu juízo não apenas assentada em ilusões, mas também difusora de “sórdidos preconceitos” contra seus opositores. Fundamentado neste diagnóstico prévio, Feuerbach se autoimpõe, como tarefa irrenunciável, a tentativa de “[...] reconduzir a filosofia do reino das ‘almas do outro mundo’ para o reino das almas *corporizadas*, das almas *vivas*, de a fazer descer da beatitude do pensamento divino, desprovido de necessidades, até a *miséria humana*” (FEUERBACH, 2005d, p. 101), o que justificaria o propósito de “fundar através da *crítica* da filosofia *divina* a *verdade* da filosofia *humana*” (FEUERBACH, 2005d, p. 101), revelando um acentuado e verdadeiramente expresso enfoque antirreligioso e antimetafísico que, como pensa, estaria exposto definitivamente apenas a partir da publicação da obra de 1843 (cf. *Carta a Wilhelm Bolin*, de 20 de outubro de 1860 – FEUERBACH, 1904, p. 246 [GW, XIII, 246]).

Para levar a efeito a tarefa em questão, Feuerbach procura estabelecer a fundamentação de certa *ontologia materialista*, em que comparece a crítica da filosofia especulativa exatamente por sua abstração da sensibilidade,

⁷ Este argumento parece ser o que autoriza Serrão a defender, entre outras questões, que “a necessidade de uma transformação da filosofia é anunciada como exigência do tempo e não como imperatividade interna à filosofia” (SERRÃO, 2005, p. 26), o que torna a crítica de Feuerbach engajada nos problemas de sua época e reconhece a importância de sua encarnação na história concreta.

da matéria (cf. FEUERBACH, 2005d, p. 108), tal como ocorre, segundo defende, em Descartes, Leibniz (no geral, mas não no particular, quando são materialistas – cf. FEUERBACH, 2005d, p. 108) e mesmo em Hegel. De acordo com Feuerbach, a filosofia especulativa merece censura na medida em que

faz abstracção de todos os objectos que são dados imediatamente, ou seja, sensivelmente, dos objectos distintos do pensar, em suma, de tudo aquilo de que podemos abstrair sem deixar de pensar e converte este acto de abstracção de tudo o que é objectivo em começo a partir de si (FEUERBACH, 2005d, p. 113).

A provocação é clara: já que a filosofia especulativa tem por base a abstracção, então ela não seria capaz de discutir adequadamente a realidade concreta, pois que esta não é produto do pensamento puro; e é precisamente aqui que se compreende que a filosofia especulativa começa por uma inversão que deve estar sujeita à crítica: há de se evitar partir da abstracção para se poupar a cisão entre pensamento e realidade. Isto significa que, tendo por fundamento a *necessidade de inverter a inversão da filosofia especulativa*, Feuerbach atesta a necessidade de estabelecer uma “nova filosofia”, cujo interesse fundamental estaria radicado na conexão com os anseios e inquietações humanos; uma filosofia que estivesse ancorada não na separação, mas na vinculação com a concretude material. Trata-se de apresentar a constituição “de uma filosofia que fala o idioma humano [...] [que] declara por verdadeira somente a filosofia traduzida em *succum et sanguinem*, em carne e osso, a filosofia encarnada em homem” (FEUERBACH, 2012a, p. 21), pois que apenas assim se efetivaria a separação entre *aparência* e *verdade* ainda não esclarecida pela filosofia

idealista: “[...] só a verdade que se tornou carne e sangue é verdade⁸” (FEUERBACH, 2005d, p. 151).

Como se compreende como quem possui a tarefa de efetivar tal transformação da filosofia, Feuerbach se institui a necessidade de constituir uma “nova filosofia” como resposta a uma necessidade histórica concreta (cf. FEUERBACH, 2005d, p. 136), demonstrando que ela própria é “[...] uma filosofia que irrompe numa nova fase da Humanidade [...] que corresponde ou coincide com uma necessidade da Humanidade [...]. [Daí que ela é] uma filosofia que se inscreve imediatamente na história da Humanidade” (FEUERBACH, 2005c, p. 157), o que significa admitir a *inserção da filosofia na história, no tempo*, fundamentando-se a nova filosofia feuerbachiana em uma espécie de “materialismo naturalista”, para usar a expressão de Amengual⁹.

⁸ Ainda que seja legítimo reconhecer um desenvolvimento no interior da filosofia de Feuerbach, é igualmente correto dizer que a pressuposição referida parece acompanhar o pensamento feuerbachiano já em anos anteriores, como, por exemplo, em *A Essência do Cristianismo* (1841). Já em 1841 se apresenta a ideia de que “na teologia, a especulação ‘transforma o derivado em primitivo e inversamente o primitivo em derivado. [...] Assim distorce ela a ordem natural das coisas’, uma vez que, de fato, ‘primeiramente o homem cria Deus, sem saber e querer, conforme a sua imagem e só depois este Deus cria o homem, sabendo e querendo, conforme a sua imagem’; na filosofia especulativa, idêntica a uma ‘mística racional’, ocorre precisamente o mesmo movimento: faz ‘do secundário o primitivo e o que [...] [é] propriamente primitivo [...] [é] posto à margem como subordinado’, do que se segue a necessidade de fazer do predicado, sujeito, e do sujeito, predicado” (LIMA FILHO, 2017, p. 64-65).

⁹ De acordo com Amengual, “usualmente a crítica de Feuerbach a Hegel é entendida e caracterizada como sensualista e materialista. A isto há que se adicionar que, com o mesmo direito e pelo mesmo motivo, é uma crítica ao pensar histórico e ao pensar da história universal hegeliano. Assim se determina com mais precisão o materialismo feuerbachiano como naturalista. Ao pensar histórico e escatológico de Hegel, Feuerbach opõe um pensar *preséptico*, naturalístico, utópico” (AMENGUAL, 1982, p. 65-66), que se revela na postulação de uma filosofia inovadora, apoiada na concepção de que “o filósofo não há de ser um mero arquivista do passado, senão a consciência crítica do período em que lhe correspondera viver” (FERNÁNDEZ, 1997, p. 163). Daí Gadamer assumir que “parece ser um traço fundamental da consciência filosófica do século XIX que não se possa concebê-la separada da consciência histórica. [...] A consciência histórica que surgiu então exigia, também da pretensão da filosofia ao conhecimento, uma prova de legitimidade. Todo intento filosófico de adicionar algo peculiar, por novo que seja, à tradição do pensamento greco-cristão, agora tem que proporcionar uma justificação histórica de si mesmo, e um Cont.

O estabelecimento da nova filosofia passaria pela admissão prévia de certa ontologia materialista, na qual a *existência* ou *o ser* é caracterizado pela sua determinidade (cf. FEUERBACH, 2012a, p. 47), em vez da abstração. Para ser “fiel ao homem” (cf. FEUERBACH, 2012a, p. 28), portanto, a nova filosofia precisa redescobrir seu verdadeiro fundamento, que deve coincidir com o real fundamento da existência humana. Isso significa que a filosofia não pode se esquivar de tematizar adequadamente o ponto de partida com base no qual deve iniciar: trata-se de discutir, pois, qual o *começo* para o filosofar. A problematização do tema já havia sido realizada, entre outras ocasiões, na publicação de 1841 intitulada *Algumas considerações sobre O começo da filosofia do Dr. J. F. Reiff*, na qual Feuerbach argumenta que

[...] o começo da filosofia é o começo do saber em geral, e não o começo dela como um saber especial, distinto do saber das ciências reais. [...] [...] se o começo do saber filosófico e do saber empírico é originariamente um e o mesmo acto, então a filosofia tem evidentemente a tarefa de se recordar antecipadamente desta origem comum e, por conseguinte, de começar não com a diferença em relação à empiria (científica), mas antes com a identidade com ela. [...] Há sem dúvida uma empiria limitada, miserável, que não se eleva, ou pelo menos não quer se elevar, até ao pensamento filosófico; mas igualmente limitada é uma filosofia que não desce até à empiria [...]. Não é no fim que a filosofia chega à realidade, é, pelo contrário, com a realidade que ela começa. Este é o único caminho natural, quer dizer, conforme às coisas e verdadeiro [...]. A transição da empiria à filosofia é necessidade, a transição da filosofia à empiria arbítrio luxuoso. [...] quando começamos com a realidade e permanecemos nela, a filosofia é em nós uma necessidade duradoura, a empiria deixa-nos a cada passo em apuros e volta constantemente a

intento onde esta justificação falte, ou seja inadequada, careceria, necessariamente, de poder de convicção para a consciência geral” (GADAMER, 2000, p. 131). Ainda sobre a questão da historicidade na filosofia de Feuerbach, cf. FERNÁNDEZ, 2006.

impelir-nos para o pensamento. Finita é por isso a filosofia que termina com a empiria, infinita a que começa com ela; esta tem sempre matéria para pensar, aquela acaba por esgotar o entendimento. A filosofia que começa com o pensamento desprovido de realidade termina conseqüentemente com uma realidade desprovida de pensamento. [...] A filosofia tem de começar com a sua antítese, com o seu alter ego; caso contrário, permanece constantemente subjectiva, constantemente presa no eu. A filosofia que nada pressupõe é a filosofia que se pressupõe a si mesma, a filosofia que começa imediatamente consigo mesma¹⁰ (FEUERBACH, 2005b, p. 78-79).

Nesse sentido, a ontologia que Feuerbach constitui como ponto de partida para a reflexão é caracterizada prioritariamente pela sua materialidade. Ela corresponde ao que é *real*, na medida em que é dada sensorialmente como o oposto da subjetividade e oferece-se aos sentidos como objeto. Por esse motivo, Feuerbach parece resumir sua concepção ontológica na apresentação do conceito de real, ao defender que “o real *na sua realidade* ou *enquanto real* é o real *enquanto objecto dos sentidos*, é o *sensível*. *Verdade, realidade, sensibilidade* são idênticas. Só um ser sensível é um ser *verdadeiro*, um ser *real*, só a sensibilidade é *verdade e realidade*¹¹” (FEUERBACH, 2005d, p. 138).

O real é, portanto, idêntico ao ser, uma vez que só há

¹⁰ Nas *Teses provisórias para a reforma da filosofia* (1842), Feuerbach prossegue a tematização da questão ao defender que “a filosofia tem, por isso, de começar não consigo, mas com a sua antítese, com a não-filosofia. Esta essência que em nós é distinta do pensar, a filosófica, absolutamente anti-escolástica, é o princípio do sensualismo” (FEUERBACH, 2005e, p. 93). Ainda sobre o tema do começo para a filosofia, cf. FEUERBACH, 2012b, 39ss; FEUERBACH, 2005e, p. 91ss; e CHAGAS, 2005.

¹¹ Por isso, diz Feuerbach, “a questão do ser é precisamente uma questão prática, uma questão na qual o nosso ser está implicado, uma questão de vida ou de morte. E se nos mantivermos firmes no direito ao nosso ser, não queremos que ele nos seja retirado, nem mesmo pela lógica. É preciso, pois, que também a lógica o reconheça, se não quiser persistir na contradição com o ser real” (FEUERBACH, 2005d, p. 132), pois “a verdadeira esfera autônoma que nunca pressupõe a si mesma, que começa e acaba consigo mesma, é a sensibilidade” (XHAUFFLAIRE, 1970, p. 233 – tradução minha).

ser determinado¹². A consequência não pode ser outra senão a de que Feuerbach aceita que “apenas a determinidade constitui a diferença, a fronteira, entre ser e nada” (FEUERBACH, 2005d, p. 147), já que “é do próprio ser que tenho o conceito de ser, mas todo o ser é ser determinado – é por isso que, diga-se de passagem, eu contraponho ao ser também o nada” (FEUERBACH, 2012b, p. 41). Se é assim, então “o ser *não é um conceito universal separável das coisas. Ele é um só com aquilo que é*” (FEUERBACH, 2005d, p. 131), o que significa que há uma distinção radical entre *ser* e *pensar*¹³, diferença não estabelecida, segundo Feuerbach, entre os filósofos especulativos.

Nesse sentido, a ontologia materialista feuerbachiana não se descola do homem como ente concreto que é capaz de reflexão, pois que atinge tudo o que é concreto. *A ontologia geral define então certa ontologia local: o homem, como indivíduo concreto, é, portanto, também um ser material, marcado de maneira definitiva por sua constituição interna. Assim, o materialismo de Feuerbach, definido a partir do que conceitua por “realismo vivo”,*

¹² Daí Serrão constatar que “a sensibilidade (*Sinnlichkeit*), enquanto instância da existência concreta, do que existe sensivelmente, seria por si só justificativa da imediata equiparação entre *sensibilidade* e *individualidade*: o que é sensível existe como sempre singular, como *este* localizado, um ser no mundo, existente no espaço, determinado e provido de qualidades distintivas; um ente sensível é este, e não outro. [...] a existência sensível basta para provar o ser concreto como realidade efectiva do singular” (SERRÃO, 2013, p. 102).

¹³ Sobre o tema, Feuerbach ainda defende que “[...] um ser *que não se distingue do pensar*, um ser que é um simples *predicado* ou uma determinação da razão, é apenas um ser *pensado, abstracto*, mas na verdade *não é um ser*” (FEUERBACH, 2005d, p. 128). A unidade entre ser e pensar só pode ser admitida caso se assuma o homem concreto como fundamento de tal unidade (cf. FEUERBACH, 2005d, p. 150), pois que “só um *ser real* conhece coisas *reais*; só onde o pensar *não é sujeito para si mesmo*, mas *predicado* de um *ser real*, só aí o *pensamento não está separado do ser*. A unidade de pensar e ser *não é*, por isso, *uma unidade formal* como se o ser viesse acrescentar-se ao *pensar em si e para si como uma determinidade*; ela depende somente do *objecto*, do *conteúdo* do pensar” (FEUERBACH, 2005d, p. 150)

assume o ser humano como indivíduo a partir de sua ocorrência como corpo orgânico¹⁴ (cf. FEUERBACH, 2012a, p. 112), o que significa, no limite, o resgate da ligação indissolúvel entre o homem e a natureza, sua base fundamental e irrenunciável (cf. FEUERBACH, 2005d, p. 152), donde Feuerbach admitir que “[...] o ar puro e fresco é importante para o mais importante órgão do homem, o órgão pensante¹⁵” (FEUERBACH, 2005a, p. 34). Para dizer de outro modo: partindo do pressuposto de que a materialidade é o elemento primitivo que define a existência do homem – de maneira que a fonte primária que garante a subsistência do indivíduo é a natureza – Feuerbach desenvolve um percurso filosófico que considera a necessidade de *conectar antropologia com fisiologia* (cf. FEUERBACH, 2005d, p. 152) ou, o que é o mesmo, humanismo com naturalismo, uma vez que à natureza é reputada a base e, para mais, a origem da existência humana¹⁶.

¹⁴ De acordo com Feuerbach, “[...] a nova filosofia [...] começa com a proposição: *eu sou um ser real, um ser sensível, o corpo pertence à minha essência; sim, o corpo na sua totalidade é o meu eu, a minha própria essência*” (FEUERBACH, 2005d, p. 140), de tal modo que ao conceito feuerbachiano de *Wesen* se unem os significados tanto de essência quanto de existência.

¹⁵ Feuerbach argumenta: “Eu preciso de ar para respirar de água para beber, de luz para ver, de substâncias vegetais e animais para comer [...]. Um ser que respira não posso pensá-lo sem o ar, um ser que vê sem a luz” (FEUERBACH, 2005d, p. 104), expressão que concentra, em linhas gerais, a descrição da tese da aceitação do homem como indivíduo orgânico-material.

¹⁶ Em obra de 1848, quando persegue de maneira mais comprometida a conceituação de natureza, Feuerbach defenderia que ela é “[...] o cerne de todas as forças, coisas e seres sensíveis que o homem distingue de si como não humanas; [...] Natureza é tudo o que se mostra ao homem (com exceção das sugestões supranaturalísticas da crença deística) imediatamente, sensorialmente, como a base e o objeto de sua vida. Natureza é luz, é eletricidade, é magnetismo, é ar, é fogo, é terra, é animal, é planta, é homem enquanto ser que age espontânea e inconscientemente [...]. Com essa palavra faço um apelo aos sentidos. [...] natureza, digo eu, é tudo o que tu vês e que não se origina das mãos e dos pensamentos humanos. Ou, se quisermos penetrar na anatomia da natureza, ela é o cerne ou a essência dos seres e das coisas cujos fenômenos, exteriorizações ou efeitos (nos quais exatamente sua essência e existência se revelam e dos quais constam) não têm seu fundamento em pensamentos, intenções e decisões, mas em forças ou causas astronômicas, cósmicas, mecânicas, químicas, físicas, fisiológicas ou orgânicas” (FEUERBACH, 2009, p. 108).

A natureza é não apenas prévia ao homem, anterioridade temporalmente necessária ou condição de possibilidade perdida em um passado remoto, mas um dado atualmente ineliminável que o determina como origem constante e que o faz, antes de mais, dependente permanentemente. Isso significa que já aqui em 1843 Feuerbach apresentaria as bases para o desenvolvimento posterior (nomeadamente em suas *Preleções sobre a Essência da Religião* [1848]) de sua tese sobre o *sentimento de dependência* do homem em relação à natureza, o qual, a seu juízo,

[...] é a natureza enquanto ainda não falsificada por especulações e reflexões sobrenaturais, porque na natureza vivemos, trabalhamos e existimos, ela compreende o homem, é ela cuja aniquilação significa também a aniquilação da existência humana; somente através dela existe o homem, somente dela depende ele em toda a sua atividade, em todos os seus passos. Arrancar o homem à natureza significa o mesmo que tirar os olhos da luz, o pulmão do ar, o estômago dos alimentos e querer fazer deles seres existentes por si mesmos (FEUERBACH, 2009, p. 95).

Ao defender ser impossível ao homem livrar-se de sua condição orgânico-natural para existir, Feuerbach significa que a ontologia geral da qual parte e sem a qual não é possível filosofar – uma vez que a própria determinação do começo para a filosofia é assegurada pela realidade material concreta – define a ontologia local, a antropologia, desde que se tenha em conta que

Eu [o homem] sou o que sou apenas nesta natureza, na natureza tal como é agora, tal como é desde que é recordação humana. Só aos seres que eu vejo e sinto, ou àqueles outros que embora eu não veja nem sinta são todavia visíveis e sensíveis em si, devo a minha existência, o fato de sem sentidos me afundar no nada (FEUERBACH apud SERRÃO, 2009, p. 31).

Se se admite essa discussão prévia, então a filosofia,

como reflexão e, portanto, como pensamento, é necessariamente concebida como uma atividade especificamente humana (cf. FEUERBACH, 2005d, p. 153) que deve começar a partir do ser, do real, do concreto, como quem o toma por matéria-prima essencial sem a qual nada é, nada pode. Mas se o real, o concreto ou o ser *não é* longe da determinidade material, logo é forçoso que a concretude material constitua a condição de possibilidade do pensamento. Por esse motivo, Feuerbach trata de fundamentar uma espécie de *realismo que se agarra às coisas mesmas, em vez de se prender ao pensamento das coisas* (cf. FEUERBACH, 2005d, p. 136), o que significa conceder uma “autonomia” radical e absoluta do sensível frente à *ideia do sensível* constituída pela subjetividade, algo que justificaria a importância de se rediscutir o problema do conhecimento em bases novas, à distinção daquelas que sustentavam as teorias dos filósofos especulativos, os mesmos que, de acordo com Feuerbach, subvertendo a ordem do conhecimento, “[...] não formam seus conceitos conforme as coisas, mas as coisas conforme seus conceitos” (FEUERBACH, 2009, p. 38).

3. CONHECIMENTO, VERDADE E SENSIBILIDADE: O PROBLEMA DAS FONTES E LIMITES DA COGNOSCIBILIDADE HUMANA

A discussão feuerbachiana sobre o problema do conhecimento, uma vez sustentada pelo pressuposto da ontologia rapidamente descrita no ponto anterior, passa necessariamente por uma tematização motivada de certa concepção antropológica, uma vez que o homem, na medida em que é materialmente determinado como indivíduo orgânico-corpóreo, é também aquele que se

coloca a questão da possibilidade da reflexão, pois que “o *real na sua realidade e totalidade* [...] só é objecto para um ser *real e integral*. [...] *A realidade, o sujeito da razão, é unicamente o homem*” (FEUERBACH, 2005d, p. 150), de modo que “a filosofia [...] é um *acto do sujeito humano*” (FEUERBACH, 2005d, p. 153).

A pressuposição da antropologia materialista convida à retomada de certos elementos que Feuerbach havia discutido, anos antes, na sua mais conhecida obra do público brasileiro, *A Essência do Cristianismo*¹⁷ (1841), particularmente no capítulo inaugural, intitulado “*A essência do homem em geral*” [*Das Wesen des Menschen im allgemeinen*], quando Feuerbach caracteriza a essência humana apelando para a diferença entre o homem e o animal. A distinção, naquela obra de 1841, é apresentada com base na constatação da existência da consciência no homem¹⁸, algo que não ocorre no animal irreflexivo (cf.

¹⁷ Embora retome uma obra anterior, penso que este movimento indica que Feuerbach havia adiantado muitas questões que posteriormente desenvolveria de modo mais comprometido. Em se tratando especificamente de *A Essência do Cristianismo* há interpretações consistentes para as quais existem indícios de elementos que demonstram ali certa ruptura com a *Spekulation*. Tal é, por exemplo, a defesa de Rambaldi, para quem há cinco razões para assim considerar a obra de 1841, quais sejam, “1) a oposição ao cristianismo adulterado moderno; 2) a crítica radical do *point d'honneur* da filosofia especulativa, isto é, a demonstração de que toda tentativa de harmonizar fé e razão é vã e que a filosofia é substancialmente irreligiosa; 3) a polêmica contra a cristã ‘filosofia positiva’; 4) o aspecto político da diatribe anticristã, enquanto muitos governantes usam a fé como *instrumento regni*, mantendo o povo na ignorância e na opressão; 5) o anticonformismo, a oposição a todos os academicismos da vida cultural alemã” (RAMBALDI, 1966, p. 109 – tradução minha). A questão da ruptura da ruptura de Feuerbach com a *Spekulation* é, no entanto, constituída por um debate bastante amplo, para o qual é recomendável a leitura de ASCHERI, 1969.

¹⁸ Sobre a importância da consciência para o homem, Feuerbach sustenta, nos *Princípios da filosofia do futuro*: “o que é o olho sem consciência? Certamente nada – ver sem consciência ou não ver é o mesmo. Só a consciência do ver é a efectividade do ver ou o ver efectivo. Mas porque crês que existe algo fora de ti? Porque vês, ouves, sentes alguma coisa. Portanto, este alguma coisa só é uma coisa real, um objecto real, enquanto objecto da consciência – logo, a consciência é a realidade ou efectividade absoluta, a medida de toda a existência. Tudo o que é apenas é como existente para a consciência, como consciente. Pois só ser-consciente é ser” (FEUERBACH, 2005d, p. 120). Daí que, na interpretação de Barata-Moura, o materialismo feuerbachiano deve ser Cont.

FEUERBACH, 2012a, p. 35), consciência esta que envolve necessariamente a dimensão do saber; daí o homem ter consciência, segundo Feuerbach, de que é um indivíduo que pertence a um gênero, que, como tal, é maior que ele. Isso quer dizer que o homem tem consciência de sua humanidade, de sua essência-existência, a qual é apresentada com base nos conceitos de razão (pensamento, consciência), vontade e coração (amor, sentidos). Conforme *A Essência do Cristianismo*,

um homem completo possui a força do pensamento, a força da vontade e a força do coração. A força do pensamento é a luz do conhecimento, a força da vontade é a energia do caráter, a força do coração é o amor. Razão, amor e vontade são perfeições, são os mais altos poderes, são a essência absoluta do homem enquanto homem e a finalidade de sua existência. O homem existe para conhecer, para amar e para querer. Mas qual é a finalidade da razão? A razão. Do amor? O amor. Da vontade? O livre-arbítrio. Conhecemos para conhecer, amamos para amar, queremos para querer, i. e., para sermos livres. A essência verdadeira é a que pensa, que ama, que deseja. Verdadeiro, perfeito, divino é apenas o que existe em função de si mesmo. Assim é o amor, assim a razão, assim a vontade. A trindade divina no homem e que está acima do homem individual é a unidade de razão, amor e vontade. Razão (imaginação, fantasia, representação, opinião), vontade, amor ou

compreendido como “fundado sobre a consciência” ou como “materialismo racional”, na medida em que é um “materialismo da sensibilidade” (cf. BARATA-MOURA, 1994, p. 125-126). Para sua defesa, argumenta que “de um ponto de vista estrutural, o materialismo de Feuerbach busca incorporar, ainda que com transformações, a postura crítica, gnoseológica, do idealismo moderno. De algum modo, se antepõe, pois, à materialidade uma condição subjetiva de possibilidade e de mediação, destinada a fundar sua própria validade e certificação. A estrutura relacional do conhecer vem, assim, a instituir-se na base do próprio materialismo que se procura defender. O materialismo vem a ser deduzido mediatamente a partir de uma ‘certeza’ gnoseológica, fundamentada sobre a sensibilidade e a intersubjetividade” (BARATA-MOURA, 1994, p. 124-125 – tradução minha). Esta parece ser, em certo sentido, também a posição de Schmidt, para quem “da imanência do pensamento não se desprende terminantemente se a verdade pensada é também a verdade real. Necessita-se de um critério material, objetivo, que passe por cima do conceitual: a intuição sensível como fato vital. Quem pergunta pelo ser objetivo pergunta também pelo ser subjetivo humano: ‘A questão do ser é... uma questão prática, uma questão da qual nosso ser participa, uma questão de vida ou morte’” (SCHMIDT, 1975, p. 207 – tradução minha).

coração não são poderes que o homem possui – porque ele é nada sem eles, ele só é o que é através deles –, são pois como os elementos que fundamentam a sua essência e que ele nem possui nem produz, poderes que o animam, determinam e dominam – poderes divinos, absolutos, aos quais ele não pode oferecer resistência (FEUERBACH, 2012a, p. 36-37).

O homem é, pois, um todo indiviso, um indivíduo concreto que vive no escopo de realizar a sua essência, que o impele a conhecer, a desejar e a sentir, algo que significa que o conhecimento não é algo que o ser humano pode rejeitar sem prejuízo de um objetivo fundamental de sua existência. Daí que Feuerbach admita, desde o ponto de vista da nova filosofia, que esta

[...] tem como seu princípio de conhecimento, como seu *sujeito* [...] a *essência real e integral do homem*. A *realidade*, o *sujeito da razão*, é unicamente o *homem*. É o *homem* que pensa, não o eu, não a razão. A nova filosofia não se apoia, por consequência, na divindade, isto é, na verdade da razão unicamente por si, ela apoia-se na *divindade*, isto é, na *verdade*, do *homem integral*. Por outras palavras: ela apoia-se certamente também na razão, mas na razão cuja *essência* é a *essência humana*, portanto, *não* numa razão *desprovida de essência*, *de cor e de nome*, mas na razão *impregnada com o sangue do homem*. Por isso, se a velha filosofia dizia: só o *racional é o verdadeiro e real*, a nova filosofia, pelo contrário, diz: só o *humano é o verdadeiro e real*; pois só o humano é o racional (FEUERBACH, 2005d, p. 150).

Aceitando a antropologia prévia da obra de 1841, é possível compreender o problema do conhecimento vinculado a certa estrutura cognoscitiva humana¹⁹, em que

¹⁹ Para usar a expressão de Aquino, “o conhecimento científico se funda antropologicamente na própria essência genérica do homem, da qual é constitutiva a consciência” (AQUINO, 2014, p. 248). Uma nota, contudo, é indispensável: embora Feuerbach aceite a distinção entre o homem e o animal com base na noção de consciência em *A Essência do Cristianismo*, nos *Princípios da filosofia do futuro* a discussão é aprofundada nos seguintes termos: “o ser humano de modo algum se distingue do animal apenas pelo pensar. É toda a sua essência que constitui a sua diferença em relação ao animal. Sem dúvida que quem não pensa não é um ser humano, não todavia porque o Cont.

os sentidos e o pensamento exercem papel fundamental. De outro modo é dizer que o conhecimento ocorre na relação entre sentido e pensamento²⁰: os sentidos recebem os dados sensoriais, aos quais Feuerbach nomeia “objeto concreto”, que são um “outro eu” (cf. FEUERBACH, 2005d, p. 138), portanto também como sujeito, ou seja, como algo real, que existe à distinção de mim como outro sujeito, como ser pensante (cf. FEUERBACH, 2005d, p. 129); a partir deste contato, forma-se no sujeito do conhecimento a intuição sensível sobre a qual pode pensar²¹. Isto significa que

pensar seja a causa, mas apenas por ser uma *consequência* e uma *propriedade necessária* da essência humana. Por isso [...] não precisamos sair do domínio da sensibilidade para reconhecermos o homem como um ser que está para além dos animais. O homem não é um ser particular como o animal, mas um ser *universal*, por consequência, não é um ser limitado e sem liberdade, mas um ser ilimitado, livre, pois universalidade, ilimitação, liberdade são inseparáveis. E tão-pouco esta liberdade existe numa faculdade *particular*, por exemplo, na vontade, como esta universalidade existe numa faculdade particular, a *faculdade de pensar*, a *razão* – esta liberdade, esta universalidade estendem-se pela sua *inteira* essência” (FEUERBACH, 2005d, p. 151-152), o que demonstra que, a juízo de Feuerbach, o homem é um complexo concretamente existente e indiviso.

²⁰ Na exposição das “faculdades” ou “capacidades humanas” Feuerbach reconhece ainda a existência da *imaginação*, mas parece admitir que ela não favorece a ocorrência do conhecimento, mas o atrapalha, na medida em que tem uma capacidade produtiva que faz confundir *aparência* (também nomeada “representação”) e *verdade*. Daí a crítica ao teísmo por reforçar esta confusão (cf. FEUERBACH, 2005d, p. 114). A tarefa que Feuerbach julga possuir consistiria exatamente na demonstração da distinção entre *aparência* e *verdade* (cf. FEUERBACH, 2009, p. 15) e, portanto, na apresentação da diferença entre *aparência de conhecimento* e *conhecimento verdadeiro*. Para realizar esta tarefa, cumpre superar um desafio: o de “[...] tornar visível, quer dizer, *objectivo*, o que é *invisível para os olhos comuns* [pois que] os homens começam por ver as coisas apenas *como elas lhes aparecem*, não como elas são, vêem nas coisas não as coisas mesmas, mas unicamente o que imaginam delas, projectam nelas a sua própria essência, não distinguem entre o objecto e a representação dele. A representação está *mais próxima* do homem inculto, subjectivo, do que a *intuição*, porque na intuição ele é arrancado *a si mesmo*; na representação *permanece junto a si*. Na intuição, o *objecto* é a pessoa que age e fala, eu limito-me a fazer de espectador e ouvinte; na representação, pelo contrário, sou eu que tenho a palavra” (cf. FEUERBACH, 2005d, p. 114). O argumento de Feuerbach depõe, pois, contra a imaginação, que tende a fazer os indivíduos enxergarem mais a si próprios que ao objeto no contato com ele. A tarefa da nova filosofia é, portanto, também um propósito de constituição de um conhecimento legítimo do objeto e, assim, a superação da *aparência de conhecimento*. E se se tem em vista que “[...] é inteiramente diferente ver na imaginação e na representação ou ver na verdade e na realidade” (FEUERBACH, 2005d, p. 107-108), então é fácil entender porque Feuerbach, ao dizer de si mesmo, afirme: “prefiro ser um demônio aliado à verdade do que um anjo aliado à mentira” (FEUERBACH, 2012a, p. 196 – nota 6).

²¹ Feuerbach identifica ainda que os objetos dos sentidos não são apenas as coisas exteriores. Daí Cont.

Feuerbach concebe o problema do conhecimento a partir do que conceitua por “ação recíproca”, na qual comparece a ideia de que:

um objecto, um objecto autêntico, só me é dado aí onde me é dado um ser que actua sobre mim, quando a minha auto-actividade – no caso do eu a partir do ponto de vista do pensar – encontra na actividade de um outro ser o seu *limite* – uma resistência. O conceito de objecto não é originariamente senão o conceito de um *outro eu* [...], por isso, o conceito do *objecto* em geral é mediatizado pelo conceito do tu, do eu *objectivo*. [...] só pelos sentidos é que o eu é *não eu*. [...] Só seres sensíveis agem uns sobre os outros. Eu sou eu – para mim – e ao mesmo tempo tu – para outro. Mas só o sou enquanto ser sensível. [...] O que eu penso sem sensibilidade, penso-o sem e fora de toda e qualquer ligação²² (FEUERBACH, 2005d, p. 138).

Assim é que o ser concreto (o objeto concreto) passa a ser *também* (e, portanto, não só) um objeto-para-o-sujeito concreto (ser-para-o-pensamento), embora não seja, do ponto de vista do conhecimento, uma simples representação ou fantasia, mas intuição verdadeira: o ser concreto é objeto do ser (do sujeito), do “*ser dos sentidos*,

defender, por exemplo, que “não sentimos apenas pedras e pedaços de madeira, carne e ossos, sentimos também sentimentos ao apertarmos as mãos ou premirmos os lábios de um ser que sente; com os ouvidos não percebemos apenas o murmúrio da água e o sussurrar das folhas, mas também a voz calorosa do amor e da sabedoria; não vemos apenas superfícies espelhadas e espectros coloridos, olhamos também no olhar do homem. Portanto, não só o exterior, também o *interior*, não apenas carne, mas também *espírito*, não apenas a coisa, também o *eu*, são objecto dos sentidos. – É por isso que tudo é sensivelmente perceptível, se não imediatamente pelo menos mediatamente, se não com os sentidos vulgares, grosseiros, pelo menos com os sentidos educados, se não com os olhos do anatomista ou do químico, pelo menos com os olhos do filósofo” (FEUERBACH, 2005d, p. 143).

²² Serrão contribui com a exposição ao defender que “Feuerbach coloca-se na tensão entre existência e essência: a filosofia vai à existência para nela colher a essência – as ‘formas existenciais’ do humano –, na bipolaridade de um filosofar bicentrado, ‘em eclipse’, que aproxima o pensar do ser, mas não pode resultar em coincidência nem identidade com ele. Um começo inaugural, um acto absoluto de oposição total (o Nada) como condição de auto-apropriação contrária a constitutiva passividade do indivíduo como ‘eu poroso’ e interpessoal. A relação precede o eu-indivíduo e forma a identidade pessoal como identidade plural – o Eu-Tu precede o Eu e Tu” (SERRÃO, 2013, p. 106).

da intuição, da sensação, do amor” (FEUERBACH, 2005d, p. 139). Se, no entanto, “o amor é paixão” (FEUERBACH, 2005d, p. 139), é passividade²³, é receptividade, então é apenas “[...] pelo amor [que] um *objecto* me é dado como diferente de mim” (FEUERBACH, 2005d, p. 139), o que significa, então, que “nas sensações, sim, nas sensações mais quotidianas, albergam-se as mais profundas e elevadas verdades. Por isso o amor é a verdadeira prova *ontológica* da existência de um *objecto* fora da nossa cabeça – e não existe nenhuma outra prova do ser senão o amor, a sensação em geral” (FEUERBACH, 2005d, p. 139).

Com base no argumento precedente, parece legítima a interpretação de que *o objeto concreto pode ser um objeto para o pensamento, na medida em que é recebido pela sensibilidade*. Isto só ocorre, no entanto, porque não existe pensamento verdadeiro desvinculado da matéria, caso contrário não há pensamento, mas imaginação ou, o que é o mesmo, fantasia, ilusão. Assim, *a matéria é condição indispensável para o conhecimento, mas é ela dispensável para a aparência de conhecimento*, tese que nega absolutamente a asseidade do pensamento em relação à concretude da realidade; daí a urgência de Feuerbach por demarcar a discrepância entre “ver na imaginação” e “ver

²³ Cabe reconhecer, no entanto, que no conceito alemão de *sensibilidade* (*Sinnlichkeit*) do século XVII há uma relação entre interno e externo, entre atividade e passividade, aspectos cognitivo e emocional (cf. TOMASONI, 2011, p. 310). A este respeito Tomasoni argumenta que “‘com os sentidos [...] também apreendemos os sentimentos’, percebemos não só o externo, mas também o interno, o *espírito*, o *eu*. Por isso tem razão o empirismo em fazer surgir as nossas ideias dos sentidos, mas esquece que ‘o objeto essencial dos sentidos é o homem mesmo’; tem razão o idealismo ao ver neste [homem] a origem das ideias, mas está errado ao compreender ‘um homem isolado, fixado como essência por si’. Inversamente ‘as ideias provêm apenas da comunicação’. Por isto a sensibilidade tem valor ontológico e dialógico” (TOMASONI, 2011, p. 311 – tradução minha), pois que é esta categoria que, concomitantemente, “[...] permite compreender exatamente o que é individualidade” (XHAUFFLAIRE, 1970, p. 217 – tradução minha).

na verdade” (cf. FEUERBACH, 2005d, p. 107-108).

A verdade da sensação (ou a verdade do amor) passa a ser o critério de separação entre o verdadeiro e o falso, e a nova filosofia, a harmonia entre pensamento e sentidos, na medida em que ela, a nova filosofia, nada mais é que “[...] o coração promovido a entendimento²⁴” (FEUERBACH, 2005d, p. 140), a “[...] unidade racional de cabeça e coração, de pensamento e vida” (FEUERBACH, 2005d, p. 153), o que significa que o objeto dos sentidos é o “*indubitável, imediatamente certo [...] [pois que] o segredo do saber imediato é a sensibilidade*” (FEUERBACH, 2005d, p. 141).

A consequência necessária da abordagem feuerbachiana do conhecimento é a superação da inferioridade dos sentidos frente ao entendimento, da sobrevalorização do pensamento em relação à imediatidade sensorial, algo que se confirma pela tematização dos conceitos de espaço e tempo como “*condições do ser, formas da razão, leis tanto do ser quanto do pensar*” (FEUERBACH, 2005d, p. 145).

Para Feuerbach, o espaço e o tempo não são condições impostas pela subjetividade ao mundo concreto, mas, em vez disso, uma determinação do dado sensível imposto à razão humana sem o qual ela não se orienta (cf. FEUERBACH, 2005d, p. 146). Sobre o conceito de espaço, Feuerbach consente que ele condiciona a realidade material dos objetos concretos como uma determinação local (cf. FEUERBACH, 2005d, p. 145) e o tempo, como duração, como o que “[...] passa e caracteriza a sensação

²⁴ De outro modo é dizer que “aquilo a que o coração se abre [...] não constitui para o entendimento segredo algum” (FEUERBACH, 2005d, p. 116).

como um contínuo desvanecer” (TOMASONI, 2015, p. 75). Se o sentir constitui o critério da verdade absoluta para o conhecimento e se não há objeto do sentido sem a determinação local-temporal, a consequência é que *não há matéria-prima para o pensar fora do espaço e do tempo*. Por isso, “o pensar *real* é pensar no espaço e no tempo” (FEUERBACH, 2005d, p. 147), posto que “somente nos sentidos, no espaço e no tempo tem lugar um ser realmente infinito e rico de determinações” (FEUERBACH, 2012a, p. 53), precisamente porque “as *leis da realidade* são também *leis do pensamento*” (FEUERBACH, 2005d, p. 147), ainda que a essência do pensar (universalidade) e a essência da realidade (individualidade) sejam diferentes entre si (cf. FEUERBACH, 2005d, p. 148). Um pensar “no vazio”, na abstração ou, melhor, supressão do tempo e do espaço seria obra da imaginação (cf. FEUERBACH, 2005d, p. 112) e, por isso, não poderia corresponder ao conhecimento verdadeiro.

Nesse sentido, o conhecimento para Feuerbach consistiria numa apreensão da realidade que pressupõe sua existência “autônoma” em relação ao entendimento humano, uma vez que o que demonstra a existência de algo é precisamente seu dar-se, seu abrir-se à experiência universal e, portanto, a sua indisponibilidade privativa a um dado pensamento individual; ou seja, algo existe quando se acrescenta o ser ao pensar, mas isto não pode ser retirado do próprio pensar (cf. FEUERBACH, 2005d, p. 129). Daí Feuerbach argumentar, valendo-se do famoso exemplo da *Crítica da razão pura* de Kant, que

o exemplo da diferença entre cem táleres na representação e cem táleres na realidade, escolhido por Kant na crítica da prova ontológica para indicar a diferença entre pensar e ser, mas posto a

ridículo por Hegel, é no essencial inteiramente exacto. Porque aqueles táleres só os tenho na cabeça, mas estes tenho-os na *mão*; aqueles só existem *para mim*, mas estes existem também *para outros* – podem ser sentidos, ser vistos; ora só existe aquilo que é ao mesmo tempo para mim e para os outros, aquilo no qual eu e o outro concordamos, o que não é apenas meu – o que é *universal* (FEUERBACH, 2005d, p. 129).

Se é assim, então o critério decisivo da verdade nada mais é que a relação dialógica entre *eus* distintos, porque mesmo o ser humano é, ele próprio, concomitantemente *eu* e *tu*²⁵. Por conseguinte, “o que é verdadeiro não é exclusivamente nem meu nem teu, mas universal. O pensamento no qual Eu e Tu se unem é um pensamento verdadeiro. Essa unificação só é a confirmação, o sinal, a afirmação da verdade porque é já ela mesma verdade. O que une é bom e verdadeiro” (FEUERBACH, 2012a, p. 34-35), o que significa que a sensibilidade é a instância que permite a reunião entre o consciente e o inconsciente, a mediação e a imediatidade, o tu e o eu (cf. TOMASONI, 2011, p. 307; MOSCATI, 1999, p. 117).

²⁵ Daí Serrão assentir que “o sujeito humano vive numa dupla referência, a si e a outros, e esta duplicidade integra a sua essência íntima: cada indivíduo é simultaneamente Eu e Tu: ‘Eu sou eu – para mim – e ao mesmo tempo tu – para o outro’. A relação acontece, por isto, apenas entre seres corporizados e sensíveis, capazes de agirem uns sobre os outros. O Sensualismo funda o a priori relacional como reversibilidade e simultaneidade entre seres reais. Mas apenas a dialectividade do Altruísmo transforma a própria concepção do sujeito num ser em relação, isto é, originariamente como um Eu e um Tu, esquema real presente em toda a relação concreta, indefinidamente multiplicável, sem que a variedade de papéis que possam ser assumidos venha trazer a anulação do eu, mas tão-só a superação da ideia de um eu que pudesse existir independentemente dessa mesma relação: ‘O eu real é apenas o eu face ao qual está um tu que é ele próprio tu, objecto, para um outro face a ele; todavia, para o eu idealista, assim como não existe nenhum objecto em geral, assim não existe nenhum tu’” (SERRÃO, 1999, p. 206); de outro modo, argumenta: “que o encontro interpessoal seja constitutivo de existência conduz coerentemente ao apogeu final do amor, o mais estreito vínculo entre sensíveis singulares. A função do amor é por isso ontológica, elo de seres activos na passividade, autónomos na heteronomia, e não projecção sentimental de um sobre o outro, nem uma escolha permitida à autonomia impassível do Eu=Eu. Em Feuerbach, a fraternidade gera humanidade” (SERRÃO, 2013, p. 106). Sobre o tema, cf. TOMASONI, 2015, p. 82-86; ARVON, 1957, p. 84-141.

Ademais, Feuerbach faz emergir uma relação absolutamente fecunda entre pensamento e intuição: o pensamento só adquire o saber pela aceitação daquilo que não é pensamento²⁶, pois “[...] se o que está simplesmente em causa é o *ser* de um objecto, então não posso pedir conselho apenas a mim, tenho de consultar testemunhas *distintas de mim*. Estas testemunhas distintas de mim enquanto ser pensante são os sentidos” (FEUERBACH, 2005d, p. 129); daí que só se pode efetivar o pensamento sobre o real, sobre o que é concreto, porque “a matéria é o objecto essencial da razão [pois] se não houvesse uma matéria, a razão não teria *estímulo* nem *material* para pensar, não teria conteúdo” (FEUERBACH, 2005d, p. 118). Feuerbach acaba por defender, conseqüentemente, que “*não se pode abandonar a matéria sem abandonar a razão, reconhecer a matéria sem reconhecer a razão* [o que significa que] os materialistas são racionalistas” (FEUERBACH, 2005d, p. 118-119). Tomando o previamente dito por fundamento, depreende-se que Feuerbach propõe a não-contradição entre matéria e espírito, no sentido de que o entendimento humano se regula pelos objetos concretos, porque “[...] o *saber do homem* [...] [é] o *saber a posteriori ou empírico*” (FEUERBACH, 2005d, p. 110), o que é precisamente o oposto do que se tem no idealismo, particularmente no de Kant, embora seja Kant, para Feuerbach, alguém que desenvolve uma espécie de “idealismo do ponto de vista do empirismo” (cf. FEUERBACH, 2005d, p. 120), aquele no qual comparece a contradição entre verdade e realidade

²⁶ Conforme os *Princípios da filosofia do futuro*, “onde há entendimento existe diferenciação, cisão, entre pensamento e pensado” (FEUERBACH, 2005d, p. 135).

(cf. FEUERBACH, 2005d, p. 126). Para reafirmar a relação entre pensamento e intuição sensível, Feuerbach ainda defende que

a intuição sensível é precisamente o *partido oposto* ao pensamento. A intuição toma as coisas num sentido *mais amplo*, o pensamento no *mais estreito* dos sentidos; a intuição deixa as coisas na sua *liberdade ilimitada*, o entendimento dá-lhe leis, mas elas são demasiadas vezes apenas leis *despóticas*; a intuição *esclarece* a cabeça, mas *não determina* nem *decide nada*; o pensamento *determina* a cabeça, mas também a *limita* muitas vezes; a intuição por si *não* tem *princípios*, o pensamento por si *não* tem *vida*; a *regra* é *assunto do pensamento*, a *excepção* à regra é *assunto da intuição*. Por isso, tal como só a intuição *limitada* pelo pensamento é a intuição verdadeira, também inversamente só o pensamento *alargado* e *aberto* pela intuição é o verdadeiro pensamento, o pensamento conforme à essência da realidade (FEUERBACH, 2005d, p. 149).

À primeira vista, a teoria do conhecimento que Feuerbach se esforça por constituir pode parecer se enquadrar no empirismo ordinário²⁷, em que a realidade é concebida, a partir de um ponto de vista puramente subjetivista²⁸, como

²⁷ Embora Feuerbach defenda certos aspectos do empirismo, também faz questão de acentuar seus limites, quando diz: “Todas as nossas ideias brotam [...] dos sentidos; neste ponto tem o empirismo perfeitamente razão; ele esquece porém que o objecto sensível mais importante, mais essencial do homem é o *próprio homem*, que só no olhar do homem sobre o homem se acende a luz da consciência e do entendimento” (FEUERBACH, 2005d, p. 143-144). De igual modo avalia o idealismo, o qual “[...] tem [...] razão quando procura *no* homem a origem das ideias, mas não tem razão quando quer deduzi-las do homem isolado, fixado como ser que existe para si, como alma, numa palavra: de um eu sem um tu sensivelmente dado” (FEUERBACH, 2005d, p. 144).

²⁸ Em *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach argumenta: “condeno incondicionalmente qualquer especulação absoluta, imaterial, autossuficiente – a especulação que tira a sua matéria de si mesma. Sou astronomicamente diferente dos filósofos que arrancam os olhos da cabeça para poderem pensar melhor; eu, para pensar, necessito dos sentidos, mas acima de todos dos olhos, fundamento minhas ideias sobre materiais que podemos buscar sempre através da atividade dos sentidos, não produzo coisas a partir do pensamento, mas inversamente os pensamentos, a partir das coisas, mas **coisa é somente o que existe fora da cabeça**” (FEUERBACH, 2012a, p. 20 – **negrito meu**). Para complementar a discussão com as palavras dos *Princípios da filosofia do futuro*, Feuerbach argumenta que “daqui resulta o seguinte imperativo categórico: não queiras ser *filósofo diferenciando-te do homem*, sê tão-só um *homem que pensa*; não penses como pensador, ou Cont.

um conjunto de meras sensações. Mas em Feuerbach não é este o caso, definitivamente. A tese defendida por Schmidt, como exemplo, fundamenta a constatação de que na teoria do conhecimento postulada por Feuerbach “os atos da consciência remetem sempre a uma fonte ‘objetiva’, fundamentalmente cognoscível” (SCHMIDT, 1975, p. 75) e isto significa que embora Feuerbach conceda certa prevalência ao saber empírico, ele também reconhece a independência da realidade em relação ao pensamento, o que denota, no limite, assumir a condição de sujeito, de “[...] *ser real que actua por si mesmo*” (FEUERBACH, 2005d, p. 129) à objetividade: a objetividade é, é “ser-para-si” na medida em que é independente da subjetividade humana. Daí Feuerbach dizer que o real, o sensível, é “[...] o *sujeito de si mesmo* [...] [por possuir] uma significação absolutamente autónoma, divina, primitiva, e não apenas derivada da ideia” (FEUERBACH, 2005d, p. 137) e, por isso, “a nova filosofia considera e aborda o ser tal como ele é para nós, não apenas como seres pensantes, mas como seres realmente existentes – portanto, o ser como objecto do ser – como objecto *de si mesmo*” (FEUERBACH, 2005d, p. 139).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso de estabelecimento da ontologia feuerbachiana parece ganhar, como consequência indispensável, a reestru-

seja, como uma faculdade *arrancada à totalidade* da essência real do homem e *isolada por si*; pensa como *ser vivo, real*, exposto tal como tu às ondas vivificantes e refrescantes do oceano; pensa *na* existência, *no* mundo, como um membro dele, não no vazio da abstracção, como uma manada isolada, como um monarca absoluto, como um Deus indiferente e exterior ao mundo – podes então estar certo de que os teus pensamentos são unidades de ser e pensar” (FEUERBACH, 2005d, p. 150).

turação do problema do conhecimento, agora necessariamente revisado à luz das condições postuladas pela “nova filosofia”. Feuerbach, de fato, põe o problema do conhecimento sobre novas bases: trata-se não apenas de recuperar a relevância da sensibilidade frente ao entendimento, como também de apresentá-los no contexto das relações intersubjetivas, de modo a tornar o tema do conhecimento um elemento central para a problematização da comunidade humana, balizada inicialmente pelo pressuposto da linguagem e do sentimento.

Para iluminar a questão, no entanto, é indispensável perceber a distinção que Feuerbach estabelece entre sentimento e o sentir em geral, para o que ajuda a interpretação de Serrão, quando argumenta:

[...] a sensação [...] [é] individual e individualmente sentida, ao passo que o sentimento emerge e resulta apenas da partilha. A sensação existe na referência a si e, portanto, como sensação sentida de um indivíduo; o sentimento porém apenas pode ser sentido na conjunção com um outro ser humano; a sensação une sujeitos a objectos em geral; o coração brota somente da união de seres pessoais. Mesmo que esteja isolado, ninguém deixará de ter sensações, de pensar e de agir, mas será incapaz de experimentar sentimentos, os quais despertam somente do amor do homem pelo homem. Só existe sentimento compartilhado (SERRÃO, 1999, p. 225).

Esse pode ser o motivo pelo qual Feuerbach, nos *Princípios da filosofia do futuro*, tenha em causa que a superação do empirismo e do idealismo passa pelo estabelecimento da comunidade intersubjetiva, compreendida como o lugar onde “[...] o indivíduo encontra seu sentido mais profundo” (TOMASONI, 2015, p. 67). Para Feuerbach,

é só pela comunicação, é só a partir da conversação do homem com

o homem que brotam as ideias. Não é sozinho, é apenas a dois que se chega a conceitos, à razão em geral. São precisos dois seres humanos para gerar o homem, seja o homem espiritual seja o homem físico: a comunidade do homem com o homem é o primeiro princípio e critério da verdade e da universalidade. A própria certeza de outras coisas fora de mim é, para mim, mediada pela certeza da existência de um outro ser humano exterior a mim. Daquilo que só eu vejo, disso duvido; o que o outro também vê, só isso é certo (FEUERBACH, 2005d, p. 144).

Há que se confessar, portanto, que existem impactos significativos decorrentes da recuperação da importância da sensibilidade para a nova filosofia. Feuerbach parece procurar empreender, com base no “[...] reconhecimento sincero, honesto da [sensibilidade] ²⁹” (FEUERBACH, 2012a, p. 314), um movimento triplo, a saber: (i) resgatar a realidade concreta como condição de possibilidade do pensamento efetivo, na medida em que argumenta que apenas o pensamento que se funda na realidade concreta (ou na natureza) pode corresponder a um conhecimento legítimo, caso contrário se perde na aparência de conhecimento característica da capacidade produtiva da imaginação; (ii) admitir a independência entre a realidade e o pensamento humano, de modo a fazer subsistir, por exemplo, a natureza como entidade “autônoma” da subjetividade que, por isso, pode ter seu fundamento a partir de si mesma; e, afinal, (iii) enfatizar o compromisso da nova filosofia com a realidade concreta, o que possibilita, enfim, o vínculo entre a reflexão filosófica e os reais problemas humanos, abrindo a discussão, a partir do

²⁹ Na tradução de José da Silva Brandão – utilizada como base de leitura em língua portuguesa de *Das Wesen des Christentums* – comparece o termo “sensorialidade” para designar *Sinnlichkeit*, que opto por traduzir por *sensibilidade*. A expressão original é “[...] *die offenerzige, aufrichtige Anerkennung der Sinnlichkeit*”.

tema do conhecimento, para outros tantos que envolvem o homem, como a ética e a política, por exemplo.

Os temas da ontologia e do conhecimento parecem conceder a Feuerbach não apenas um lugar de destaque no conjunto da tradição filosófica, na qual se deve concebê-lo como alguém imerso nas questões próprias de seu tempo. Na verdade, Feuerbach se apresenta com quem possui uma inegável atualidade, seja por seu honesto reconhecimento da alteridade³⁰, seja porque recompõe o conceito de verdade em uma perspectiva dialógica e comunicativa, fazendo, já no século XIX, emergirem importantes discussões a respeito de um horizonte ético da “comunhão” (cf. MOSCATI, 1999, p. 121ss). Abre-se a reflexão, portanto, para problemas outros que não os que me propus a apresentar neste escrito e, por isso, consinto que aqui já me situo para além dos propósitos do presente trabalho.

Abstract: This article aims at discussing the subject of knowledge as a philosophical problem in the thinking of Ludwig Feuerbach, based on formulations developed by the thinker in his *Principles of the philosophy of the future* (1843). It shows Feuerbach's interest in establishing the importance of a philosophy based on concrete reality and recognition of sensibility, which he calls “new philosophy”. He presupposes the admission of a certain ontological conception by discussing the importance of material concreteness to make knowledge a theme, so that it was necessary to design a brief demarcation of the materialist ontology of which the new philosophy starts.

Keywords: Ontology; Knowledge; Sensibility; Feuerbach.

REFERÊNCIAS

AMENGUAL, G. Crítica al pensar histórico y naturalismo en L. Feuerbach. *Taula. Quaderns de Pensament*,

³⁰ Sobre o tema da alteridade, cf. BARATA-MOURA, 1993, p. 55ss.

Universitat de les Illes Balears, n. 1, 1982, p. 53-66.

AQUINO, J. E. F. de. Feuerbach e a fundação sensível da filosofia: imediatidade e mediação na relação Eu-Tu. *Kriterion: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 55, n. 129, 2014, p. 247-263.

ARVON, H. *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.

ASCHERI, C. *Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Einleitung zur kritischen Ausgabe von Feuerbach: Notwendigkeit einer Veränderung (1842)*. Frankfurt/Wien: Europa Verlag, 1969.

BARATA-MOURA, J. El materialismo de Feuerbach. Un estudio de sus escritos. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Madrid, v. 11, 1994, p. 95-128.

_____. Esclarecer significa fundamentar. Alienação e alteridade em *Das Wesen des Christentums* de Ludwig Feuerbach. In: BARATA-MOURA, J. & MARQUES, V. S. (orgs.) *Pensar Feuerbach. Colóquio comemorativo dos 150 anos da publicação de A Essência do Cristianismo (1841-1991)*. Lisboa: Edições Colibri, 1993, p. 47-93.

CHAGAS, E. F. A natureza como base da ética em Ludwig Feuerbach – a determinação natural da vontade. *Síntese – Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 42, n. 133, 2015a, p. 297-314.

_____. A questão do começo na Filosofia de Hegel – Feuerbach: Crítica ao “começo” da Filosofia de Hegel na Ciência da Lógica e na Fenomenologia do Espírito. *Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos*. *Revista*

Semestral da Sociedade Hegel Brasileira. Rio de Janeiro, ano 02, n. 02, 2005.

_____. A vontade é livre? Natureza e Ética em Ludwig Feuerbach. *Revista Dialectus*. Fortaleza, ano 2, v. 6, 2015b, p. 1-34.

FERNÁNDEZ, A. G. L. Feuerbach y la tradición filosófica. *ÉNDOXA: Series Filosóficas*. Madrid, n. 21, 2006, p. 239-267.

_____. La consciencia epocal en L. Feuerbach. *Revista de filosofía (Chile)*, v. 17, n. 1, 1997, p. 143-186.

FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. Trad. bras. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2012a.

_____. A Karl Riedel. Para a rectificação do seu esboço. In: FEUERBACH, L. *Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)*. Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005a, p. 33-41.

_____. Algumas considerações sobre O começo da filosofia do Dr. J. F. Reiff. In: FEUERBACH, L. *Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)*. Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005b, p. 77-84.

FEUERBACH, L. *Ausgewählte Briefe von und Ludwig Feuerbach. Zweiter Band (Briefe 1838-1871)*. Leipzig: Verlag von Otto Wigand, 1904.

_____. *Das Wesen des Christentums*. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, (vgl. Feuerbach-Wesen Bd. 1).

Disponível em: [http://nsl-archive.tv/Buecher/Bis-1945/Feuerbach,%20Ludwig%20-%20Das%20Wesen%20des%20Christentums%20\(1848,%20752%20S.,%20Text\).pdf](http://nsl-archive.tv/Buecher/Bis-1945/Feuerbach,%20Ludwig%20-%20Das%20Wesen%20des%20Christentums%20(1848,%20752%20S.,%20Text).pdf). Acesso em 15 de novembro de 2017.

_____. *Gesammelte Werke*. Ed. W. Schuffenhauer. Berlin: Akademie Verlag, 1967.

_____. *Para a crítica da filosofia de Hegel*. Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. São Paulo: LiberArs, 2012b.

_____. *Preleções sobre a Essência da Religião*. Trad. bras. José da Silva Brandão. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. Princípios da filosofia. Necessidade de uma transformação. In: FEUERBACH, L. *Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)*. Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005c, p. 157-169.

_____. Princípios da filosofia do futuro. In: FEUERBACH, L. *Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)*. Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005d, p. 101-155.

_____. Teses provisórias para a Reforma da Filosofia. In: FEUERBACH, L. *Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)*. Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005e, p. 85-100.

GADAMER, H.-G. *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Trad. esp. Manuel Garrido. Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.

LIMA FILHO, J. E. *Antropologia, Ética e Política em “A Essência do Cristianismo” de Ludwig Feuerbach*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 147f, 2017.

MARTÍNEZ, J. G. Eudemonismo y Libertad en la filosofía moral de Ludwig Feuerbach. *Revista Dialectus*, Fortaleza, ano 2, n. 6, Jan-Ago 2015, p. 60-74.

_____. Recepção y crítica del pensamiento filosófico de Ludwig Feuerbach. *Kriterion: Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 57, n. 134, 2016, p. 505-524.

MOSCATI, G. L'ich-du in Ludwig Feuerbach. La dimensione etica dell'altro nella “Filosofia dell'avvenire”. *Idee: rivista di filosofia*. Lecce, n. 42, 1999, p. 117-132.

RAMBALDI, E. *La critica antiespeculativa di L. A. Feuerbach*. Firenze: La Nuova Italia Editrice, 1966a.

SCHMIDT, A. *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Trad. esp. Julio Carabaña. Madrid: Taurus Ediciones, 1975.

SERRÃO, A. V. *A Humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o Projeto de uma Antropologia Integral*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

_____. A pergunta de Feuerbach a Stirner: “Que significa ‘ser um indivíduo’?” *Philosophica*, Lisboa, n. 41, 2013, p. 97-108.

_____. Apresentação. In: FEUERBACH, L. *Filosofia da Sensibilidade. Escritos (1839-1846)*. Trad. port. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da

Universidade de Lisboa, 2005, p. 13-30.

_____. Feuerbach e a apoteose da vida. In: CHAGAS, E. F.; REDYSON, D.; PAULA, M. G. (orgs.) *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009, p. 15-35.

_____. Ser e agir para uma articulação entre Antropologia e Ética em Ludwig Feuerbach. *Revista Dialectus*, Fortaleza, ano 2, n. 6, Jan-Ago 2015, p. 47-59.

TOMASONI, F. *Ludwig Feuerbach. Biografia intellettuale*. Brescia: Editrice Morcelliana, 2011.

_____. *Ludwig Feuerbach e a fratura do pensamento contemporâneo*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

XHAUFFLAIRE, M. *Feuerbach et la Théologie de la Sécularisation*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1970.

PODER Y PANOPTISMO EN EL SEGUNDO MICHEL FOUCAULT¹

Olaya Fernández Guerrero (Universidad de La Rioja)²

olaya.fernandez@unirioja.es

Resumen: Este artículo presenta algunos aspectos de la noción de ‘panoptismo’, partiendo de las consideraciones y reflexiones del filósofo francés Michel Foucault, particularmente en los libros que publicó en el periodo comprendido entre 1971 y 1976, junto con las conferencias que pronunció en el Collège de France también en esos años. Asimismo, la discusión se detendrá en el momento actual, mostrando que el panoptismo ha generado prácticas de poder, reglas, normas y hábitos que forman parte de nuestra vida cotidiana y que interfieren profundamente en las maneras de actuar, relacionarse y producir subjetividades y sujeciones.

Palabras clave: disciplina, Foucault, panoptismo, poder, política.

1. INTRODUCCIÓN: LA GENEALOGÍA DEL PODER Y LA NOCIÓN DE PANOPTISMO

En su segunda etapa, que va desde 1971 hasta 1976, Foucault desarrolla un pensamiento filosófico orientado hacia cuestiones relacionadas con la genealogía del poder, identificando los elementos que contribuyen a crearlo, reforzarlo y reproducirlo. El análisis foucaultiano de estos años pretende identificar las prácticas divisorias y los procedimien-

¹ Recibido: 08-10-2017/ Acepto: 10-12-2017/ Publicado online: ???

² Olaya Fernández Guerrero é Professora de Filosofia da Universidad de La Rioja, Logroño, La Rioja, Espanha.

tos estratégicos puesto en juego por los poderes hegemónicos, y evidencia el interés de este autor por “la descripción de las grandes estructuras de dominación y de las instituciones vinculadas a estas” (CASTELO BRANCO 2001, p. 240). En este sentido Miguel Morey ha identificado tres elementos de poder que son centrales para Foucault, y que pueden clasificarse según la siguiente tabla (MOREY 2014, p. 305):

Dominio	Objetivo	Procedimiento
Una óptica	Vigilancia generalizada	Panóptico
Una mecánica	Utilización óptica de cuerpos y fuerzas	Disciplina
Una fisiología	Establecimiento de un cuerpo de normas	Normalización

Desde esta perspectiva se afirma que el poder no existe únicamente en las instituciones del Estado, sino que se expande mucho más allá de los límites de lo institucional y de lo instituido. Así, para comprender bien su funcionamiento es necesario prestar atención al hecho de que el poder abarca un espacio más amplio y que se desarrolla en un terreno más ambiguo, porque “en el fondo cada uno es titular de un determinado poder y, en cierta medida, vehicula el poder” (FOUCAULT 1999, p. 321). En general, Foucault percibe que “el poder no es esencialmente represivo; que se ejerce más que se posee; y que atraviesa tanto a dominantes como a dominados” (CORTÉS 2010, p. 101-102). El poder se entiende como una multiplicidad compleja de rela-

ciones jerárquicas en la que todas las personas están inmersas, de modo que cada cual ejerce distintos papeles de dominación y/o de sumisión dentro de ese entramado. Es por ello que el poder no ha de verse como una pertenencia que alguien en concreto posee permanentemente, sino que más bien es una fuerza, una dinámica relacional que emerge y es inherente a todo proceso de interacción intersubjetiva.

El panoptismo ocupa un lugar importante en estas reflexiones sobre el poder, ya que opera como un dispositivo de control que contribuye a reforzar, e incluso modificar, las formas en que este se ejerce en las sociedades modernas. El origen del panóptico se sitúa en la Inglaterra de finales del siglo XVIII, cuando Jeremy Bentham diseña un proyecto de edificio panóptico “que se convertirá en la matriz arquitectónica de las prisiones europeas” (FOUCAULT 2013, p. 66). Pero su uso no se va a circunscribir al ámbito carcelario; el panóptico, según la aproximación foucaultiana, no es simplemente un modelo de prisión, sino que “es una forma para cualquier institución; digamos, mejor, para toda una serie de instituciones” (FOUCAULT 2005, p. 84) que van a adoptar también ese tipo de estructura organizativa. El propio Bentham está de acuerdo en que, más allá de una manera de distribución espacial, el panóptico es “un mecanismo, un esquema que da fuerza a toda institución” (FOUCAULT 2005, p. 84). La mirada es el elemento central que da solidez y efectividad a este dispositivo que insta un régimen concreto de visibilidad enfocado hacia un triple objetivo: “lograr que la fuerza del poder sea la más intensa; su distribución, la mejor, y su punto de aplicación, el más justo” (FOUCAULT 2005, P. 84). El panoptismo es una excelente manifestación del espíritu utilitarista, ya que su implantación permite una máxima eficacia con los mí-

nimos recursos. Así, la estructura panóptica acaba por emplearse también en hospitales, escuelas o cuarteles militares; esto es, en cualquier espacio en el que se busque recluir y vigilar, con diversos fines, a las personas que están en esos edificios. El régimen panóptico, en definitiva, fortalece tanto a la institución como al individuo o individuos que, alternativamente, administran y ejercen el poder.

‘Panóptico’ significa dos cosas: que todo es observado todo el tiempo, y que el poder no es más que un efecto óptico. La dominación basada en este nuevo elemento ya no va a necesitar recurrir a la violencia explícita, al castigo o a la amenaza, porque el mero sometimiento a un régimen panóptico logra por sí solo que el individuo cumpla las normas y desarrolle los patrones de conducta que se esperan de él. Foucault compara este tipo de poder con el de la luz del sol, que ilumina indistintamente a todas las personas (2005, P. 88). Este dispositivo de visibilidad crea y organiza unidades espaciales que posibilitan mirar y reconocer cada detalle del campo visual. De este modo se invierte completamente la noción de calabozo, donde el prisionero permanecía a oscuras la mayor parte del tiempo. La prisión panóptica supone un cambio radical en este sentido, ya que se basa en el principio de que “la plena luz y la mirada de un vigilante captan mejor que la sombra, que en último término protegía. La visibilidad es una trampa” (FOUCAULT 1990, p. 204), puesto que nada puede escapar de la mirada que vigila y que castiga. En síntesis, en la época moderna la instauración de un régimen carcelario basado en la luz modificó sustancialmente la manera de entender las nociones de vigilancia, seguridad y control, y las huellas de esa transformación perduran hasta hoy.

En el edificio panóptico no hay ningún aspecto de las

acciones de la persona que consiga apartarse y sustraerse al campo de lo visible. El resultado es que se teje una trama de poder que incluye “un saber permanente sobre el individuo” (FOUCAULT 2005, p. 88). Esto se debe al hecho de que la iluminación constante crea un territorio de producción de saberes sobre el individuo, en tanto que el centro de poder (la torre de vigilancia del panóptico) es también un centro de anotación y registro ininterrumpido del comportamiento individual. El panóptico es un instrumento de individuación y de conocimiento, y ambos procesos surgen simultáneamente; en el régimen panóptico se lleva a cabo un cuidadoso control y registro de todas las actividades y facetas del individuo, se produce un saber exhaustivo sobre este, y ese conocimiento omnisciente viene posibilitado precisamente por el hecho de que cada individuo está sometido a una visibilidad total y continua.

Para completar esta caracterización del panóptico, es interesante señalar otro rasgo que tiene que ver con la automatización y despersonalización. En este régimen disciplinar, cualquier persona puede ocupar el puesto de vigilante y hacer la observación (CORTÉS 2010, p. 72). Esto implica una ruptura con respecto a otras épocas anteriores, en las que la dominación era ejercida en exclusiva por un jefe claramente visible e identificable que desplegaba su liderazgo ante un conjunto de personas dominadas. El ejemplo paradigmático de este tipo de poder es la figura del emperador, que en clave visual es descrito como “el ojo universal dirigido a la sociedad en toda su extensión, un ojo que está asistido por toda una serie de miradas dispuestas de forma piramidal” (FOUCAULT 1999, p. 242). El po-

der máximo corresponde únicamente al emperador y nadie puede suplantar su figura ni sustituirle en su ejercicio³. En la época moderna, la adopción del modelo panóptico va a trastocar completamente esta jerarquía, pues a partir de entonces la administración de la mirada no será prerrogativa de un único individuo investido de poder, sino que habrá una alternancia y una ubicuidad de los campos de visibilidad, una multiplicidad de ámbitos de vigilancia y una proliferación de individuos que pueden relevarse en la administración y regulación de esos ámbitos. El panoptismo trae consigo un poder más difuso y fluido, imposible de asociar a una sola persona que actúe como foco y origen de la dominación.

2. VISIBILIDAD Y CONTROL

La creciente aplicación del panoptismo a partir de finales del siglo XVIII ha conllevado un cambio radical en los modos de distribución del poder. Deleuze señala que, a partir de ese momento, el principal objetivo de quien quiera ejercer la dominación será conseguir “que la visibilidad se extienda a toda la sociedad en lugar de concentrarse en un punto. Lo que se pretende, por tanto, es una visibilidad extendida y general” (DELEUZE 2014, p. 126). Las fronteras de ese nuevo poder óptico, de ese régimen basado en la mirada, son mucho más porosas que las que habían existido en etapas anteriores, y por ello más difíciles de identificar y delimitar con exactitud.

³ En la mitología griega, esa figura de máximo poder basado en la capacidad de verlo todo y de castigarlo todo está representada por Zeus, cuya dominación puede ser interpretada en términos de panoptismo. Cf. FERNÁNDEZ, O. Mirada y poder. Una interpretación post-estructuralista del mito de Perseo. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, v. 32, n 2, p. 543-565, 2015.

Foucault define la situación del individuo aprisionado en el panóptico como una sumisión a un estado de visibilidad permanente (FOUCAULT 2005, p. 87). Además, es a través de esa visibilidad que el poder asegura su efecto (DELEUZE 2014, p. 128), en la medida en que el sujeto se sabe bajo esa mirada constante y percibe la dominación que el régimen de vigilancia le impone a todas horas. Como resultado, el poder visual así ejercido acaba por bloquear y neutralizar cualquier intento de transgredir la norma, instaura una vaga y sutil amenaza de castigo que, en la mayor parte de las ocasiones, ni siquiera necesita materializarse. En el régimen panóptico la presencia del vigilante, o incluso la simple sospecha sobre la posibilidad de su presencia, ya es suficiente para garantizar un funcionamiento exitoso del dispositivo de poder. En ese nuevo escenario ya no es preciso vigilar y castigar *de facto* a quien transgreda las reglas, sino que basta con aplicar una supervisión de tipo panóptico que sitúa y somete todo a una visibilidad total, hasta el punto de que se hace innecesario el castigo directo, que adquiere carácter anecdótico.

El panóptico, inicialmente basado en el modelo militar, hace surgir un tipo de vigilancia que va a aplicarse también en otros espacios de reclusión y control aparte de las prisiones para las que fue concebido en un principio. “La arquitectura de los hospitales, escuelas, cuarteles trata de ajustarse a este modelo de visibilidad (interior) total” (MOREY 2014, p. 345), utilizando así el diseño utópico de la cárcel ideal de J. Bentham para la creación de otros edificios en los que los individuos residen, trabajan y/o permanecen reclusos en distintos momentos de sus vidas cotidianas. Un rasgo común a todos esos espacios es la división en células individuales, es decir, la particularización y

separación de los individuos: cada uno de ellos es apartado de todos los demás a través de la visibilidad que, aunque sea aplicada colectiva y homogéneamente a todos ellos, los aísla y los convierte en sujetos – sujetos a la imposición de la mirada vigilante. En la escuela, en el hospital o en el cuartel hay una supervisión permanente de cada persona concreta, un seguimiento detallado de los procesos de aprendizaje, de las conductas sociales, de los estados de salud, del cumplimiento de las normas... y todo ello es posible precisamente por el recurso a esa visibilidad poderosa y omnipresente que el régimen panóptico pone en juego.

En la sociedad panóptica el control no adopta la forma de una comprobación ni de un interrogatorio, más bien se parece a un examen sin fin, a un cuestionamiento previo a la comisión de cualquier delito, y donde toda persona es *a priori* sospechosa. La idea de culpabilidad, basada en la constatación de la realización de ciertas acciones por parte de un determinado sujeto, es sustituida por la noción de ‘peligrosidad’, mucho más capciosa y resbaladiza, ya que implica “que el individuo debe ser considerado por la sociedad en razón de sus virtualidades y no tanto en razón de sus actos” (FOUCAULT 1999, p. 226). En ese nuevo contexto se aplica una “prueba ininterrumpida, gradual, acumulativa, que permite un control y una presión sobre todos los instantes, de seguir al individuo en cada uno de sus procesos, de ver si es regular o irregular, ordenado o disipado, normal o anormal” (FOUCAULT 2013, p. 201). Bajo este régimen visual todo acto de la persona es observado y apuntado, de manera que la visibilidad, instituida como elemento de control, influye decisivamente en la producción de subjetividades. El sujeto se constituye y articula precisamente en el medio de esa interacción de fuerzas, mi-

radas y dispositivos de poder que definen y dan lugar a la sociedad disciplinar, de la que se hablará con más detalle posteriormente.

El individuo que está sometido a un campo de visibilidad panóptica acaba por aceptar e interiorizar esa situación con tal intensidad que, en último término, “reproduce por su cuenta las coacciones del poder; las hace jugar espontáneamente sobre sí mismo; inscribe en sí mismo la relación de poder en la cual juega simultáneamente los dos papeles; se convierte en el principio de su propio sometimiento” (FOUCAULT 1990, p. 206), y aquí reside para nuestro autor el mayor éxito, la máxima efectividad de este dispositivo de poder que acaba entrando en la psique del individuo, provoca que el sujeto crea ciegamente en la vigilancia constante que pesa sobre él, y hace que cada cual se convierta en su propio carcelero.

3. VISIBILIDAD Y PRODUCCIÓN DISCURSIVA

Foucault reitera que “el poder nos somete a la producción de la verdad y sólo podemos ejercer el poder por la producción de la verdad” (2003, p. 30). A partir de ahí se deduce que el funcionamiento de cualquier dispositivo de poder siempre lleva implícita la puesta en marcha de distintos procesos de producción discursiva, y el panoptismo no es ajeno a esta circunstancia. Nuestro autor aborda el estudio de la verdad como el conjunto “de técnicas conducentes a afianzar la subjetividad como construcción y como experiencia” (FORTANET 2012, p. 102), y en ese escenario se gesta una conexión íntima entre la mirada y la palabra, entre lo visible y las descripciones y elaboraciones discursivas que dan cuenta de lo visto. La visibilidad guarda una estre-

cha relación con el lenguaje, en la medida en que “el saber es un ‘dispositivo’ de enunciados y visibilidades” (DELEUZE 2004, p. 58) que produce la verdad a través del lenguaje y que, mediante ese mecanismo, crea ‘etiquetas’ y fija las categorías a partir de las que se percibe y conceptualiza la realidad. En la construcción de los saberes, el lenguaje opera como una retícula en la que se van insertando diferentes elementos, ajustándose a cada una de las celdas de esa matriz discursiva. “El saber entrelaza luz y lenguaje” (DELEUZE 2014, p. 47), y la mirada y la palabra están interconectadas hasta el punto de que los regímenes de visibilidad y los regímenes de discursividad confluyen en muchas de las prácticas de poder que realizamos y/o padecemos cotidianamente, según se refleja en el análisis foucaultiano. El ojo y la palabra son los dos elementos que interactúan y cooperan entre sí para dar lugar a la ‘verdad’, es decir, para producir los discursos que enuncian lo visible y le confieren inteligibilidad.

Partiendo de estas tesis se entiende que uno de los rasgos más importantes de la sociedad basada en el panoptismo, a la que Foucault denomina ‘sociedad disciplinar’, sea el establecimiento de una vigilancia general que da lugar al despliegue de un saber lingüístico y discursivo sobre los individuos, que son “sometidos a un constante examen” (FOUCAULT 2013, p. 200). La aplicación del principio panóptico “efectúa una individualización centralizada cuyo soporte e instrumento es la escritura” (FOUCAULT 2005, p. 63). En toda institución basada en este fundamento – escuela, hospital, prisión, cuartel militar – la elaboración de informes, historiales, fichas, expedientes, etcétera, forma parte del quehacer cotidiano, y quienes ejercen la vigilancia y administran disciplina en cualquiera de esos es-

pacios cuentan entre sus tareas y obligaciones con las de llevar un registro exhaustivo y por escrito de todas las actividades, conductas, incidentes, que atañen a los individuos ligados a esas instituciones. En el régimen panóptico, los sujetos están vinculados simultáneamente a la visibilidad y a la discursividad, puesto que, mientras son observados, se registran minuciosamente por escrito los resultados de esa observación.

La mirada y la palabra homogeneizan y conectan entre sí a todos los individuos que “están insertos en un lugar fijo, en el que los menores movimientos se hallan controlados, en el que todos los acontecimientos están registrados, en el que un trabajo ininterrumpido de escritura une el centro y la periferia” (FOUCAULT 1990, p. 201). El campo visual es también un campo de producción discursiva que articula y construye conocimientos sobre los individuos sometidos a un régimen de visibilidad. Además, dado que se despliega una mirada panóptica, nada queda fuera de la vigilancia ni consigue esconderse del órgano (ocular) de poder que analiza y registra cada variación, cada mínimo cambio: “El centro del poder es al mismo tiempo un centro de anotación ininterrumpida, de anotación del comportamiento individual” (FOUCAULT 2005, p. 88).

Así las cosas, ya no hay absolutamente ningún aspecto que permanezca oculto, y esto acaba provocando que la distinción entre centro y periferia pierda sentido; en el régimen panóptico el único centro que existe es el de la mirada-poder, el ojo escrutador que controla y supervisa lo que está a su alrededor y que deja constancia escrita de todo lo que acontece en cada uno de los puntos del espacio, en cada hilo y en cada extremo de esa tupida red que conforma el ámbito de lo visible.

En ese contexto, y como resultado de todo lo expuesto, surge un nuevo tipo de saber basado en la vigilancia y el examen y enfocado fundamentalmente hacia el control de los individuos. Foucault considera que esta práctica abre el camino para la creación y consolidación de las denominadas ‘ciencias humanas’, la psiquiatría, psicología o sociología (1999, p. 229), ya que todas ellas arrancan de la observación y el registro escrito de las conductas individuales o colectivas, para posteriormente elaborar saberes, conocimientos y pautas de intervención que buscan interferir de diferentes maneras en algunas de esas conductas y que tratan de modificarlas en caso de que estas sean consideradas ‘patológicas’ o ‘anormales’, es decir, desviadas de la norma.

La producción discursiva que se despliega en el régimen panóptico da lugar también a una nueva modalidad de poder que se perfila como un ‘poder epistemológico’, “capaz de extraer de los individuos un saber, un saber que además se refiere a estos propios individuos sometidos a la mirada” (FOUCAULT 1999, p. 253). La efectividad y exhaustividad de ese poder omnipresente y omnipotente que es inherente al panoptismo solo se entiende bien si se tienen en cuenta ambas dimensiones, la mirada y la palabra, y si se explica el poder como resultado de la conjugación y cooperación de estos dos elementos. Los individuos son al mismo tiempo “aquellos a partir de lo que se va a extraer el saber que ellos mismos formaron [...], o bien objetos de un saber que permitirá también, igualmente, nuevas formas de control” (FOUCAULT 1999, p. 254). La generación de saberes sobre los individuos da lugar a normas, pautas y reglas que se van a aplicar directamente sobre esos mismos individuos, reforzando y consolidando de este modo su su-

jeción al sistema de vigilancia panóptica. “Ese poder inmaterial perpetuamente ejercido a través de la iluminación está ligado a una extracción permanente de saber” (FOUCAULT 2005, p. 88), el individuo en todas sus facetas y rasgos se convierte en objeto principal de conocimiento; cada sujeto concreto, paradójicamente, acaba por constituirse en contenido de un saber que está primordialmente enfocado a optimizar los mecanismos que garantizan su sometimiento y dominación.

De hecho, y llevando esta argumentación hasta sus últimas consecuencias, Foucault considera que no puede concebirse al individuo al margen de las relaciones de poder en que está inmerso, ni prescindiendo de los saberes y conocimientos que se producen sobre él en el seno de esas relaciones. La subjetividad y la identidad surgen como resultado de la incardinación en ese entramado, puesto que “el individuo se constituyó en la medida en que la vigilancia ininterrumpida, la escritura continua y el castigo virtual dieron marco a ese cuerpo así sojuzgado y le extrajeron una psique” (FOUCAULT 2005, p. 67). La visibilidad y la enunciabilidad son, en último término, los campos que establecen la inteligibilidad de los sujetos, y no se puede comprender la emergencia de lo psíquico sin tomar en consideración esas determinaciones. De esta manera surge la paradoja, señalada por Judith Butler, de que “el poder es a la vez externo al sujeto y el propio lugar del sujeto” (BUTLER 1997, p. 15), sin que sea fácil deslindar dónde empieza y dónde acaba la interioridad y la exterioridad con respecto a ese poder.

En el régimen panóptico hay una plena conexión entre los mecanismos de producción de subjetividades y la creación de saberes con respecto a esas subjetividades. El tér-

mino ‘sujeto’ designa al individuo tomado como objeto dominado por las prácticas de poder, de tal manera que “las verdades reconocidas en el sujeto por conocer son tributarias de una serie de prácticas de poder que posibilitan ciertos tipos de conocimiento y de verdad” (SOUZA 2010, p. 12); los mecanismos y resortes del poder generan subjetividades a la vez que hacen posible el acceso epistemológico a esas subjetividades. De hecho, Foucault describe el panóptico como “un aparato de individualización y conocimiento a la vez; un aparato de saber y poder a la vez, que individualiza por un lado y, al individualizar, conoce” (FOUCAULT 2005, p. 88), consolidando así el vínculo entre mirada, discurso y poder. El campo de lo visible es descrito con palabras y entonces deviene campo de enunciación, se articula como ámbito de lo expresable; ese poder visual y lingüístico se inscribe sobre los cuerpos de los individuos y acaba penetrando también hasta lo más profundo de su subjetividad.

4. LA SOCIEDAD DISCIPLINAR

Partiendo del análisis genealógico del poder planteado por Foucault, el período contemporáneo puede calificarse de ‘sociedad disciplinar’. Su rasgo más destacado es el surgimiento de una nueva modalidad de poder que consigue finalmente entrar en la interioridad de los cuerpos y de las psiques, abarcando cada uno de los intersticios de la vida material e inmaterial de los individuos, e influyendo incluso en las conductas, pensamientos, palabras y sentimientos. Emerge entonces una forma de poder muy específica basada en un “contacto sináptico cuerpo-poder” (FOUCAULT 2005, p. 51) que va a caracterizar, de manera general, to-

das las actividades y dispositivos de control de la vida que se incluyen en el 'biopoder', a cuyo análisis Foucault se dedica de lleno en sus últimas obras.

La sociedad disciplinar, surgida a partir del siglo XVIII, despliega una dominación ética y política enfocada hacia el objetivo de que “el cuerpo, el tiempo, la vida, los hombres se integren, bajo la forma del trabajo, en el juego de las fuerzas productivas” (FOUCAULT 2013, p. 201). No es casual, para este filósofo, que ese modelo de sociedad surja al mismo tiempo que el capitalismo. De hecho, Foucault considera que todos los dispositivos y mecanismos específicos del poder disciplinar contribuyen a reforzar y promover la adaptación y sujeción de los individuos al sistema productivo capitalista. En ese contexto, el poder se apropia de las fuerzas de los individuos y entra en sus vidas para hacer que esas fuerzas no se pierdan y desperdicien en actividades improductivas. Su lógica es que todos los ámbitos de la subjetividad, sin excepción, han de ser controlados y enfocados hacia la utilidad y la productividad, calculadas, eso sí, en términos exclusivamente económicos.

La disciplina persigue el objetivo de dominar a la multiplicidad de los sujetos, para ello ejerce “una coerción ininterrumpida” (MOREY 2014, p. 342) que se aplica a todos los procesos corporales y psíquicos, en un intento de controlar exhaustivamente cada uno de estos. Para alcanzar esta meta, la sociedad disciplinar necesita en primer lugar establecer variables discretas, “debe resolverse en cuerpos individuales que hay que vigilar, adiestrar, utilizar y, eventualmente, castigar” (FOUCAULT 2003, p. 208). El panoptismo sirve de manera óptima a este objetivo, en tanto que su uso garantiza una vigilancia eficaz y efectiva de los cuerpos sometidos a la dominación. El propio Foucault

admite que la invención de Bentham “presenta con toda exactitud la fórmula política y técnica más general del poder disciplinario” (FOUCAULT 2005, p. 52), ya que permite instaurar un régimen basado en la visibilidad y orientado hacia la disposición de los cuerpos en el espacio de tal manera que se facilita al máximo la regulación y administración de esos cuerpos en todas sus dimensiones y facetas.

Uno de los efectos más importantes de la disciplina es la ‘normalización’, que alude a la aceptación e interiorización de las normas por parte de los individuos. El poder sustentado en el tándem disciplina-normalización no es represivo, no necesita ejercer una violencia y coacción constantes sobre el sujeto para conseguir que este respete las reglas, sino que su funcionamiento es de carácter productivo. La eficacia de ese poder va a depender mayoritariamente de los “mecanismos que fabrican, mecanismos que crean, mecanismos que producen” (FOUCAULT 2001, p. 56). Dentro del amplio abanico de dispositivos de producción y creación material y discursiva de las subjetividades, la visibilidad panóptica tiene un papel protagonista, como ya se ha expuesto anteriormente. En ese contexto, la diada ‘vigilar-castigar’ se erige en “relación de poder indispensable para la fijación de los individuos al aparato de producción, a la constitución de las fuerzas productivas” (FOUCAULT 2013, p. 201). En definitiva, la supervisión panóptica y la amenaza difusa de castigo en el caso de incumplir las reglas son el elemento de poder más característico de la sociedad disciplinar.

Según este planteamiento, el sujeto surge como resultado y producto de la sociedad disciplinar. La identidad de cada persona es un efecto del poder que solamente aparece

al final de un ‘procedimiento de individualización’ proporcionado y administrado por el propio poder. “El individuo, el grupo, la colectividad, la institución, aparecen contra el fondo de esa red de poder, y funcionan en sus diferencias de potencial y sus desvíos” (FOUCAULT 2005, p. 28). Partiendo de esta premisa, el estudio de las instituciones y la comprensión de su funcionamiento deben ir precedidos de un análisis de las relaciones de poder, de las distintas fuerzas e intensidades que envuelven a los individuos y marcan el posicionamiento de estos en cada una de esas instituciones. Las disciplinas crean diferentes estereotipos de ‘persona normal’, que es producida a partir de y como resultado de los variados regímenes de control y vigilancia desplegados por las distintas instituciones por las que el individuo va pasando a lo largo de su existencia (MOREY 2014, p. 361). Por ejemplo, la escuela, el hospital o el cuartel militar son, respectivamente, los espacios que definen al estudiante, al enfermo, al soldado, de modo que únicamente en el contexto de esas instituciones adquieren su significado esos términos lingüísticos empleados para definir las identidades individuales.

Los procesos de normalización de la conducta inherentes a la sociedad disciplinar consisten en “una transformación técnica de los individuos para adecuarlos a una norma: fabrica hombres normales” (MOREY 2014, p. 348), pero ese mecanismo también tiene sus puntos débiles, ya que no todos los sujetos consiguen adaptarse completamente a todas las reglas que la sociedad establece *a priori*. Por este motivo existen subjetividades hegemónicas, más próximas a lo que las normas definen, y subjetividades marginales, que no terminan de encajar en los cánones pre-determinados. Así, acontece que “en el sistema disciplinario

el principio de distribución y clasificación de todos los elementos implica necesariamente un residuo; siempre hay, entonces, algo ‘inclasificable’” (FOUCAULT 2005, p. 64), algún aspecto de la conducta individual que permanece al margen de la norma y que, por eso mismo, supone una amenaza y un cuestionamiento de esa norma, de modo que esa transgresión será vista con recelo por parte del poder. Asimismo, en la sociedad disciplinar el recurso a la vigilancia panóptica hace posible señalar exactamente cuáles son las identidades que se apartan de la norma, e incluso definir el grado de desviación que cada individuo tiene con respecto a cada pauta concreta de entre todas las que regulan y fijan los códigos de la conducta social, sexual, profesional, religiosa, etcétera, considerados aceptables en esa sociedad.

5. ALGUNAS CONCLUSIONES: EL PANOPTISMO EN NUESTRO TIEMPO

Después de todo lo expuesto, es evidente que muchos de los rasgos con los que Foucault describe el panoptismo tienen presencia en nuestras sociedades del siglo XXI. El Panóptico, máquina política ideal, nació con una voluntad expansiva: “el esquema panóptico, sin anularse ni perder ninguna de sus propiedades, está destinado a difundirse en el cuerpo social; su vocación es volverse en él una función generalizada” (FOUCAULT 1990, p. 211). El panoptismo es la manera específica en la que la época actual ejerce y desenvuelve su dominación sobre la fuerza productiva de los seres humanos; aparece también como el modo más eficaz de control de la producción de saberes sobre esos seres humanos en tanto que individuos. “Vivimos en el panoptismo generalizado por el hecho mismo de vivir dentro de un sis-

tema disciplinario” (FOUCAULT 2005, p. 90). En la época actual, la disciplina es panóptica, en tanto que todos los individuos sin excepción son disciplinados y producidos en los diversos campos de visibilidad más o menos sutil que forman parte de la vida cotidiana. Cada actuación y cada movimiento en la escuela, en el lugar de trabajo, en las calles, en los aeropuertos, en la cuenta bancaria, en el teléfono móvil o en el muro de Facebook están sujetos a una supervisión constante, a una vigilancia total que se aproxima peligrosamente a la utopía panóptica. El propio Foucault corrobora esta tesis cuando afirma que “el panóptico es la utopía de una sociedad y de un tipo de poder que, en el fondo, es la sociedad que conocemos actualmente” (1999, p. 228). El reciente avance de las tecnologías de control, el régimen de vigilancia global que se ha incrementado en este siglo, e incluso la aceptación acrítica del panoptismo por parte de todos los individuos que comparten hasta el más mínimo detalle de sus vidas personales en sus cuentas de Instagram o de Twitter, vienen a confirmar este diagnóstico que Foucault realizó hace casi cuarenta años.

El panoptismo está hoy muy presente en las instituciones que gobiernan las vidas y los cuerpos de los individuos, tejiendo el telón de fondo del escenario en el que transcurre nuestra existencia. La visibilidad radical, en conexión con el poder, entra en las vidas concretas, influyendo en ellas de un modo tan efectivo y exitoso que consigue irrumpir en todas las acciones, ideas, movimientos y sentimientos del sujeto, y resulta difícil evadirse de ese control y plantear actitudes y propuestas de resistencia frente a él.

En las sociedades actuales el poder solamente es comprensible como la combinación y el resultado de la alterancia “entre un derecho público de la soberanía y una

mecánica polimorfa de la disciplina” (FOUCAULT 2003, p. 41), los dos grandes ámbitos de poder que se refuerzan y retroalimentan. Más allá de las leyes recogidas y objetivadas en los textos jurídicos, y que son fácilmente identificables, los cuerpos y las fuerzas están también sometidos a múltiples dispositivos de ‘encarcelamiento’, control y sujeción; nuestras vidas están envueltas en un amplio abanico de regímenes disciplinares, mayoritariamente visuales, que administran y crean burocracias que afectan sin excepción a todas y cada una de las actividades de los individuos. El resultado es una “humanidad central y centralizada, efecto e instrumento de relaciones de poder complejas” (FOUCAULT 1990, p. 314) que, para ser bien comprendidas, han de ser estudiadas genealógicamente.

Todas las instituciones sociales – fábrica, escuela, hospital psiquiátrico, prisión – son espacios de administración disciplinar, de gestión y producción de subjetividades, y su finalidad no es excluir sino, al contrario, “fijar a los individuos” (FOUCAULT 1999, p. 248), afianzando la sujeción de estos a las reglas, normas y códigos de conducta considerados ‘normales’ en cada sociedad concreta. El uso y aplicación del modelo panóptico en todo el cuerpo social ha contribuido a cambiar las formas en que se establecen y hacen cumplir las disciplinas, hasta el punto de que el panóptico produce “la normalización del estado de sitio” (MOREY 2014, p. 356). En el siglo XXI es considerado ‘normal’ que exista un control y seguimiento exhaustivo de los movimientos de la población, y en muchas ocasiones, bajo el pretexto de garantizar la seguridad, son vigiladas las llamadas telefónicas, las gestiones bancarias, los viajes que cada persona realiza, e incluso los libros que toma prestados de la biblioteca pública. En la sociedad actual parece

que cualquier persona puede súbitamente ser sospechosa de algún delito, y que todo su entorno actúa como guardián y tiene la potestad de señalar a esa persona en cualquier instante y denunciar su conducta, en caso de que esta no se ajuste a las reglas previamente establecidas por esa sociedad. Esta situación, vivida cotidianamente, evoca la descripción del panoptismo planteada por Foucault.

Así, las reflexiones de este filósofo francés resultan de utilidad para entender mejor algunos de los procesos y rasgos más característicos de nuestro tiempo, particularmente en lo que tiene que ver con los nuevos tipos de dominación y con las relaciones y posiciones de poder que condicionan los procesos de articulación y exégesis de las identidades de los sujetos contemporáneos. El panoptismo es uno de los elementos más representativos de la sociedad actual, y Foucault ofrece elementos valiosos para comprender en profundidad tanto sus mecanismos como sus efectos.

Abstract: This article presents some aspects of the notion of ‘panoptism’, starting from the considerations and reflections of the French philosopher Michel Foucault, particularly in the books he published in the period between 1971 and 1976, together with the lectures given at the Collège de France also in those years. Moreover, the discussion will stop at the present moment, showing that panopticism has generated practices of power, rules, uses and habits that are part of our daily life and that deeply interfere in the ways of acting, relating and producing subjectivities and subjections.

Keywords: discipline, Foucault, panopticism, power, politics.

REFERENCIAS

BUTLER, J. *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. California: Stanford University Press, 1997.

CASTELO BRANCO, G. As resistências ao poder em

Michel Foucault. *Trans/form/ação*, n. 24, p. 237-248, 2001.

Cortés Rodríguez, M. Á. *Poder y resistencia en la filosofía de Michel Foucault*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010.

DELEUZE, G. *Michel Foucault y el poder*. Madrid: Errata Naturae, 2014.

Deleuze, G. *Foucault*. Paris : Éditions de Minuit, 2004.

FORTANET, J. Experiencia, ética y poder en la obra de Michel Foucault. *Oxímora. Revista internacional de ética y política*, n 1, p. 96-114, otoño 2012.

Foucault, M. *La société punitive. Cours au Collège de France (1972-1973)*. Paris: Seuil-Gallimard, 2013.

FOUCAULT, M. *El poder psiquiátrico. Curso del Collège de France (1973-1974)*. Madrid: Akal, 2005.

Foucault, M. *Los anormales. Curso del Collège de France (1974-1975)*. Madrid: Akal, 2001.

Foucault, M. *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*. Madrid: Akal, 2003.

FOUCAULT, M. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI, 1990.

FOUCAULT, M. *Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós, 1999.

MOREY, M. *Lectura de Foucault*. Madrid: Sexto Piso, 2014.

SOUZA, C. de. Vontade e verdade em Foucault. *Philóso-*

phos, v. 15, n. 2, p. 11-28, jul./dez. 2010.

N. B. Este artigo faz parte do projeto de pesquisa “Gobierno de sí y políticas de la subjetividad en el contexto de la crisis de la racionalidad neoliberal” (FFI2016-76856- R), financiado pelo Governo da Espanha.

<https://filosofia.unizar.es/gobierno-de-si-y-politicas-de-la-subjetividad>

NIETZSCHE AND HERMENEUTICAL THINKING: FINITUDE AND TRUTH¹

Rebeca Furtado de Melo (Colégio Pedro II)²
rebecafurtado7@gmail.com

Abstract: The question of whether Nietzsche should or at least could be incorporated into the hermeneutical tradition has been a debate for many scholars in the last decades. Differing claims, both for and against, have been advanced by people such as Vattimo, Davey, Babich and Grondin. This work attempts to discuss some of these claims, addressing the hermeneutical background to Nietzsche's thought focusing on two key concepts of his philosophy: finitude and truth. I argue that Nietzsche's philosophy can be understood as hermeneutical thinking since it assumes the radical purpose to think our finite situation (in both epistemological and existential senses) in a way that is very close to the hermeneutical circularity of human understanding. I also argue that this interpretation allows such polemical theses as the will to power, perspectivism, and "theory of errors" to become comprehensive as a whole, and mutually compatible.

Keywords: Hermeneutics; Nietzsche; truth; finitude; hermeneutical circle.

To ask whether a thinker belongs in a specific tradition is at the same time to ask what defines this tradition. This means that to discuss whether Nietzsche should, or at least, could, be incorporated into hermeneutic tradition, is at the same time to discuss what hermeneutical thinking really means.

¹ Recebido em: 21-03-2017 / Aprovado em: 11-10-2017 / Publicado on-line em:??.

² Rebeca Furtado de Melo é Professora do Departamento de Filosofia do Colégio Pedro II, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Thereby, the claim about Nietzsche and hermeneutics is not trivial, since it reveals its importance in a philosophical inquiry. To think about whether Nietzsche is (or is not) a hermeneutic thinker is not only a historical-academic activity, which tries to show where or when some concepts were born. As Babette Babich (2010) has emphasized it should not only be a question of “copyrights” and influences or originality between philosophers³. Rather this kind of task seems only to have real significance when it helps us better to understand both: the author and the tradition, as well as the phenomenon that they intended to describe.

For this purpose, unlike other works about Nietzsche and hermeneutics, this paper will not stress the link between interpretation and hermeneutics and the undiscussed presence of an interpretation theory throughout Nietzsche’s work. Or, at least, it will not be the main focus of discussion. Rather, this work attempts to show as even the theory of interpretation in Nietzsche seems better understood when we follow the transcendental aspect of it and Nietzsche’s concern to recognize human limits. But since this concern is, at the same time, an important critique to the strong pretensions of Kant’s position regarding synthetic *a priori* judgment, Nietzsche’s reflections about the transcendental seem more a recognition of the hermeneutical circularity of the human condition. In this sense there are three main steps on our path: 1) how transcendental philosophy

³ “By the claims of influence - this is especially characteristic of the modern litigations and no less proprietary age-one claims priority and means to insist upon intellectual tribute, a kind of copyright on an idea or even genius. Hence one is compelled to argue against influence in order to affirm novelty. Such ascriptions of innovation (or denials of the same) are duly registered to and debited from a kind of scholarly patent office. Hence we do better to ask if there was such a debt between contemporary representatives of the hermeneutic tradition and Nietzsche to begin with” (Babich 2010, 222).

is concerned to recognize our limitations, i.e., the limits and condition of the human knowledge; 2) how hermeneutics is a kind of radicalization of transcendental philosophy, once it assumes not only our limitations regarding knowledge but also the characteristic circularity of all human understanding; 3) asking whether Nietzsche can be thought of as a hermeneutic philosopher, or in other words, if his thought is fundamentally concerned with the challenge to think the human condition from its finitude in epistemological and existential senses.

To discuss and to articulate these three steps there are two classical philosophical concepts that seems to be fundamental: finitude and truth. While these concepts always have been present in the history of philosophy, they assume a really special importance when the transcendental project is initiated by Kant. Finitude and truth are no longer thought of as opposite and exclusive concepts, but rather correlated and even inseparable, once truth comes to be thought in connection with the conditions of the possibility of human knowledge, i.e., once the constitutive limits of the finite knower are determined. It is not hard to see clearly in the Kantian project both a claim for assuming the limits or the conditions of the possibility of human knowledge and at the same time the vindication this is the only way to ground metaphysical knowledge and any possibility of objectivity in the mathematical-empirical sciences⁴.

⁴ “My doctrine of the ideality of space and time, therefore, so far from making the whole world of the senses into mere illusion, is rather the only means of securing the application to real objects of one of the most important kind of knowledge, namely that when mathematics expound a priori, and of preventing it from being held to be mere illusion, because without this observation it would be quite impossible to decide whether the intuition of space and time, which we take from no experience and which yet lie in our representation a priori, were not mere chimeras of the brain made by us to which no object correspond, at least not adequately...” (Kant 1953: Note III, p. 49)

According to Kant, metaphysics as a science is concerned with the transcendental as the condition of the possibility of human knowledge; it is concerned with limits, human constraints and therefore with our finite reason⁵. Thus the Kantian transcendental project is to be understood as the claim that we are limited to the “human standpoint”⁶. However, Kant seems to try to go beyond this limitation when he claims to have determined and demonstrated in which sense the forms of intuition and categories are *a priori*, and therefore, necessary and universal. It is precisely in this tension that we can perhaps position Nietzsche’s philosophy.

1. NIETZSCHE VERSUS KANT

In the last few years, many scholars have engaged in research and debate about the relation between Nietzsche and Kant. Since it is possible (or even probable) that Nietzsche only studied Kant through commentators rather than reading Kant’s work directly⁷, it is not surprising that new works are for the most part devoted to the study of the relation between Nietzsche and some of the neo-Kantian.

⁵ Even though very different in most respects, Henry Allison’s and Heidegger’s interpretations seem to agree about this aspect: that the Kantian project arises from the admission of our finite condition (in opposition to God-like infinity - intuitive intellect). See: This discussion by Zuckert (2007, p.213-231), especially note 4, p. 280 and Allison (1983, especially p. 65 onwards).

⁶ This term was used by Kant himself in the Critique of Pure Reason. Just before A27/B43, (1964, p.71): “It is, therefore, solely from the human standpoint that we can speak of space, of extended things, etc. If we depart from the subjective condition under which alone we can have outer intuition, namely, liability to be affected by objects, the representation of space stands for nothing whatsoever. This predicate can be ascribed to things only in so far as they appear to us, that is, only to objects of sensibility. The constant form of receptivity, which we term sensibility, is a necessary condition of all the relations in which objects can be intuited as outside us...”

⁷ For this discussion and some others references about the matter see the beginning of the paper and the first note of Bailey (2013).

However, many of those works attempt to join Nietzsche to a project of “naturalization of the transcendental” carried out especially by some philosophers and physicists of the 19th century such as Albert Lange and Hermann von Helmholtz, for example⁸. This project consists broadly of assuming that human knowledge has some constraints, but that these constraints should be explained by the research of the developing empirical sciences rather than a transcendental critique in the Kantian sense. This kind of interpretation of Nietzsche now has many representatives⁹. One exception to this view is Michael Green¹⁰ who points out the relation of Nietzsche with Afrikan Spir (1837-1890)¹¹. What is notable about the Spir’s work is that it defends the necessity of a stronger philosophical consideration of the transcendental by pure reason (in the sense of Kantian metaphysical speculation), claiming that the naturalistic approach is incoherent. It is interesting to note that Spir was already an exception in his time, when the debate about the appropriation of the Kantian philosophy already was predominantly naturalistic¹². In this sense, we could ask how the dispute about whether we should read Nietzsche as naturalist or transcendental philosopher is a kind of doubling of the debate surrounding Kant in the second

⁸ For a discussion about this historical panorama, see: Lopes (2008, p. 42 -84).

⁹ One important work in this sense was “Lange and Nietzsche” by G. Stack, published in 1983. But we could cite others like Richardson (2013), and also the pro-naturalistic interpreters of Nietzsche such as M. Clark and B. Leiter.

¹⁰ There are other accounts of Nietzsche’s relation with Kant that could be cited here, for example, Doyle 2005 or the already cited work of Bailey 2013. I have singled out Green’s work since it occupies a more fundamental place in my argument in this paper.

¹¹ These are *Forschung nach der Gewissheit* (1869) and *Denken und Wirklich*, published in 1873 and in a new edition in 1877.

¹² Small claims that Spir could not be considered a neo-Kantian since he defends strong claims about the thing-in-itself. But even being this way, he recognizes that Spir’s philosophy is allowed only by a criticism to the Kant and Herbart’s doctrines (Small 1994, p. 87).

half of the 19th century¹³.

Green carefully shows in his book the strong relation of Nietzsche's to Spir's thought in order to support the claim that Nietzsche's engagement with Spir's philosophy is incompatible with his complete absorption into naturalism. One of the most important critiques Spir makes of Kant (one that is appropriated by Nietzsche, though in a reverse way) is that Kant failed to construct a bridge between the thing-in-itself and the phenomenon by his account of time. The principal argument is that we cannot deny the reality of change and thereby we must assume that succession and time are real rather than ideal. Spir points out that becoming requires that changes must exist in time beyond of the subject. Since even our ideas appear to us as successive, i.e., they always are given in a specific order, then they must occur in time. Accordingly, time cannot be an *a priori* form of intuition; instead, we cannot deny its reality. However, if so understood, then there is a fundamental incompatibility between the becoming that happen in time, the temporal process of transcendental synthesis and the apperceptive self, that stands outside time. (Green 2010, p. 50).

For Spir, unlike Kant, the only truly a priori element of the transcendental subject is the principle of identity which is applied to the experienced changes, and that is why Spir claims that "human knowledge has within itself a 'fundamental antinomy'. It has elements of being and becoming, but the two cannot be bridged." (Green 2010, p. 50)¹⁴.

¹³ What is important about Spir for this specific discussion is his defence that only a transcendental reflection could enable us to ground empirical research once causality (used in naturalist explanations) is derived from the identity principle (the only rightfully a priori element of the transcendental subject). For this debate and the engagement of Nietzsche with both sides see: Mattioli (2013).

¹⁴ Spir's point is a complex one that deserves a specific and specialized discussion of Spir, Herbart Cont.

Spir denies any kind of knowledge to the human being, either through a realistic approach or through transcendental idealism, because both include antinomies in their constructions¹⁵. This conclusion will take Spir to his radical theory that we can only guarantee secure knowledge about the principle of identity, a kind of Parmenidian project which divides the world completely between appearance and absolute reality. Once there is an impassable gap between the logic-judgmental schema and the empirical reality we cannot have any objective knowledge. And therefore transcendental idealism is able to save neither the objectivity of the phenomena nor the description of its own *a priori* forms or categories. Accordingly, all knowledge about phenomena is intrinsically false because empirical knowledge necessarily involves antinomies. However, for the sake of saving some space for truth in a stronger sense and knowledge as secure, deep-seated and universal, Spir defends that true knowledge involves only the purely logical principles¹⁶.

Nietzsche strongly criticises this last conclusion. There are many passages and aphorisms, mainly in the 70's¹⁷, that are supposed to be an answer directly to Spir, who “be-

and Kant. It would be not possible carryout this task here and it is not even necessary since it has been done, including in a Nietzschean context, in other places, as for example the already cited Green, Small and Mattioli works. Here it only interests me in showing roughly what Nietzsche will derive from this discussion, to defend my point about hermeneutics put forward in this paper.

¹⁵ This debate he inherited from Herbart's “trilemma” that arises from the concept of change (Small 1994, p. 96).

¹⁶ In this context, the term “logics” is not used in a formal sense, but rather in an ontological sense. It points out the principles that determine our ontological understanding of reality.

¹⁷ Texts collected as *Philosophy in the Tragic Age of the Greeks*, written in 1873, have clear references to the work of Spir, pointed out his critics to Parmenides in relation to the logical principle of identity. This is why Spir is usually called as the “logician” by Nietzsche, mainly, in *Human, all too Human*. (See specially aphorisms 16, 17, 18, 19, 131.)

believes *in* the absolute status of logical truth” (Small 1994, p. 88). But on the other hand, Nietzsche assumes the idea that it is not possible to ultimately justify and ground our knowledge, either in an empirical, or in a transcendental way. In aphorism 19 of *Human, All too Human*, for example, Nietzsche gets in a frontal discussion with these problems raised by Spir, when he says:

[...] The assumption of plurality always presupposes the existence of *something* that occurs more than once: but precisely here error already holds sway, here already we are fabricating being, unities which do not exist. - Our sensations of space and time are false, for tested consistently they lead to logical contradictions. The establishment of conclusions in science always unavoidably involves us in calculating with certain false magnitudes: but because these magnitudes are at least *constant*, as for example our sensation of time and space, the conclusions of science acquire a complete rigorousness and certainty in their coherence with one another; one can build on them – up to that final stage at which our erroneous basic assumptions, those constant errors, come to be incompatible with our conclusions, for example in the theory of the atoms. [...]

When Kant says ‘the understanding does not draw its laws from nature, it prescribes them to nature’, this is wholly true with regard to the *concept of nature* which we are obliged to attach to nature (nature = world as idea, that is as error), but which is the summation of a host of errors of the understanding. – To a world which is *not* our idea the law of number are wholly inapplicable: these are valid only in the human world. (NIETZSCHE 1996, p. 22)

This aphorism is interesting for at least three reasons: 1) Nietzsche assumes Spir’s critique of Kant, since he defends in the beginning of the passage the following: that the identity principle is a necessary projection of the human beings even to think the plurality, but this is ultimately an error, since, as Spir had argued, becoming and the principle of identity are antinomies. And yet, following the same argument, time and space are false since they are not logically

grounded; 2) But on the other hand, he assumes that it is quite possible to produce and to ground scientific knowledge in an ungrounded (and therefore, false in a stronger sense) assumptions. This is strong evidence that Nietzsche does not deny any kind of knowledge whatsoever, but rather, on contrary, he claims that the results of science do acquire rigour and certainty in their relationship to each other, while the projecting that grounds it is shown as constant. It is clearly an assumption that objective knowledge is possible in the interior of a specific pre-understanding and pre-determination of what we understand as nature¹⁸; i.e., objectivity is possible only in relation to a particular pre-determined horizon; 3) And yet that Kant is right once he has noted that we always already apply to nature our own projection (even when it can have a stability enough to produce scientific knowledge). In this sense, since *Human, all too human* our transcendental situation is already clear to Nietzsche. But still he is also aware about the radical impossibility of grounding even the description of these constraints, as Kant had tried to do. It is clearly a claim for a more radical critique of our human situation, or our “standpoint”, since it assumes the limits of this critique itself.

However, it is surprising that Green does not mention some aphorisms in which Nietzsche strongly argues in favour to our “transcendental conditions” as a result of contingent processes. As Beatrice Han-Pile says, this “empirical genesis” would be evidence of the robust naturalistic elements in the Nietzsche thought, as she puts it: “The ‘tran-

¹⁸I shall return to this point later when I will try to quickly answer the main critique put by Grondin to the attempt to reading Nietzsche as hermeneutic philosopher.

scendental' elements in perception have an empirical genesis: they have their causal conditions of possibility in the rise of new practices (such as societal life), and their necessity is only relative to these practices.” (Han-Pile 2009, p. 194). Han-Pile calls Nietzsche's position “deflationary transcendental”. And that is why, on the one hand, it assumes non-empirical pre-conditions for the perception of something, that is, a structure that determines how something can count as experience. On the other hand, this structure depends on specific empirical circumstances and thus if these circumstances change, the structure loses its normative power. In this sense this is another way to derail Kant's pretension about the *a priori* and thereby universality of the transcendental description of human reason. As Han-Pile articulates this, constraints can only be considered *a priori* from a “synchronic perspective”. They are *a priori* while they are a structure which allows experience, but they are *a posteriori* since they are only allowed by specific practices; their validity cannot be justified on a “rational basis”, but rather only in relation to these practices. That is why its universal validity cannot be defended and thus it only allows relative objectivity to the experiences within some particular preconditions.

John Richardson, in a more pro-naturalistic approach, defends something similar, when he says that “Nietzsche converts Kant's possibility-conditions into life-conditions.” (Richardson 2013, p. 293). Without doubt, there are many places that Nietzsche uses terms like that¹⁹ in his work.

¹⁹ Richardson provides the following list of places where this terms appears: “Lifecondition [Lebens-Bedingung]: BGE.188, A.25. Lebensbedingung: GS.110, BGE.4, BGE.62, BGE.268, BGE.276. Bedingung des Lebens: GS.110. Existence- condition [Existenz-Bedingung]: GS.1, GS.7, GS.335, EH.iv.4. Existenzbedingung: GM.i.10, EH.iv.4. Preservation-condition Cont.

Nevertheless, reading these terms in a strictly biological sense, and “in broadly Darwinian terms” (Idem, p. 295), seems to lose track of Nietzsche’s interests. In this regard, aphorism 354 of *The Gay Science* can be especially interesting:

[...] I may now proceed to the surmise that *consciousness has developed only under the pressure of the need for communication*; that from the start it was needed and useful only between human beings (particularly between those who commanded and those who obeyed); and that it also developed only in proportion to the degree of this utility. [...] Add to this that not only language serves as a bridge between human beings but also a mien, a pressure, a gesture. The emergence of our sense impressions into our own consciousness, the ability to fix them and, as it were, exhibit them externally, increased proportionately with the need to communicate them to *others* by means of signs. [...] My idea is, as you see, that consciousness does not really belong to man’s individual existence but rather to his social or herd nature; that, as follows from this, it has developed subtlety only insofar as this is required by social or herd utility. [...] This is the essence of phenomenalism and perspectivism as *I* understand them: Owing to the nature of *animal consciousness*, the world of which we can become conscious is only a surface and sign-world; a world that is made common and meaner; whatever becomes conscious *becomes* by the same token shallow, thin, relatively stupid, general, sign, herd signal; all becoming conscious involves a great and thorough corruption, falsification, reduction to superficialities, and generalization. [...] (NIETZSCHE 1974, p. 298-300).

This aphorism claims that the development of speech and consciousness, both characteristic of the human being, were consequences of the necessity of communication and its utility for this animal that has a “social nature”. In other

[Erhaltungs-Bedingung]: A.26, EH.iii.BT.3. Erhaltungsbedingung: A.16. Growth-condition [Wachstums-Bedingung]: BGE.188, A.25. These uses of these terms in his books are the iceberg-tip to a great many more uses in his notebooks.” (Richardson 2013, p. 293). He also points out in note 5 that “there are over 50 occurrences of either Existenz-Bedingung or Existenzbedingung in KSA volumes 9-13.” (Idem).

words, human beings had to develop some specific skills to live together and it allowed a special kind of communication through speech and consciousness. And yet this kind of communication only becomes possible once both language and consciousness are allowed by a common understanding of the world, that is always limited, and thereby to Nietzsche: superficial, symbolic and generalized. This shared and limited version of the world, which allows human beings live together, becomes possible not only through verbal communication but also meaningful looks, gestures and “sense impressions”. It “fixed” the world by meaningful signs “externally”, locating our “representation of the world” outside of ourselves. In this sense, for Nietzsche, our relation with things and with others (and yet our own conscious self-understanding) is possible thanks to a positing horizon that fixes shared and generalized versions of the world that guide our perceptions, speech and consciousness.

We could go further and suggest that²⁰ here Nietzsche attempts to delimit a difference between the naturalist approach of his contemporaries, and his own. That is, he does not join strictly the project of naturalization of transcendental features as the specific biological and physiological development of the characteristics of the human being²¹. Rather his “phenomenalism and perspectivism” assumes the transcendental features as these understanding versions of the world as a common and shared limited-

²⁰ I owe thanks to Renan Cortez for a long discussion, about this aphorism in particular. Above all I owe to him the idea that was suggested in this paragraph, i.e., that Nietzsche is claiming for a distinction of the project of the naturalization of the transcendental when he use the phrase “phenomenalism and perspectivism as I understanding it”.

²¹ See BGE 15

conceptualization, by which arise consciousness and speech. Thus, he assumes not only that biological organs or physiological structures are responsible for the way that we perceive the world but, in reverse, also claims a “social-cultural” origin for the transcendental limits of our relation with things and others.

On the other hand, even whether there is here a qualitative divergence from the naturalist explanation, there is still present a strong explanation in “empirical terms”, as Han-Pile calls it. Namely, this shared horizon as well as the language and consciousness were developed in the human beings for the sake of communication and for its utility for the “human species”. In this sense, Richardson’s claim that there Nietzsche’s philosophy can be read in “broadly Darwinian terms” is not discarded, since the development of external-vulgarized-shared world is a “life-condition” for humankind. This seems to claim that culture, language and comprehensibility were possible thanks to their utility for the human “animal” in its preservation-mutation-development history. However the aphorism does not finish there, it continues in this way:

You will guess that it is not the opposition of subject and object that concerns me here: This distinction I leave to the epistemologists who have become entangled in the snares of grammar (the metaphysics of the people). It is even less the opposition of “thing-in-itself” and appearance; for we do not “know” nearly enough to be entitled to any such distinction. We simply lack any organ for knowledge, for “truth”: we “know” (or believe or imagine) just as much as may be *useful* in the interests of the human herd, the species; and even what is here called “utility” is ultimately also a mere belief. Something imaginary and perhaps precisely that most calamitous stupidity of which we shall perish someday. (NIETZSCHE 1974, p. 300).

This last part of aphorism sounds strange and yet is de-

cisive to this discussion. First of all, Nietzsche claims that assuming that the human relation to things is conditioned does not have anything to do with opposition, the separation between the subject and object and its problems. This distinction is a problem for “epistemologists” and it arises from the “snares of grammar”- the popular metaphysics! The Nietzschean critique of the “faith in grammar”²² is well known, but this passage helps us understand what it can mean at all. The idea is that the epistemological problem of the relation between subject and object arises from the theoretical consideration that there is a primordial distance between both. However, this distance is derived from a grammatical rule. It would be foolish for Nietzsche to assume that our more complicated epistemic questions are just a simple and silly belief in grammar, if he does not admit an “ontological” place for language. Language is that by which we share our understanding of things and of ourselves with the others, and in this sense it is the custodian of our ‘world’. This means that the way that we think and perceive the reality comes up through language. This notion is really clear in *Beyond Good and Evil* 20 when Nietzsche defends that the philosophical ideas are not “spontaneous”, they are neither arbitrary nor a consequence of a radical critique of past thinkers. Rather, Nietzsche said that they arise from a “certain basic scheme of *possible* philosophies”. This ‘ground plan’ works as a horizon that determines what is possible to be thought, and in this sense, “seems to be barred to certain other possibilities of world interpretation”. And yet, Nietzsche claims that the development of history of philosophy that works in the in-

²² See BGE 17/ 34

terior of delimited possibilities is related to a kind of language that points out our pre-structure of understanding of the world. That is why Nietzsche ponders the great possibility that other philosophers that speak a quite different language (that does not share the same roots of the Indo-European languages) will ‘look into the world differently’ and will be found on other pathways of thought.

In this sense, the grammar is metaphysics of the people since it allows us to speak about our shared understanding, i.e., about the relation that we have with the things and with the others and with ourselves. That is why belief in grammar means belief that our understanding horizon exhausts all possible kinds of understanding. Describing and investigating the limits of a horizon is unavoidably done by and with some language, we cannot go beyond this. And yet, some metaphysical problems come up from theoretical approaches that consider that how we name the things or how we speak about our relations (a grammatical necessity, for example, to have subject to an action²³) could be grounded beyond and far these relations. That is again a radical critique: we cannot go beyond our limits, even to ground it. That is why our grounds are ultimately ungrounded.

The second of Nietzsche’s negation goes in the same direction: this critique does not concern the antithesis of the “thing in itself” and phenomenon, because there are no parameters for a distinction like that. Our constraints are not founded in a structure of a transcendental subject that we could describe and delimit precisely; they go beyond, they entail our whole life, they are this shared and situated hori-

²³ See BGE 17/ 34

zon that allows any understanding about our own condition. Conditions that Nietzsche considers have become necessary to permit the human life in its social, common features, i.e., shared with the other.

At this point Nietzsche says something surprising: “and even what is here called “utility is ultimately also a mere belief” (and just so seems to be an important reply to Richardson). Clearly, Nietzsche’s main argument in the aphorism is that these transcendental features, together with language and consciousness were only developed because it was useful for a specific kind of animal: the human being. And it was exactly what grounded Richardson’s claim that Nietzsche was using a kind of Darwinian explanation to discuss that. Nevertheless, as he concludes the aphorism Nietzsche suggests that even his key to reading that phenomenon is still a mere belief. These words were what he had used before to characterize this feature of the human condition that is always already articulating some pre-understanding to comprehend or to explain the world. Far from disqualifying the previous description, what Nietzsche does here is assume that even his explanation of the “phenomenalism and perspectivism” implies some kind of circularity²⁴. This is important since it shows that more important to Nietzsche that his “positivist” explanation about the emergence of the human beings, consciousness and language, he is concerned to assume this human condition is insuperable (and of course it includes his own explanation). Han-Pile seems to be more aware about that when she defends that the Nietzschean position has some transcendental feature once the human constraints cannot be

²⁴ See BGE 14

reduced to any empirical explanation, but rather any empirical attempt to verify it already needs to employ it, and that is why it is “impossible to identify them with any particular set of practices” (Han-Pile 2009, p. 195).

In this sense, Nietzsche rejects the Kantian idea that the description of the structure of transcendental reason as synthetic *a priori* guarantee of security, necessity or universality, since these features are consequents of contingents events: historical, social and natural “development of man” – And yet, he assumes that our knowledge is always finite. Even when he tries to describe how these limitations become from contingent events, he cannot surpass it. Nietzsche pretends to retain the idea there is something that grounds our perception of the world, but that we cannot ground it ultimately since we always already meaningfully perceive it²⁵. Here the hermeneutics aspect of Nietzsche’s thought starts to become clearer. What Han-Pile calls “deflationary transcendental” seems to be better understood when its evidently hermeneutic aspect is recovered.

2. HERMENEUTICS AS RADICALIZATION OF THE TRANSCENDENTAL PROJECT

No one doubts one of the most important features of the

²⁵ GS 374: “Our new ‘Infinite.’ How far the perspective character of existence extends or indeed whether existence has any other character than this; ... that cannot be decided even by the most industrious and most scrupulously conscientious analyses and self-examination of the intellect; for in the course of this analysis the human intellect cannot avoid seeing itself in its own perspectives, and only in theses. We cannot look around our own corner: it is hopeless curiosity that wants to know what other kinds of intellects and perspectives there might be: ... But I should think that today we are at least far from the ridiculous immodesty that would be involved in decreeing from our corner that perspectives are permitted only from this corner. Rather has the world become ‘infinite’ for us all over again inasmuch as we cannot reject the possibility that it may include infinite interpretations [...]” (p. 336-337). I shall discuss this aphorism ahead.

hermeneutic tradition is the idea of the hermeneutic circle. In a traditional formulation, hermeneutic circle concerns the interdependence between the part and the whole. We can only understand the meaning of the whole from understanding the meaning of each part, and yet, we can only understand each part in connection with the whole. In a stronger formulation, we could claim that the hermeneutic circle is the recognition that we cannot seek meanings beyond the whole that defines each part in its codetermination. Or that finitude and truth, unlike the metaphysical tradition of thought, are not conflicting concepts. It assumes therefore the idea of truth as correspondence is only possible from a limited horizon that allows that something appear as something. However, the circular character is already present in the transcendental project itself. Kant in the *Prolegomena* assumes this circularity between the parts and the whole as the characteristic of the critique project:

As there is nothing outside pure reason which could correct our judgement within it, the validity and use of every part depends on its relation within reason itself to other parts, and, as in the structure of an organised body, the purpose of every member can only be deduced from the complete concept of the whole (Kant 1953, p. 13).

It is clear enough from where comes its circularity. The critique cannot try to justify itself beyond the limits that it presumes to assume. Since for Kant human reason is what defines the condition (and so, the limits) of the human knowledge, this investigation needs to be restricted by this own character that respects this limitation. Kant presumes to do this by showing that the synthetic judgments *a priori* are possible in metaphysics exactly because they are only concerned with the structure of the human reason itself, both in intuition and understanding. In this sense, the cir-

cularity could be considered as a characteristic of the transcendental inquiry as such.²⁶ Indeed, as Malpas argues “It is, in fact, the synthetic *a priori* structure of transcendental reasoning that leads directly to a form of circularity in the transcendental project that seems to lie at the very heart of that project. Moreover it is a circularity that Kant himself seems to recognize.” (Malpas 1997, p. 8). But if it is so, why consider hermeneutics as a radicalization of the transcendental project rather than simply consider it as a kind of transcendental inquiry?

Heidegger and Gadamer have assumed the importance of the Kantian heritage to their projects. Gadamer, for example, says in the Introduction of *Truth and Method*, using a Kantian formulation, that hermeneutics “asks about how is understanding possible?” (Gadamer 1975, p. XVIII). However, they claim for some shift in this project when they consider it a more radical questioning. Heidegger says:

If we radicalize the Kantian project of ontological knowledge in the sense that we do not limit this problem to the ontological foundations of the positive sciences [...] but as the radical and fundamental question concerning the possibility of understanding being in general, then we shall arrive at the philosophical fundamental problematic of *Being and Time* (Heidegger 1997, p. 289).

What is at stake here, beyond the Heideggerian vocabulary of “understanding of being in general”, is that the hermeneutic of facticity carried out in *Being and Time* is concerned to show us as “being-there”; that is, how the

²⁶ Indeed it has been claimed by Malpas that “[...] if transcendental inquiry is concerned to lay out the structure of experience, then such inquiry should not be taken as committed to claims about any realm beyond experience or about the relation between experience and such realms.” (MALPAS 1997, p. 8).

human condition is always already situated factually in a specific understanding of a shared world. It means that our existence is essentially interpretative and always dependent on a finite horizon. And in this sense, even the theoretical approach of Kant that attempts to ground reason as the limits of our knowledge already entails a really specific way of understanding the human being, knowledge, subject and objectivity. In this sense, if on one hand Kant is aware of the circularity of the transcendental project since it cannot go beyond itself, he “fails” to grasp the radicality of this circularity, since he did not assume as his project, his way of positing subject-object, is already fruit of an understanding and not the ultimately reality of man. Since he fails to see it, he attempts to defend the universality and necessity of the description of the structure of the reason and loses sight how this understanding of the human being as transcendental subject is already a special case of the human understanding. It is exactly this fore-structure of the understanding with which hermeneutics is concerned.²⁷

As we saw before, it could be understood in terms of the Nietzschean critique of the “faith in grammar” of the philosophers. It takes a special case of understanding as the ultimately reality and discusses problems concerning this interpretation without being aware that it is already limited by a specific horizon. Nietzsche was fully aware of our situated condition that cannot try to bound itself. Perhaps the best place statement of this is still aphorism 374 of *The Gay Science*:

How far the perspective character of existence extends or indeed whether existence has any other character than this; [...] that cannot

²⁷ See about that Lafont (2007, p. 105).

be decided even by the most industrious and most scrupulously conscientious analyses and self-examination of the intellect; for in the course of this analysis the human intellect cannot avoid seeing itself in its own perspectives, and *only* in theses. We cannot look around our own corner: it is hopeless curiosity that wants to know what other kinds of intellects and perspectives there *might* be: [...] But I should think that today we are at least far from the ridiculous immodesty that would be involved in decreeing from our corner that perspectives are permitted only from this corner. Rather has the world become 'infinite' for us all over again inasmuch as we cannot reject the possibility that *it may include infinite interpretations* [...] (NIETZSCHE 1974, p. 336).

Thus, Nietzsche assumes the radical circularity present in the transcendental project of the critique of the human condition, in a way that goes beyond the Kantian pretension of describing this structure in universal terms. Rather Nietzsche points out this finite character of our own situation that cannot avoid implying "perspective forms" to describe its perspectivism. But since we cannot argue that these constraints are universal or necessary, we can take into account the hypothesis that there are infinite ways to understand reality. And it is from this hypothesis that the Nietzschean vindication of the perspectivism arises. As Alan Schrift has put it, perspectivism in Nietzsche is a "conclusion regarding human finitude: because human beings are situated bodily at a particular point in space, time, and history, their capacity for knowledge is inevitably limited" (Schrift 1990, p. 146).

In this sense, more decisive than the way Nietzsche tries to describe our constraints in "physiological, instinctual and socio-historical" terms (Idem) is his insistence that every description is already limited by some constraints. This characteristic circularity of every interpretation, understanding and even critique is therefore not only an episte-

mological problem, but rather a feature of our finitude as such.

Nietzschean thought is “hermeneutical” since Nietzsche is not only concerned to ground the limits of knowledge in a Kantian sense, but to recognize the limits of the every human experience. As Han-Pile shows, the fact that Nietzsche does not strongly distinguish between the forms of sensibility and the pure concepts of understanding “may indicate that Nietzsche does not think that it is possible to consider sensory content independently from some form of conceptualization... yet such conceptualization should not be seen as requiring a full blown, verbal and consciously articulate use of concepts.” (Han-Pile 2009, p. 18). Nietzsche’s aim is to show how every human relation towards the entities presupposes a pre-understanding, a previous way to see (perspective) this entity that allows us to see it at all.

When he defends, for example, that “All experiences are moral experiences, even in the realm of sense perception” (NIETZSCHE 1974, p. 174) what is at stake is exactly this “foreground law”²⁸, this understanding of the entities, that in a common Nietzschean formulation “creates a world”²⁹, and allows something as sense perception. Only from a determined meaningful horizon we can even have something as a “sense perception”. For us to recognize something as sense perception we already need some horizon to make it meaningful. Nietzsche uses the term “moral” to describe our “pre-understanding of being” (in a Heideggerian formulation) for two main reasons: first of

²⁸ See BGE 62

²⁹ See BGE 4/ 9: “... as soon as a philosophy begins to believe in itself. It always creates the world in its own image, it cannot do otherwise;” /See also BGE 21.

all, for the normative character present in the idea of moral. This is that pre-understanding delimits how the entities can appear, and in this way, how the entities should be at all. As a second reason, the idea of moral points out also the character ungrounded of this ground, as Nietzsche says:

Every morality, as opposed to *laisser-aller*, is a piece of tyranny against both 'nature' and 'reason'. But this in itself is no objection; for that, we would have to issue yet another decree based on some other morality forbidding every sort of tyranny and unreason. What is essential and invaluable about every morality is that it is a long compulsion (NIETZSCHE 2002, p. 77).

Morality for Nietzsche is this compulsion or these constraints which posit "something as something" but at the same time is a kind of "tyranny", of arbitrary law, since we cannot justify it beyond itself. It is against "nature" and "reason" because it can be grounded neither as natural law nor by some structure of reason. And yet, both come between quotations marks, because morality constrains the possibility of some understanding of what means nature or reason at all. There is no way to give reason to this "law" since it delimits our own way to reasoning.

This circularity therefore prevents every kind of untimely justification, truth or even proofs since all these ways presuppose a pre-given delimitation of a totality within which such things as justification, truth and proof become possible. But this ungrounded character of our understanding is not an objection against it, as Nietzsche says any objection would already presuppose a "morality" from which something as "tyranny and unreason is impermissible". In this sense it is not a problem for knowledge, nor for the comportment of human being, rather, this is what allows it at all; it is how something becomes possible as a human life.

Justifications, truth and proofs are possible within a horizon. And “morality”, as this delimiting horizon, has always a shared and common character. Nietzsche calls attention to the fact that philosophers have historically disregarded completely these limitations which in some sense seems to be the own “human nature”. The continuation of aphorism 188 makes it clear:

The fact that, for thousands of years, European thinkers have been thinking only in order to prove something (these days it is the other way around: we are suspicious of any thinker who “has something to prove”) – the fact that the results which were *supposed* to emerge from their most intense contemplations were in fact already firmly established [...] We can look at every morality in the following way: whatever “nature” it contains teaches us to hate the *laisser-aller*, the all-too-great freedom, and plants in us the need for limited horizons and the closest tasks. It teaches a *narrowing of perspective* and so, in a certain sense, stupidity as a condition for life and growth.

[...] - this seems to me to be the moral imperative of nature, which is clearly neither “categorical,” as the old Kant demanded it to be (hence the “or else”-), nor directed to the individual [...] but rather to peoples, races, ages, classes, and above all to the whole “human” animal, to *the human* (NIETZSCHE 2002 p. 78-79).

The demand for proofs by thinkers ignores that to prove something we already need to be working within a pre-given meaningful framework. We need “always know in advance” to be able to question and to argue. Therefore morality is here considered as this necessary pre-understanding, these prejudices that allow every kind of interpretative engagement. And in this regarding it is the own “nature” of the human being, who is always from a limited horizon, and from the “narrowing of perspective”. This permits human life as such, it is its condition of possibility, but neither biological sense, nor in a Kantian sense, rather in the hermeneutic sense of an understanding of that exist-

ence³⁰. And yet this recognition of the limits of every pre-understanding that permits our existence is not an imperative to human as a subject, as individual, but it is regarded with this “always already” shared situation. If we go further and try to formulate it in a more Heideggerian terms, we could say: these constraints are addressed to the human being as “ek-sistent”, that is, always as being-there, in a world, with-others. A limiting horizon, a “morality” is a shared world. To use Gadamer’s vocabulary, it is the “universality of the hermeneutical problem”³¹. Nevertheless, it is nothing but the assumption of our limited and historical “nature”, condition or place.

3. TRUTH AND FINITUDE

The “fragmented” character of Nietzsche’s work, written mainly in aphorism style, is responsible for a special difficulty in the interpretation of his work as a whole. To interpret as a whole means here neither to try thinking a philosophical system of Nietzsche, nor defining some words as fixed and unequivocal concepts. Rather it points out the attempt to hermeneutically follow the work’s horizon of meaning; as a philosophical thought that might be meaningful as a unit, a totality. This challenge to relate in some

³⁰ A look at the entire aphorism makes quite clear that Nietzsche is not speaking about life in a biological sense, but that he is concerned with the development of the history of the philosophy as expression of a kind of existence of the human being.

³¹ Of course, my intention here is not to say that the philosophy of Nietzsche could be reduced to the philosophy of Heidegger or Gadamer. I think that such reduction as this is neither possible, nor desirable. There are many special themes or concerns that these thinkers do not share, as well as themes and variations even throughout the work of each philosopher that are rich in nuances, and should not be disregarded. All I am trying to do with some of the mixed formulations in this paragraph is to show that there is some element that seems to be common in these authors, and it is exactly what I called the “radical recognition of our finite situation” and the hermeneutic consequences derived therefrom.

interpretative sense different “theses” has occupied many scholars, since the first interpretations of Nietzsche’s philosophy were delivered. Of course, some “theses” are harder to make sense than others when thought as a whole. No doubt in the heart of this problem is the will to power doctrine, and usually how to make it work along the “theory of error” and with perspectivism.

As has been shown, this interpretation grasps perspectivism as the assumption of the unavoidable limits of the human existence following its finitude. This radical finitude (and thereby historical and hermeneutical existence) can be assumed as the only “nature of human beings”. To be concerned with it is to give up any other strong affirmation about the nature of entities, of the world and even of the human being. In the same sense, the theory of errors seems, as Green has shown, to assume the antinomies of any effort to ground our knowledge. In this sense, Nietzsche maintains the words truth and knowledge as used for the tradition in a strong sense: to define a metaphysical idea, namely to have access to a “secure, necessary, eternal and universal” account of the entities³².

Thus, the theory of error works as a “negative formulation” of the possibility of grounding knowledge, denying both the realist version as well as the attempt of the transcendental idealism. As the horizon, the morality, from where we perceive the world is itself ungrounded, what we consider as the truth is not more than illusion, lies, error. And on the other hand, the perspectivism works as a “positive formulation” of the same thesis. Perspectivism is an attempt to show that the limits and circularity of any

³² See GS 347

knowledge is not a problem, but rather what allows something as knowledge at all, since this horizon is what allows some perception and knowledge of the entities. Therefore, truth as correctness is possible but only limited within some perspective³³, this shared and “created world”.

Following this interpretation, it would not make much sense to read the will to power as a strong metaphysical description “of reality in itself” or as the determination of “the being of the beings”. Even if this description could be thought as a kind of consequence of the perspectivism, and thereby a try of “ontologizing” the perspectivism, assuming it as the character of the reality as such and denying any kind of “suprasensory” foundation beyond it, it would be still quite contrary of the theory of error and the perspectivism as the description of the human condition limited by transcendental constraints, as we saw previously. One possible solution, in order to make them compatible, would be to assume a distinction between perspectivism and will to power³⁴, and yet its correlation. It is undeniable that will to

³³ In this sense, this interpretation is really close to the Han-Pile’s hypothesis: “My hypothesis is that the real target of Nietzsche’s skepticism about knowledge may not be so much the possibility of limited objectivity resulting from the use of perspectival conditions as two kinds of illusions: on the one hand, our inclination, motivated by the drive for survival, to ignore the fact that our experience is determined by transcendental features, which results in metaphysical realism or in naive empirical realism; on the other, the tendency of some philosophers (in particular Kant) to take what are merely features for constraints, and to think that universal and necessary knowledge is possible, when in fact only relative forms of objectivity are legitimate.” (2009, p. 205).

³⁴ This distinction was claimed by some interpreters from Kaufmann to the recent version of Doyle. Kaufmann claimed that the will to power is neither metaphysical nor positivist since it would be incompatible with the assumption of the critical position of Nietzsche that affirms that “the world is unknowable” against the “unlimited ambition” of the tradition (Kaufmann 1974, p. 204). He consider it as a “psychological hypothesis” (p. 185) but that in consonance with the project of German Idealism it would be concerned to as well as the function of the cosmos. In order to defend it, he makes an important comparison between Nietzsche and Hegel (See specially p. 229 onwards). Doyle suggests another kind of distinction between both theories, she claims that the will to power is a metaphysical theory but derived from perspectivism, a theory that could be “intra-contextually warranted rather than justified outside all contexts.” (2005, p. 10).

power theory's scope has some strong claims about world, nevertheless, we could consider all this as an endeavour to ground the reality in a "first level". That is, Nietzsche, as philosopher, has a strong pretention to delimit a new horizon of intelligibility. He wants "to create" a world (to posit a horizon) where new human thought and comportments become possible. This ambition however is compatible with his critical thought of a "second level" (i.e., concerned with a transcendental limitation), since it assumes that it would be the only other way to delimit the horizon within our knowledge and perceiving becomes possible. And yet, he presumes that this new horizon should be more compatible with its own finitude. This means that Nietzsche pretends to define a new ground and, at same time, he is aware of the ultimately ungrounded character of it.

This helps us understanding some puzzle aphorism of *Beyond Good and Evil* as the following:

[...] this "conformity of nature to law," which you physicists are so proud of, just as if -- exists only because of your interpretation and bad "philology." [...] this is interpretation, not text; and somebody with an opposite intention and mode of interpretation could come along and be able to read from the same nature, and with reference to the same set of appearances, a tyrannically ruthless and pitiless execution of power claims.

[...] Granted, this is only an interpretation too - and you will be eager enough to make this objection? - well then, so much the better (NIETZSCHE 2002, p. 22-23).

This aphorism is interesting because it begins with a critique to the physicist, therefore, to naturalistic approaches, which consider that some kind of positivism would be free from pre-understanding of nature. He claims that what they call nature is not a fact, but an interpretation. Following all our debate until here, Nietzsche is pointing

out the fact that the physicists already need a horizon that allows them to see the nature as they do it. But this is only interpretation; there is no way to justify the naturalistic interpretation of the world as a “privileged perspective”. The world could become “visible” by other interpretation, for example, as the will to power. As it is clear, Nietzsche wishes to dispute the horizon by which we think and live, he defends that a naturalistic approach is a “bad interpretation”. However, this dispute could not be waged beyond our finitude. Rather, the will to power pretends to be a better interpretation since it would be more auspicious to be aware about our limitations.

As Green puts it the will to power, understood as a theory of absolute becoming, cannot be more than a kind of “telescoped version” (2002, p. 83) of the Nietzschean critique that assumes the antinomies in any strong epistemological vindication. And in this sense, is characterized by a special circularity, as every possible human explanation. It is only an interpretation even when Nietzsche supposes that it is better for the “free spirits” who have become aware of our situation as the radically finite and historical one. In this sense, more important than Nietzsche’s doctrine of will to power (as a new horizon that denies suprasensory principles)³⁵ is his critique that will to power is itself still an interpretation.

³⁵ We could say, in this sense, that the Heideggerian interpretation of Nietzsche is concerned exactly with how Nietzsche could indeed have done so, once he “gives voice” to the contemporary world of technology by his will to power ontology.

4. FINAL CONSIDERATIONS OR AN OUTLINE OF A REPLY TO GRONDIN

As this text tries to show, Nietzschean philosophy is strongly defined by a Kantian heritage and at same time by a radicalization of the project of the critique as such. Nietzsche shows how Kant fails to see that his attempt to describe the categories and forms of intuition as pure and *a priori* (and thereby necessary and universal) already presuppose a particular interpretation (or a “faith in grammar”, another kind of *a priori*), that articulates a horizon of the intelligibility as the ultimate reality (even in a transcendental idealism version, where the structure of subject is assumed as a kind of ultimate reality). And in this sense, Nietzsche searches for a more critical approach since it is concerned with the limits of all human existence, which allows knowledge and comportment within a specific horizon. As it was argued, these conclusions arise from Nietzsche’s assumption of our *finitude* as the only possible parameter to think the human being. And thereby he denies the possibility of any kind of truth in a metaphysical sense that tries to go beyond this limitation. At the same time, he assumes that this limited and shared version of the world is what allows to us any perception the world and in this sense permits what we call “human life”. That is exactly why this text defends that Nietzsche’s is a hermeneutical thinking rather than only deflationary transcendental, for example. Therefore, this text agrees with the Green’s conclusion that:

[...] in seeking higher-order reflection on our judgments, Nietzsche once again shows himself to be in the grip of the transcendental tradition. Naturalistically inclined philosophers today can be distinguished by their desire not to adopt such a higher-order perspective.

They advocate an unreflective reliance on naturalism that Nietzsche finds unsatisfactory. For that reason alone, we should be skeptical about whether Nietzsche's interests are theirs" (Green 2002, p. 165).

Here is exactly where the importance of a hermeneutical interpretation of Nietzsche lies. A naturalist account of the human condition (as well as the pragmatist, relativistic, sociological or any other that assumes that the "empirical horizon" is the adequate way to describe the reality and disregards that it is still a horizon, i.e., still an interpretation) fails exactly in recognizing its own limitations, since it can only be carried out within a specific hermeneutical horizon, "morality" (in the discussed Nietzschean sense) or "understanding of being". This account might, at first glance, seem quite close to Nietzschean interest to avoid a metaphysical foundation in a suprasensory world, and indeed it is. But it does not see the most important claim about the perspectivism, precisely the circularity derived by its finitude. As says Zarathustra: "the closest cleft is the last to be bridged" (NIETZSCHE 2006, p. 82). We could, in a metaphorical way, say that this kind of account is a kind of heir of the "will to power" doctrine, but that it fails to recognize itself as one more "created world" only. That is so not because "all is invented", but rather because even seeing the world as invention is only possible within a particular/historical/situated pre-understanding of the world, i.e., from and by some perspective. There is no privileged standpoint at all; every inquiry is always already situated.³⁶

In this sense, the discomfort of Grondin with some

³⁶ For a discussion of how hermeneutics is concerned with the task to become aware about our situatedness in a place, see Malpas (2014).

readings of hermeneutics in a “relativistic sense” is justified, but I would like to suggest that better than put up some resistance to this “Nietzscheanization of hermeneutics” (Grondin 2010, p. 107) we could do quite the reverse. That is, put up some resistance to the reading of Nietzsche as a relativist, and insist in the importance of the radical critique carried out by hermeneutics. In other words, we should insist furthermore in a “Hermeneutization of Nietzsche”. And in this sense, we could better see this aspect of the Nietzschean philosophy that claims that questioning our condition ‘always already’ occurs within a limited horizon. That is to say, it is important to confront some versions of Nietzsche’s philosophy that disregard his concern for our radical finitude throughout his work. To be aware about our finitude is not a relativistic consideration that “there is no truth at all” but rather a hermeneutical awareness that our truths are ultimately ungrounded (even these “contemporary truths” that pretends strongly to deny any kind of truth). The question is, once again to use a Heideggerian formulation, nothing but how to *enter in the right way* into this *circular aspect* of Nietzsche’s philosophy.

REFERENCES

Works by Nietzsche:

BGE: [1885] *Beyond Good and Evil*. Trans. Norman, J. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

GS: [2^{sd}. ed.1887] *The Gay Science*. Trans. Kaufmann, W. New York: Vintage Books, 1974.

HH: [1878] *Human, All Too Human*. Trans. Hollingdale, R.J. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Z: [1883/84/85] *Thus Spoke Zarathustra: A book for all and none*. Trans. Adrian del Caro. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Commentators:

Allison, H. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven & London: Yale University Press, 1983.

Ansell-Pearson, Keith. Nietzsche and the problem of the will in modernity. In: _____. (Ed). *Nietzsche and Modern German Thought*, pp. 165-191. London and New York: Routledge, 1991.

_____. Incorporation and individuation: on Nietzsche's use of phenomenology for life. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 38. N. 01, p.61-89, January, 2007.

Babich, Babette. "Thus Spoke Zarathustra" or Nietzsche and Hermeneutics in Gadamer, Lyotard, and Vattimo. In: MALPAS; ZABALLA (ed.). *Consequences of Hermeneutics: fifty years after Gadamer's Truth and Method*, pp. 218 –243. Evanston and Illinois: Northwestern University Press, 2010.

_____. Heidegger's Will to power. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 38. N. 01, p. 37-60, January, 2007.

Bailey, Tom. *Nietzsche the Kantian?*. The Oxford Hand-

book of Nietzsche. Ed. by John Richardson and Ken Gemes. Online Publication Date: Dec 2013. - DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199534647.013.0007.

Davey, Nicholas. Lest we forget: the question of being and philosophical hermeneutics. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 40. N. 03, p. 239-254, October, 2009.

_____. 'Hermeneutics and Nietzsche's early thought'. In: Ansell-Pearson, Keith (Ed). *Nietzsche and Modern German Thought*, p. 88-118. London and New York: Routledge, 1991.

Doyle, Tsarina. *Nietzsche on Epistemology and Metaphysics: The World in View*. [Edinburgh University Press](#), 2005.

Gadamer, H. *Truth and Method*. Trans. Ed. Garrett Barden and John Cumming. New York : Seabury Press, 1975.

Green, Michael S. *Nietzsche and the Transcendental Tradition*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2002.

Grondin, Jean. Must Nietzsche be Incorporated into Hermeneutics? Some Reasons for a Little Resistance. In: *Iris*, II, 3, p. 105-122, April, 2010.

Han-Pile, Béatrice. Transcendental Aspects, Ontological Commitments and Naturalistic Elements in Nietzsche's Thought. In: *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 52:2, p 179-214, 2009. DOI:10.1080/00201740902790243.

Heidegger, M. [1927-28] Phenomenological Interpretation

of Kant's Critique of Pure Reason. Trans. Parvis Emad and Kenneth Maly. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1997.

Kant, I. [1783] *Prolegomena to any future metaphysics that will be able to present itself as a science*. Trans. by Peter G. Lucas. Manchester: University of Manchester, 1953.

_____. [1781/87] *Critique of Pure Reason*. Trans. by Norman Smith. London: Macmillan & co Ltd, 1964.

Kaufmann, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974.

Lafont, Cristina. Heidegger and the Synthetic A priori. In: Crowell, Malpas (Eds) *Transcendental Heidegger*, pp. 104-118. California: Stanford University Press, 2007.

Lopes, Rogério Antônio. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. 2008. 573p. Phd Thesis in Philosophy. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

Malpas, Jeff. Place and Situation. In: Malpas, J. and Gander, H. (Eds), *The Routledge Companion to Philosophical Hermeneutics*, 2014.

_____. Heidegger's Topology of Being. In: Crowell, Malpas (Eds) *Transcendental Heidegger*, p. 119-134. California: Stanford University Press, 2007.

_____. The transcendental circle'. In: *Australasian Journal of Philosophy*, 75: 1, p. 1-20, 1997.

Mattioli, William. O devir e o lugar da filosofia: alguns aspectos da recepção e da crítica de Nietzsche ao idealis-

mo transcendental via Afrikan Spir. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n° 128, p. 321-348. December, 2013.

_____. From transcendental idealism to naturalism: an ontological leap into time based in a phenomenology of representation. In: *Cadernos Nietzsche*, n.29, vo.II, p. 221-270, 2011.

Picht, George. Nietzsche: Thought and the truth of history. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 38. N. 01, p. 4-36, January, 2007.

Pippin, Robert B. Nietzsche, Heidegger, and the metaphysics of modernity. In: Ansell-Pearson, Keith (Ed). *Nietzsche and Modern German Thought*. p. 282-310. London and New York: Routledge, 1991.

Richardson, John. Nietzsche and transcendental argument. In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n° 128, p. 287-305, December, 2013.

Small, Robin. 'Nietzsche, Spir, and Time'. In: *Journal of the History of Philosophy*, Volume 32, Number 1 pp. 85-102, January, 1994.

Schrift, Alan. *Nietzsche and the question of interpretation: between Hermeneutics and Deconstruction*. London and New York: Routledge, 1990.

Stack, George J. Kant, Lange, and Nietzsche: critique of knowledge. In: Ansell-Pearson, Keith (Ed). *Nietzsche and Modern German Thought*, p.30-58. London and New York: Routledge, 1991.

Walker, John. Nietzsche, Christianity, and the legitimacy

of tradition. In: Ansell-Pearson, Keith (Ed). *Nietzsche and Modern German Thought*, p.10-12. London and New York: Routledge, 1991.

Zuckert, Rachel. Projection and Purposiveness. In: Crowell; Malpas (Eds.) *Transcendental Heidegger*, p. 213-231. California: Stanford University Press, 2007.

HISTORICIDADE, MUDANÇAS RELACIONAIS E NÃO FIXIDEZ DO PASSADO EXISTENCIAL¹²

Róbson Ramos dos Reis (UFSM)³

robsonramosdosreis@gmail.com

Resumo: No presente artigo, apresento uma interpretação da mobilidade histórica da existência segundo a analítica existencial de *Ser e tempo* de Martin Heidegger. A interpretação é elaborada com uma construção conceitual que tem por base as noções de mudança relacional e emergência de determinações. Seguindo um análogo do critério de David Weberman para identificar mudanças relacionais genuínas, examinarei a mobilidade específica da historicidade existencial, procurando ressaltar o compromisso da noção existencial de movimento com uma concepção modal de mudança relacional na existência. Tal concepção também implica a ideia da plasticidade ou não fixidez do passado existencial.

Palavras-chave: Heidegger; historicidade; movimento; mudanças relacionais; propriedades emergentes.

1. O ENIGMA DO MOVIMENTO

O problema da historicidade é elaborado em *Ser e tempo* com uma operação de “construção fenomenológica” que distingue os entes primariamente históricos dos que são secundariamente históricos (HEIDEGGER 1977, p. 497/504). Primariamente históricos são os seres humanos,

¹ Recebido: 11-03-2017/ Aceito: 24-07-2017/ Publicado online: ???.

² Este trabalho recebeu o apoio do CNPq.

³ Professor titular no Departamento de Filosofia na Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, RS, Brasil.

entendidos como existência e ser-no-mundo. Os entes intramundanos são secundariamente históricos, e sua historicidade é derivada de sua pertinência a mundo. Dado que “mundo” designa uma determinação ontológica dos seres humanos, vigora uma relação de dependência na historicidade dos entes primária e secundariamente históricos.

No âmbito dos entes primariamente históricos, a historicidade é a mobilidade do acontecer da existência humana. Trata-se do movimento de extensão (*Erstreckung*) na qual se forma a constância (*Ständigkeit*) singular de cada ser humano. A forma autêntica da historicidade foi apresentada como uma decisão precursora que, retornando do colapso da significatividade, escolhe livremente uma possibilidade existencial herdada. Subtraída da contingência na projeção em possibilidades casuais, a existência adquire a unicidade e a necessidade do destino⁴. Dada a constituição social da existência, o movimento da existência pessoal acontece em conjunto com outros. Acontecer como destino comum representa o autêntico e pleno movimento da existência (HEIDEGGER 1977, p. 507-408/510). A historicidade inautêntica, por seu turno, consiste no existir de modo impróprio, no qual a projeção em possibilidades acontece sem decisão precursora e sem escolha de uma herança. A existência acontece como uma dispersão contingente na multiplicidade de ocupações, sendo o passado retido como mera factualidade num presente familiar e habitual. A constituição social da decisão ocorre como submissão à interpretação ocorrida que circula impessoalmente como evidente (HEIDEGGER 1977, p. 512/515/517).

Os entes secundariamente históricos são denominados

⁴ Sobre a relação entre necessidade e destino, ver Reis (2016).

de o mundi-histórico (*das Welt-geschichtliches*). Nesse fenômeno, há dois aspectos indissociáveis: o acontecer de mundo – que implica a admissão de uma historicidade no horizonte de significatividade – e o acontecer a partir de mundo – que se passa com os entes descobertos. Os entes disponíveis e os entes subsistentes (a natureza) são dotados de uma historicidade própria, mas que é dependente da historicidade primária dos entes que são *Dasein* (HEIDEGGER 1977, p. 513-514). Desse modo, o acontecer da existência é uma mobilidade que afeta o mundo enquanto horizonte relacional de significatividade, sendo condicionante de um acontecer que ocorre com os entes descobertos no mundo. Portanto, também os entes que comparecem no mundo possuem história.

A construção fenomenológica do movimento histórico exibiu, com base na totalidade estrutural do cuidado, a estrutura da mobilidade existencial. Além disso, a temporalidade originária ofereceu a base para apresentar as condições de possibilidade da historicidade. Não obstante, Heidegger declara haver um limite na elucidação do movimento histórico. Não se trata de um limite qualquer, mas de um enigma (*Rätsel*). Referindo-se ao movimento no âmbito mundi-histórico, ele justifica a falta de aprofundamento na análise porque se tratava, antes de tudo, de conduzir perante “o enigma ontológico do acontecer em geral” (HEIDEGGER 1977, p. 514). Um enigma também se esconde na estrutura temporal da historicidade autêntica, pois nela se evidencia a primazia do passado, na retomada de uma herança, apesar de o presente e o futuro serem igualmente originários na temporalidade da existência (HEIDEGGER 1977, p. 504). Esse mesmo motivo reaparece na interpretação dos modos autêntico e inautêntico da

historicidade humana:

A interpretação existencial da historicidade do ser-aí resvala constantemente, sem se aperceber, para as sombras. As obscuridades são difíceis de dissipar, porquanto não se distinguiu ainda as possíveis dimensões do questionamento adequado e porque em todas elas opera o *enigma do ser* e – como agora ficou claro – o do *movimento*. (HEIDEGGER 1977, p. 517).

Observa-se que, aqui, a expressão “enigma do movimento” está usada em conjunção com “o enigma do ser”. Ambos os enigmas seriam responsáveis pelas obscuridades na interpretação da historicidade. Em suma, o resultado da construção fenomenológica chega a um limite importante. Segue-se que a análise do movimento histórico, apesar da interpretação temporal da sua estrutura, não é completa. No restante deste artigo examinarei a possibilidade de identificar mais detalhadamente a natureza desse limite, tomando por base as noções de mudança relacional, emergência de propriedades e não fixidez do passado. O enigma do movimento poderia ser o reconhecimento de que, no âmbito histórico, ocorre uma dinâmica de emergência relacional de determinações existenciais?

2. MUDANÇAS RELACIONAIS E NÃO FIXIDEZ DO PASSADO

David Weberman (1997, 1999, 2000 e 2004) apresentou uma justificativa da hermenêutica de Gadamer argumentando que a dependência do objeto da compreensão em relação ao horizonte da situação hermenêutica é resultante do compromisso com uma ontologia relacionalista. O objeto da compreensão hermenêutica não seria determinado apenas por suas propriedades intrínsecas, mas é genuinamente qualificado por propriedades relacionais e mudanças

relacionais genuínas (WEBERMAN 2000, p. 53-56; 2004 p. 271). Exemplos de objetos que desfrutam dessa ontologia seriam os temas da investigação histórica, os valores, as relações de parentesco, as instituições, as obras de arte, as propriedades estéticas e os eventos históricos e passados (WEBERMAN 1997, p. 750-753; 1999 p. 143-144; 2000 p. 51; 2004 p. 267-271). A pretensão de que a ontologia de tais objetos não é redutível ao estrato físico ou psicológico é característica da hermenêutica de Heidegger e Gadamer. De outro lado, a noção de mudança relacional não integra o arsenal fenomenológico e hermenêutico de análise. Entretanto, a principal dificuldade dessa interpretação não é filológica, mas conceitual.

A tese da subdeterminação ontológica depende, em primeiro lugar, da admissão de uma teoria de propriedades que justifique a diferença entre propriedades intrínsecas e propriedades extrínsecas. Propriedades extrínsecas diferem das propriedades intrínsecas por serem propriedades relacionais (LEWIS 1983, p. 197). A aceitação de propriedades relacionais implica, por sua vez, que possam ocorrer mudanças relacionais. Esta concepção foi criticada por Peter Geach (1969 p. 65/71/99), que sustenta que essas mudanças não seriam genuínas, mas fictícias. A expressão “mudança de Cambridge” nomeia a classe de mudanças que não são verdadeiras, ou seja, são relacionais⁵. Quando mudam apenas as propriedades relacionais de um objeto, mas não suas propriedades intrínsecas, então o objeto não sofreu nenhuma mudança real. Logo, as mudanças relacionais não são eventos ou mudanças genuínas.

⁵ O termo origina-se da objeção de Geach ao critério de identificação de mudanças que fora definido por Russell e McTaggart em Cambridge.

Weberman (1997) sustenta, ao contrário, que mudanças relacionais podem ser genuínas quando a determinação por propriedades relacionais emergentes integra as condições de identidade de certos entes⁶. O argumento inclui, por um lado, o reconhecimento de que algumas mudanças relacionais são efetivamente genuínas. Para isso, são oferecidos exemplos relevantes cuja determinação ontológica será inadequadamente concebida caso se excluam como fictícias todas as mudanças relacionais. Por outro lado, o argumento de Weberman sustenta que algumas propriedades relacionais podem ser concebidas como propriedades internas. Desse modo, é necessário um critério para diferenciar mudanças relacionais genuínas de fictícias. A elaboração do critério implica o reconhecimento de que certas propriedades relacionais pertencem às condições de identidade de um tipo de objetos. A individuação desses entes não ocorre, portanto, apenas com base em propriedades intrínsecas, mas também a partir de propriedades relacionais emergentes. Contudo, essa cláusula não é suficiente e precisa ser acrescida de duas exigências adicionais. Em conjunto, elas constituem as condições necessárias e suficientes para que uma mudança relacional seja genuína. O objeto que experimenta esse tipo de mudança deve estar primeiramente em relação causal com outro objeto. Este, por sua vez, deve ser significativo ou relevante segundo hábitos, costumes, esquemas conceituais e interesses. O critério para distinguir mudanças relacionais genuínas inclui, portanto, um necessário componente convencional, contingente e normativo. Desse modo, um evento pode mudar de modo relacional não fictício quando contribui causalmente para a

⁶ Com apoio nos argumentos de Kim (1993) e Lombard (1978).

ocorrência de outro evento que, por sua vez, é avaliado como relevante de acordo com um esquema conceitual, hábitos e estipulações normativas (WEBERMAN 1997, p. 765-766).

Um aspecto relevante que resulta da apresentação do critério para diferenciar mudanças relacionais genuínas repousa na aceitação de entes e propriedades emergentes. Nesse contexto, “emergência” significa que certos entes ou propriedades, mesmo sendo fisicamente corporificados, não são redutíveis às suas propriedades físicas. Propriedades e entes emergentes seriam aqueles para os quais as mudanças relacionais podem ser mudanças genuínas (WEBERMAN 1999, p. 145-147). A formulação desse critério é significativa para a ontologia dos fenômenos sociais e históricos, na medida em que exemplificariam mudanças relacionais derivadas da aceitação de propriedades relacionais emergentes.

Os fenômenos históricos, em relação aos quais é relevante a distância temporal, exemplificam um tipo especial de mudança relacional. De acordo com Weberman (1997), o passado histórico é povoado por fatos e eventos cuja individuação ocorre através de propriedades relacionais emergentes. Daqui resulta a tese contraintuitiva da não fixidez do passado histórico. Ela reza que a distância temporal não promove apenas a mudança epistêmica no intérprete de fenômenos ocorridos, mas uma mudança ontológica no passado. Se a distância temporal proporciona uma mudança relacional genuína, em razão da emergência de novas propriedades relacionais num evento ocorrido anteriormente, então é consistente dizer que o passado não é fixo e pode mudar. É certo que nem todo passado seria dotado dessa plasticidade ontológica. Contudo, o passado histórico, refe-

rente ao domínio dos fenômenos sociais, psicológicos e existenciais, pode ser visto como não fixo em razão da estrutura relacional derivada das suas condições de identidade, entre as quais figuram as propriedades relacionais emergentes (WEBERMAN 1997, p. 750/754/756, 758-760, 764-767).

Segundo Weberman, a hermenêutica filosófica, ao assumir implicitamente a subdeterminação ontológica do objeto da compreensão, pode ser apresentada com um tipo de relacionalismo emergentista. Nela, também estaria implicada a restrição da tese da fixidez do passado histórico. Tendo definido esse esquema conceitual, examinarei a seguir a pertinência das noções de mudança relacional genuína e não fixidez do passado histórico para identificar o que Heidegger denominou de “o enigma do movimento”.

3. MUDANÇAS RELACIONAIS NOS ENTES MUNDI-HISTÓRICOS

A interpretação do movimento histórico com base no esquema de mudanças relacionais e emergência de propriedades satisfaz, em primeiro lugar, o requisito de consistência com o pluralismo ontológico afirmado em *Ser e tempo*⁷. Reconhecer modos de ser irreduzíveis significa admitir diferentes condições de identidade, isto é, diferentes maneiras de individuação e determinação. Portanto, é consistente supor que a individuação não ocorra apenas por instanciação de propriedades internas, mas também com a emergência de propriedades relacionais. Além disso, tam-

⁷ Sobre o pluralismo ontológico de *Ser e tempo*, ver McDaniel (2009); McManus (2013); Kelly (2014).

bém é consistente supor que possa haver emergência não apenas de propriedades (internas ou relacionais), mas também de outros tipos de determinações. Em segundo lugar, os modos de ser reconhecidos em *Ser e tempo* exibem um traço formal relacionalista. Essa concepção significa que a individuação é parcialmente constituída pelas relações que os entes estabelecem com outros entes. Este é, claramente, o caso dos entes disponíveis (*Zuhandenes*) e dos seres humanos (*Existenz*)⁸.

Iniciarei a interpretação do movimento histórico com as noções de mudança relacional e emergência de determinações a partir da consideração da dinâmica dos entes secundariamente históricos. Os entes mundi-históricos constituem o domínio dos entes diferentes do ser humano que são descobertos em comportamentos intencionais no mundo. Exemplos de instâncias do domínio mundi-histórico são os utensílios, as obras resultantes de seu uso, as instituições, os negócios, as ocupações, os incidentes e os acidentes que se conjugam com utensílios e obras, a natureza pertencente ao mundo circundante, as paisagens, os locais de assentamento, a exploração e o culto, os campos de batalha etc. (HEIDEGGER 1977, p. 504/512-514).

A historicidade dos entes mundi-históricos consiste na estrutura de um movimento específico, porque, segundo Heidegger, o que acontece com utensílios e obras possui uma característica própria de mobilidade que não pode ser concebida com a noção física de movimento, isto é, como mudança de lugar. O mesmo valeria para processos e acontecimentos intramundanos e, em certo sentido, também pa-

⁸ Weberman (2001 p. 109-110/117-120) mostrou de modo convincente que o relacionismo estende-se para além do modo da existência (*Existenz*) e da disponibilidade (*Zuhandenheit*), mas também é integrante das condições de identidade no modo da subsistência (*Vorhandenheit*).

ra as catástrofes naturais (1977 p. 514). Determinar se o específico dessa mobilidade consiste em integrar mudanças relacionais derivadas da emergência de propriedades relacionais exige, inicialmente, um exame de cada um dos casos mencionados. Heidegger indicou um exemplo que é relevante nesse contexto.

Um anel que é entregue (presentado) e carregado (levado, usado) sofre uma mudança que não é apenas a alteração de lugar (HEIDEGGER 1977, p. 514). Com ele não ocorreu apenas um movimento físico, mas uma mudança adicional. Note-se que o caso exemplifica uma mudança no anel e não no seu donatário ou portador. A ênfase posta na conjunção de “ser entregue” e “ser carregado”, sublinhada com a expressão “neste seu ser” entregue e carregado, indica que a alteração no anel seria uma dupla mudança relacional: o *anel r* ser entregue por uma *pessoa b* à *pessoa c* e também o *anel r* ser usado pela *pessoa c*. Ao figurar conjuntamente nessas duas relações, o anel sofre uma dupla mudança relacional. De fato, ele sofre infinitas mudanças relacionais, mas todas elas são casos de mudanças de Cambridge, ou seja, não seriam mudanças genuínas. Que tipo específico de mudança estaria sendo visada nesse caso, que exemplifica a historicidade ou mobilidade de um ente intramundano?

Apesar de não ter examinado em detalhe o exemplo, é plausível supor que Heidegger não tivesse em vista esse tipo peculiar de mudança relacional (derivada da conjunção de duas relações), pois ela resulta de uma análise formal que desconsidera o modo específico de ser de um anel, que é a disponibilidade (*Zuhandenheit*). Entendido como um utensílio, que mudança pode ser identificada no anel a partir da conjunção de ser entregue e ser levado? No modo de ser da

disponibilidade, a identidade é constituída relacionalmente por quatro remissões: ao usuário médio, a outros utensílios, ao material de que é feito e à série teleológica de metas finalizada em um resultado ou obra vinculada a uma possibilidade existencial. A conjunção relacional não altera significativamente o material de que é feito o anel. As mudanças relacionais que afetam a remissão ao usuário e aos demais utensílios associados também aparentam ser meras mudanças de Cambridge. A mudança histórica no anel deve ser identificada, portanto, nas alterações que tenham ocorrido nas remissões às metas e aos produtos a que serve o anel.

A despeito da antiguidade e da diversidade de formas, materiais e utilizações, os anéis são peças ornamentais produzidas na arte joalheira. Como utensílios ornamentais usados no corpo (em geral nos dedos da mão), geralmente os anéis pertencem à classe particular de utensílios que Heidegger denomina de sinais (*Zeichen*). Sinais são utensílios para mostrar (HEIDEGGER 1977, p. 103), e os anéis também servem para isso: mostrar um estado civil, um grau acadêmico, uma profissão etc. No exemplo, o anel foi entregue, não achado ou roubado; ele é usado, não guardado, escondido ou limpo. Conclui-se que o anel está sendo usado adequadamente, cumprindo sua meta: mostrar. O anel foi entregue para mostrar e está sendo carregado para mostrar: ele remete ao doador e ao portador, mostrando uma decisão, uma promessa, uma graduação etc. Uma manifesta mudança ocorrida com o anel é a alteração no estado de simplesmente estar pronto para uso (aprontado pelo joalheiro e aguardando a entrega), passando para o estado de uso efetivo após a concessão. O anel está sendo usado para mostrar, ele foi levado pela ação de um agente

externo até sua meta teleológica. A característica disposicional de poder mostrar foi atualizada com a intervenção de um agente externo. O exame dessa mudança revelará, no entanto, um aspecto não tão trivial da mobilidade histórica dos utensílios.

Um evento experimenta uma mudança relacional genuína quando entra em uma série de conexões causais que proporcionam a ocorrência de outro evento, que, por sua vez, é considerado relevante. Se um evento passado contribuiu causalmente para a ocorrência no futuro de outro evento, e se este evento é avaliado como relevante, então a ocorrência do evento futuro pode fazer emergir uma nova propriedade relacional no evento passado. O evento passado mudou relacionalmente de forma genuína em razão do evento futuro. No caso do anel usado para mostrar, há uma mudança que ocorre com o próprio anel na medida em que ele é posto em um campo relacional mais específico. Ele é inserido no domínio de relações causais que podem conduzir ao surgimento de entes ou eventos, os quais, por sua vez, podem estar sob as condições de relevância. Em outros termos, o anel que mostra é um elemento num encadeamento causal e motivacional que pode promover uma mudança relacional genuína. Ao ser posto no campo das mudanças relacionais genuínas, o anel ganhou uma nova determinação: ele tornou-se apto, adequado, apropriado para promover mudanças relacionais genuínas. Essas mudanças referem-se à emergência de propriedades relacionais. Assim, o anel sofreu uma mudança porque ganhou uma nova determinação, a saber, a de ser capaz de fazer emergir propriedades relacionais. Essa é uma nova determinação importante, pois o anel habilita-se, por exemplo, a contribuir para o surgimento de eventos que podem mudar

o passado. O uso do anel é integrante da cadeia que permite a emergência de propriedades retardadas. Diferentemente de seu *Doppelgänger* na mão de Gyges, o anel não é mágico, mas pode deixar emergir certas propriedades atrasadas e não apenas “invisíveis” no presente, contribuindo, por exemplo, para a não fixidez e plasticidade do passado.

Em termos gerais, o uso eficaz de um utensílio modifica o próprio utensílio porque lhe confere uma determinação nova que consiste na aptidão para promover mudanças relacionais genuínas, inclusive aquelas que mudam o passado. Segundo essa análise, portanto, a historicidade dos utensílios refere-se em parte à sua virtual capacidade de contribuir para a ocorrência de verdadeiras mudanças relacionais, sendo capazes, inclusive, de promover mudanças no passado. Por certo, a interpretação do movimento histórico dos entes intramundanos com base na emergência de propriedades relacionais precisa ser estendida às demais classes de entes mundi-históricos. Não obstante, muitos dos exemplos oferecidos por Heidegger referem-se exatamente aos tipos de entes que são apresentados por Weberman como possuindo uma identidade relacional determinada por propriedades emergentes. Se, por hipótese, o exame for bem-sucedido em mostrar que os casos elencados por Heidegger são exemplos de entes com identidade relacional emergente, então haveria um indício favorável para considerar que a peculiaridade do movimento intramundano reside da emergência de determinações relacionais. Sendo mais exato, há um movimento próprio que acontece nos entes intramundanos quando eles estão presentes em comportamentos intencionais apropriados: eles são postos nas relações capazes de deixar emergir propriedades e mudanças relacionais. No entanto, conforme ressaltou Heidegger

(1977 p. 504), os entes intramundanos são históricos porque pertencem a mundo. A historicidade do mundi-histórico inclui, além do movimento dos entes intramundanos, um movimento específico de mundo.

4. MUDANÇAS RELACIONAIS E HISTÓRIA DO MUNDO

Os entes intramundanos estão incorporados na história do mundo (*Geschichte der Welt*). Mundi-história (*Weltgeschichte*) também acontece a cada vez com a existência fáctica de entes que são ser-aí (HEIDEGGER 1977, p. 513/520). Não apenas os entes mundi-históricos, mas o mundo como tal também possui história. A mobilidade do mundo pode ser identificada na historicidade das antiguidades preservadas em museus. As coisas de museus exibem, nas evidências de sua perecibilidade, uma mudança. Além das mudanças do perecer, também há o fato de que, sendo utensílios, estão fora de uso. No entanto, o que nelas se evidencia como uma mudança propriamente histórica é que o mundo a que pertenciam passou. A trama utensiliar de um utensílio preservado no museu sofreu uma dinâmica: aquele mundo não é mais. Num museu, pode-se perceber uma conjunção muito especial, que é a subsistência de entes intramundanos de um mundo que não existe mais (HEIDEGGER 1977, p. 502-503/520). Nesse sentido, num museu está exibida uma história de mundo (e não apenas de entes): o movimento extremo de um mundo que deixou de ser.

Para analisar essa dinâmica (mas não apenas no caso do deixar de existir de um mundo), é preciso considerar os momentos formais do fenômeno do mundo: 1) ser uma totalidade de relações de significatividade; 2) estruturar os

comportamentos intencionais que descobrem entes na estrutura do algo enquanto algo; 3) vincular-se a uma possibilidade existencial em que se projetam seres humanos fácticos. A dinâmica nesses momentos perfaz, portanto, a mobilidade específica da história do mundo. Mudanças ocorrem na totalidade de relações de significatividade, por exemplo, de ampliação ou redução. Nessa direção, podem ocorrer modificações específicas em razão de mudanças na compreensão de modos de ser que integram a totalidade de significatividade. Formalmente, a dinâmica acontece na unidade mereológica do todo de relações de significatividade. Também na função de abertura pode ocorrer uma dinâmica específica, afetando a estrutura da intencionalidade dos comportamentos. A mobilidade pode acontecer no eixo da expressividade da vinculação a mundo quando a função de abertura modifica-se de uma ocorrência tácita para um modo temático e interpretado. Com isso, inicia-se uma dinâmica hermenêutica na qual as interpretações de mundo são elas mesmas modificadas. Também pode acontecer um movimento na direção da assignificatividade, ou seja, a suspensão da função de abertura. O colapso na função de descobrimento é uma dinâmica de perda e retomada da significatividade nos comportamentos intencionais⁹. Por fim, há uma mobilidade de mundo no tocante ao vínculo das relações de significatividade com a projeção em possibilidades existenciais. A mudança pode se dar em relação às possibilidades vinculadas ou à projeção. As coisas de museu exemplificam o caso extremo da mudança na projeção. Um mundo que passou é uma totalidade de relações de

⁹ Sob esse ponto de vista, a interpretação de sintonias como angústia e tédio integra a elucidação da história do mundo.

significatividade vinculadas a uma possibilidade que deixou de ser existencial, pois nela ninguém se projeta mais.

Considerando a interdependência dos três momentos do fenômeno do mundo, uma dinâmica específica em cada um deles afeta a história do mundo como um todo. A projeção em possibilidades existenciais diferentes acarreta uma mudança na significatividade e na descoberta intencional de entes. Do mesmo modo, a relação entre diferentes possibilidades existenciais pode gerar mudanças nas respectivas projeções existenciais. Seria correto inferir que também os entes intramundanos podem ocasionar uma mobilidade no mundo, dado que apenas neles existem facticamente as relações de significatividade¹⁰. A interpretação da historicidade de mundo precisa incluir, portanto, uma análise dessas relações de dependência.

Além dessa dificuldade, a análise da dinâmica de mundo com base nos conceitos de mudança relacional genuína deve observar que, nesse caso, as mudanças e a emergência aconteceriam no todo de relações de significatividade. Relações de segunda ordem seriam responsáveis por mudanças relacionais na estrutura do mundo. Aceitando essa hipótese, não apenas os entes intramundanos poderiam mudar relacionalmente, mas haveria uma historicidade referente à emergência de determinações relacionais de mundo. Nesse marco, também os mundos passados seriam capazes de mudanças ao estarem em relações com outros mundos futuros. Uma dificuldade dessa concepção é que, seguindo o critério de Weberman, seria preciso admitir conexões causais entre relações de significatividade. Outra

¹⁰ Por exemplo, a descoberta de que chimpanzés produzem e usam instrumentos promove uma mudança nos significados de utensílio e de ser humano.

perspectiva seria postular que, entre as totalidades de significatividade, poderia subsistir um tipo de dependência não causal mais ampla do que a estritamente lógica¹¹. Aparentemente, não há uma inconsistência conceitual que impeça o exame dessas hipóteses.

Não obstante, o mundo é histórico porque é uma determinação do ser humano entendido como ser-no-mundo (HEIDEGGER 1977, p. 504). A mobilidade de mundo e dos entes intramundanos é dependente da mobilidade e da historicidade do ser humano. Para interpretar a mobilidade propriamente humana com o esquema de mudanças relacionais por emergência de determinações, destacarei a seguir alguns aspectos da historicidade existencial.

5. MOBILIDADE E MODALIDADE DA HISTORICIDADE AUTÊNTICA

A interpretação do movimento na existência humana é a articulação conceitual da dinâmica que determina os seres humanos como históricos. Cada ser humano é este movimento (HEIDEGGER 2016a, p. 153). Tal dinâmica não é uma adição ou conexão de vivências, mas um estender-se, um prolongar-se no qual cada existente chega a uma permanência. Não sendo determinado por propriedades, o ser humano tem na sua mobilidade histórica a maneira específica em que acontece a individuação existencial. O estender-se da existência encontra permanência em dois modos: dispersão (*Zerstreuung*) e constância (*Ständigkeit*). O resultado da interpretação desse movimento, com base na unidade das estruturas do cuidado e na temporalidade

¹¹ Sobre a dependência não causal, ver Kim (1993).

originária, diferencia dois modos do acontecer individualizador da existência humana: a historicidade autêntica e a inautêntica.

O movimento inautêntico acontece na cotidianidade mediana. Nela, os seres humanos projetam-se nas possibilidades existenciais ligadas à ocupação com entes intramundanos. O movimento é determinado pela multiplicidade do que se passa nas ocupações cotidianas. A individuação ocorrida é de um si mesmo disperso e inconstante, cuja regulamentação é fornecida pela estabilidade impessoal do “a gente” (*das Man*, HEIDEGGER 1977, p. 515/517). A historicidade autêntica, por seu turno, é uma individuação que forma constância na existência. Seu elemento básico é a decisão precursora da morte¹². Esse movimento acontece a partir do colapso de uma identidade prática no qual o projeto em uma possibilidade existencial perde força vinculativa. Nele, conjugam-se quatro aspectos: o retorno ao contexto intencional em que alguém existe em relação com outras pessoas e entes; o momento epistêmico de abertura de um horizonte modal no interior do qual são achadas as possibilidades da decisão; a escolha livre de uma possibilidade existencial herdada; e a transmissão da possibilidade escolhida. Em suma, o movimento na existência autêntica acontece como uma decisão em que a escolha de possibilidades herdadas, numa situação epistemicamente ampliada, leva à constância formada por uma vinculação não contingente à significatividade (HEIDEGGER 1977, p. 505-507/516).

A constituição social da historicidade também é ressal-

¹² Há uma extensa literatura sobre o conceito existencial de morte. Adoto aqui a análise oferecida por Thompson (2013).

tada na interpretação da mobilidade da existência. Dada a estrutura de socialidade da existência, então não apenas a significatividade de mundo e da intencionalidade é compartilhada, mas também o acontecer da individuação é determinado pela socialidade. Isso significa, inicialmente, que o acontecer de uma pessoa é em conjunto com o acontecer de outras. Além disso, Heidegger também admite um movimento que não é apenas de indivíduos, mas de grupos. O movimento próprio de grupos é um fator de determinação no acontecer individual, no sentido de que as decisões são conduzidas pela mobilidade grupal (HEIDEGGER 1977, p. 508). Essa determinação deve ser compreendida hermenêuticamente, na medida em que a interpretação ocorrida (*Ausgelegtheit*), que vigora na situação hermenêutica de uma geração, regula a historicidade da existência individual no seu acontecer autêntico e inautêntico (HEIDEGGER 2004, p. 88-89)¹³.

A interpretação da historicidade oferecida em *Ser e tempo* permite identificar, ademais, uma dimensão modal na mobilidade existencial. Apesar de também estar presente no modo inautêntico, essa dimensão é especialmente manifesta na forma autêntica da historicidade. A característica modal é manifesta nos aspectos formais da decisão: transmissão de herança, escolha de possibilidade, abertura do horizonte modal e retorno à situação. Quando fundada na decisão precursora no ser-para-a-morte, a descoberta e a escolha acontecem de modo inequívoco e não contingente

¹³ O conceito da geração, explicitamente retirado da obra de Dilthey, é introduzido para apresentar uma determinação formal da historicidade existencial (HEIDEGGER 1977, p. 508; 2016b p. 153). Para o objetivo deste artigo, não é necessário entrar na discussão sobre a legitimidade fenomenológica da admissão de uma historicidade de grupos, comunidades e povos (CROWELL 2004, p. 69-70).

(*unzufällig*), excluindo as possibilidades contingentes. Sob esses dois aspectos, a historicidade autêntica é a formação de necessidade existencial. De outro lado, quando a herança é transmitida expressamente, acontece uma retomada do possível que não é a repetição de uma efetividade ocorrida no passado, mas uma resposta (*Erwiderung*) à possibilidade existencial. Por fim, a retomada do possível promove uma despresentificação (*Entgegenwärtigung*) e desabituacão (*Entwöhnung*) do que é atual e usual na situação da decisão (HEIDEGGER 1977, p. 517). O retorno à situação intencional introduz uma diferença crítica na interpretação ocorrida, retirando o primado da regulamentação impessoal na qual o possível existencial está subordinado à efetividade subsistente. Conclui-se, em resumo, que a individuação por constância de si mesmo, que é o movimento na historicidade autêntica, possui o sentido modal de uma prevalência do possível sobre o efetivo. Tendo em vista o aspecto modal do movimento existencial, que precisa ser examinado mais detalhadamente, apresentarei a seguir uma interpretação da mobilidade histórica com base nos conceitos de mudança relacional e emergência de determinações.

6. MUDANÇAS RELACIONAIS NA HISTORICIDADE PRIMÁRIA

Dado que, no modo de ser da existência, a determinação dos entes não acontece por instanciação de propriedades, o modelo emergentista precisa ser ampliado para incluir o surgimento de determinações que não sejam propriedades, mas possibilidades existenciais. Assim, no modo de ser da existência, o conceito de mudança relacional designa uma mudança resultante de uma relação cujos termos são proje-

ções em possibilidades existenciais. Naturalmente, é correto pensar numa relação que vincule a projeção em uma possibilidade existencial com eventos ou fatos. Contudo, a factualidade na existência é subdeterminada, porque a efetividade factual é relativa à determinação segundo possibilidades existenciais (HEIDEGGER 1977, p. 75).

O conceito de mudança relacional na existência designa, além disso, uma modificação nas possibilidades existenciais relacionadas. Essa mudança deve ser identificada nas características formais da possibilidade existencial¹⁴. De acordo com a analítica existencial, as possibilidades mantêm sua determinação existencial apenas e tão somente quando acontece a projeção, e não quando são tematizadas ou planificadas. Além disso, as possibilidades existenciais são finitas, no sentido de que sua força de vinculação é internamente exposta ao colapso. Por fim, possibilidades existenciais são internamente relacionais porque a projeção em uma possibilidade determinada sempre inclui e exclui outras possibilidades. As possibilidades existenciais são dotadas de uma característica conjuntiva e disjuntiva, isto é, em cada possibilidade existencial há simultaneamente um excesso e uma carência de outras possibilidades existenciais. A alteração nas duas primeiras características retira o modo especificamente existencial das possibilidades. Portanto, mudanças relacionais no âmbito existencial afetam o aspecto conjuntivo-disjuntivo do possível existencial. A mudança nesse aspecto pode ser um aumento ou decréscimo tanto nas possibilidades existenciais conjugadas na projeção como naquelas excluídas. A noção de mudança relacional significa, em suma, uma modificação na característica conjunti-

¹⁴ Para uma análise da noção de possibilidade existencial, ver Reis (2014).

vo-disjuntiva de uma possibilidade existencial em razão de que a projeção nela esteja em relação com o projeto em outra possibilidade existencial.

No entanto, aparentemente é necessário um critério para diferenciar as mudanças relacionais genuínas em relação ao análogo existencial das mudanças de Cambridge. Também no contexto existencial, nem todas as mudanças relacionais são genuínas. Nesse sentido, um critério pode ser formulado por analogia com o critério fornecido por Weberman para identificar mudanças genuínas na relação temporal entre um evento passado e outro posterior. A condição necessária é que o evento anterior pertença a um encadeamento causal responsável pela ocorrência do evento posterior, e a condição suficiente consiste nas propriedades normativas do evento posterior, isto é, que ele seja considerado relevante segundo um esquema conceitual, convenções e avaliações de um grupo humano. De modo similar, a condição necessária para que um projeto em uma possibilidade existencial (P^1) sofra uma mudança na sua característica conjuntivo-disjuntiva, em razão de estar numa relação com outro projeto em uma possibilidade existencial (P^2), consiste em que P^1 pertença à situação hermenêutica em que está lançada aquela pessoa que efetua P^2 . No entanto, a pertinência à situação de projeção de P^2 não é suficiente, mas também é preciso que P^2 seja uma resposta prolongada até P^1 . Essa é a condição necessária para a ocorrência de mudanças relacionais genuínas no campo existencial. Note-se que essa condição não significa a eliminação da opacidade que caracteriza a situação hermenêutica de projeção em possibilidades existenciais. Ela estabelece, antes disso, uma relação de prolongamento entre projetos em possibilidades existenciais, uma extensão

que preserva a determinação existencial das possibilidades relacionadas.

No entanto, tal condição não é suficiente. No critério de Weberman, a emergência de propriedades relacionais no evento anterior depende de o evento posterior ter certas características de relevância. O análogo existencial dessa condição adicional estabelece que um projeto em possibilidade existencial é capaz de ocasionar uma mudança relacional em outro projeto existencial caso se revista de uma característica existencialmente relevante, e não apenas em função de convenções, hábitos e esquemas conceituais de um grupo. A condição deve ser estritamente existencial, no sentido de que P^2 constitui a formação de uma constância de si a partir do colapso da significatividade. Quando P^2 satisfaz essa condição, então se habilita a estar numa relação capaz de promover uma mudança relacional em P^1 . Em resumo um projeto existencial pode sofrer uma mudança relacional genuína caso uma relação de continuidade o vincule com o projeto com o qual alguém se individua de modo expreso a partir de sua própria finitude. Dito no léxico da analítica existencial, o ser para a morte representa o fundamento oculto da possibilidade de mudanças relacionais genuínas no campo da existência humana.

Com base nesse conceito existencial de mudança relacional genuína, e tendo em vista a dimensão modal da historicidade em geral, sugere-se que o contexto específico para o acontecimento de mudanças relacionais genuínas é o da historicidade autêntica. O acontecer autêntico, como foi visto, é a formação de uma individuação por constância de si mesmo, operada como retomada e resposta (*Erweiterung*) a uma possibilidade herdada que está presente na situação da decisão. Além de preservar o estatuto existencial

da possibilidade herdada, a decisão acontece a partir daquela incorporação da finitude da possibilidade que somente o colapso da significatividade é capaz de proporcionar. Assim, o movimento próprio da historicidade autêntica na existência humana não constitui uma prevalência do possível apenas em razão da retomada do possível herdado, mas também porque é uma dinâmica capaz de promover mudanças relacionais genuínas nas possibilidades existenciais. É o movimento que retoma e preserva o possível como possível, ou seja, habilita a mudança por emergência de novas determinações nas possibilidades existenciais. Em resumo, uma possibilidade herdada pode mudar relacionalmente na medida em que sua posterior retomada, na decisão que transmite a herança, promove uma mudança imanente na característica conjuntivo-disjuntiva da possibilidade existencial. Aqui já se insinua uma consequência da admissão de mudanças relacionais na existência: a plasticidade do passado existencial.

7. A NÃO FIXIDEZ DO PASSADO EXISTENCIAL

No modelo de Weberman, o critério para identificar mudanças relacionais genuínas permite justificar a tese da não fixidez do passado. O passado histórico pode mudar, pois, ao entrar em relações específicas com eventos futuros, é capaz de experimentar a emergência de propriedades relacionais relevantes. A emergência de propriedades relacionais atrasadas significa a plasticidade e subdeterminação do passado histórico. Considerando a ampliação existencial do conceito de mudança relacional, também se pode inferir que o passado existencial não é fixo, mas pode sofrer mudanças relacionais genuínas. Nesse caso, a relação entre

projetos em possibilidades existenciais também é caracterizada pela distância temporal, orientando-se por uma noção serial de tempo. Note-se que, segundo a analítica existencial de *Ser e tempo*, a intratemporalidade é tão originária quanto a historicidade (HEIDEGGER 1977, p. 498). Logo, a noção serial de tempo possui uma limitada, porém legítima, significação no modo de ser da existência. Isso implica que não incorre em transgressão categorial o entendimento de que a relação com o passado existencial, que acontece na retomada do possível, também seja uma relação determinada como distância temporal.

De um ponto de vista temporal, a distância no tempo, própria da relação que é capaz de promover a emergência de propriedades relacionais atrasadas, está fundada na temporalidade originária. Nesse sentido, não é exatamente a distância temporal que permite a emergência de possibilidades no passado existencial, mas a temporalidade originária do ser-aí. Essa dependência temporal é registrada em *Ser e tempo*:

Mas se a distância “temporal” em relação ao agora e ao hoje não tem nenhum significado constitutivo para a historicidade do ente propriamente histórico, não é porque este ente não esteja “no tempo” e seja atemporal, mas porque ele existe de modo *tão originariamente temporal* como jamais poderá sê-lo por sua essência ontológica algo subsistente, que está passando ou vindo “no tempo”. (HEIDEGGER 1977, p. 504-505).

Considerando o movimento da historicidade autêntica, trata-se, pois, da retomada de possibilidades existenciais dos antepassados, de projetos existenciais já ocorridos outrora. Se o passado existencial pode ser datado sem perder sua característica existencial, então ele também oferece um campo para mudanças relacionais genuínas. Para analisar

o tema é preciso considerar inicialmente uma distinção fundamental no significado da expressão “passado existencial”. O passado factual da existência abrange os acontecimentos, decisões e fatos relativos a um existente humano individual. No modelo de Weberman, esses eventos integram o domínio do passado histórico que pode sofrer mudanças relacionais genuínas. Esses eventos são subdeterminados ontologicamente. No entanto, há um estrato mais básico de subdeterminação que não corresponde apenas à limitação das propriedades intrínsecas na constituição da identidade existencial. No modo da existência, o factual é subdeterminado porque é relativo às reais determinações existenciais, a saber, às possibilidades existenciais. Essa concepção é expressa nitidamente quando Heidegger caracteriza o domínio de objetos da historiografia, afirmando que a ciência da história não investiga os fatos ocorridos no passado, mas as possibilidades existenciais:

Mas que significa que o ser-aí seja “factualmente”? Se o ser-aí somente é “propriamente” efetivo na existência, então sua “factualidade” sem dúvida constitui-se precisamente no projetar-se decidido em um poder-ser escolhido. Mas então o própria e “factualmente” sido-aí (*Dagewesene*) é a possibilidade existencial na qual se determinaram facticamente destino, destino comum e historia do mundo. (HEIDEGGER 1977, p. 521).

Da primeira sentença infere-se que a factualidade de um ser humano, incluída também sua factualidade passada, é constituída no contexto de uma projeção em uma possibilidade existencial. Há, portanto, uma dependência de constituição do factual em relação ao possível existencial. Mais exatamente, o factual é constituído na projeção decidida em uma possibilidade herdada livremente escolhida, ou seja, na historicidade autêntica. A frase final estende

a dependência de constituição para todos os possíveis domínios factuais da existência, ou seja, para a individuação constante singular e grupal, bem como para a história do mundo e dos entes intramundanos.

Para o ponto em questão, não obstante, a passagem citada implica que o passado existencial deve ser entendido como estratificado, sendo o nível originário determinado pelas possibilidades existenciais. Assim sendo, o problema da não fixidez do passado existencial refere-se à perspectiva de uma mudança relacional nas possibilidades existenciais. Se esse for o caso, então as próprias possibilidades existenciais também seriam subdeterminadas, e uma herança de possibilidades poderia sofrer uma mudança relacional ao ser transmitida. Em consonância com a noção de mudança relacional genuína no âmbito existencial, quando o passado de projeções em possibilidades existenciais é retomado e transmitido, na situação de uma decisão que incorpora a finitude do possível, são satisfeitas as condições para que ocorra uma mudança relacional genuína. Desse modo, a decisão não apenas abre um horizonte de possibilidades herdadas, mas também habilita uma mudança na própria possibilidade escolhida. O passado existencial mudaria relacionalmente porque a característica conjuntivo-disjuntiva da possibilidade existencial sofreria uma mudança com a retomada de uma herança na decisão. Haveria, portanto, a emergência nas possibilidades existenciais e uma plasticidade *modal*, e não apenas factual, no passado existencial.

Essa concepção implica que o passado existencial não é único, ao ser constituído por um âmbito diverso de possibilidades existenciais. Contudo, além de não ser único, o pas-

sado existencial também não é fixo¹⁵. A pluralidade e a não fixidez não pertencem apenas ao futuro porque também a herança de possibilidades pode sofrer uma genuína mudança relacional ao ser transmitida numa decisão fundada no ser-para-a-morte. As mudanças relacionais no passado histórico abrangeriam, por conseguinte, as emergências de propriedades relacionais nos eventos ocorridos, mas também a emergência de possibilidades nas heranças modais que são transmitidas. O passado existencial pode mudar do mesmo modo como muda a existência de um indivíduo ou de um grupo.

8. CONCLUSÃO

Caso a precedente interpretação seja plausível, então o movimento do acontecer da existência humana seria, em parte, uma dinâmica de emergência de possibilidades existenciais. No modo inautêntico, a relação com o passado é pautada pela primazia do efetivo sobre o possível, portanto, sem a projeção em possibilidades fundada no colapso da significatividade. O esquecimento do possível consiste, assim, numa relação que veda as mudanças relacionais nas possibilidades herdadas. Por outro lado, a formação de uma constância de si mesmo a partir da retomada decidida de uma possibilidade existencial é precisamente a abertura para a modificação relacional na herança. A constância de si mesmo corresponde, desse modo, a um tipo de necessidade existencial compatível com a emergência de possibilidades no passado existencial. Naturalmente, dada a

¹⁵ Essa determinação formal do passado histórico e existencial como não sendo nem único nem fixo representa uma limitação decisiva na equiparação da noção de historicidade de *Ser e tempo* com aquela de Hitler (FRITSCHÉ 1999, p. 19).

dependência dos entes secundariamente históricos em relação à historicidade originária da existência, as mudanças relacionais por emergência de propriedades relacionais também estariam presentes, de uma maneira específica, no acontecer de mundo e dos entes intramundanos. O movimento histórico seria, ao menos sob um aspecto relevante, uma dinâmica de emergência de propriedades relacionais e de possibilidades existenciais condicionada pela incorporação da finitude das possibilidades na escolha feita em situação. Evidentemente, a plasticidade modal da existência (que não está limitada à dependência serial no tempo) possui consequências robustas para a análise dos comportamentos intencionais para com os entes. Basta considerar, por exemplo, que a opacidade na condição existencial de estar jogado em uma situação (WHITY 2011) é aumentada com a não fixidez do passado histórico.

Note-se que a presente interpretação consiste apenas num esboço a ser analisado mais detalhadamente. A ampliação da base para a interpretação relacional-emergentista deveria incluir um exame mais completo da dimensão modal da historicidade existencial. A estruturação social da historicidade, por sua vez, representa um campo especialmente apropriado para a identificação de mudanças relacionais por emergência de possibilidades existenciais. Já na historicidade inautêntica, em que a escolha existencial é delegada para a regulamentação impessoal, não haveria nenhuma dinâmica de emergência? A emergência de determinações existenciais a partir de mudanças relacionais faria parte do fenômeno que Heidegger denominou “a força silenciosa do possível” (HEIDEGGER 1977 p. 521)? Naturalmente, a justificação da interpretação não teria consequências triviais para o problema da adequação onto-

lógica e epistemológica da tematização teórica do movimento histórico como um todo. De fato, as consequências de uma análise emergentista da historicidade teriam uma repercussão geral no próprio conceito existencial de ciência.

Para terminar, reporto-me ao problema do “enigma do movimento”. A presente interpretação da historicidade não soluciona, mas situa o enigma no domínio específico da emergência de determinações existenciais. A dinâmica modal e as mudanças relacionais genuínas no âmbito da existência representariam o campo de problemas a serem examinados numa interpretação fenomenológica mais completa da historicidade humana. Nesse ponto, além de todas as dificuldades trazidas com a noção de emergência, vincula-se o problema dos limites da historicidade. Friedrich Gottl (1904 p. 5) formulou esse problema como a pergunta sobre onde termina o acontecer histórico: onde o histórico se perde em algo diferente e o que seria essa alteridade do histórico? Por analogia, os limites da historicidade existencial poderiam ser buscados em duas direções: nos condicionamentos oferecidos por dinâmicas históricas originadas de outros modos de ser (história natural, evolutiva etc.) ou na dinâmica de abertura ou fechamento dos próprios modos de ser na compreensão de ser. Visto a partir do surgimento de determinações existenciais com base em mudanças relacionais genuínas, na primeira direção de limitação o problema consiste em determinar se a emergência de possibilidades existenciais sofreria algum tipo de condicionamento não histórico. Na segunda fronteira dos limites do histórico haveria o condicionamento da historicidade existencial pela historicidade da abertura dos modos de ser. Trata-se de uma história específica do ser-aí nos humanos (HEIDEGGER 2016b, p. 237). Nesse caso, a

historicidade da compreensão de ser e a metafísica do ser-aí poderiam ser interpretadas com base no conceito de emergência¹⁶? Independentemente das respostas a esses problemas, percebe-se nos limites do histórico, talvez como um indicativo favorável, a presença renovada de um aspecto modal: o elemento da necessidade existencial.

Abstract: In this paper, I present an interpretation of the historical mobility of existence according to Heidegger's existential analytic of *Being and Time*. The interpretation is based on a conceptual framework that includes the notions of relational change and emergent determination. Following an analogue of David Weberman's criterion for genuine relational changes, I shall examine the mobility of existential historicity, aiming to emphasize the commitment of the existential notion of movement with a modal conception of relational change in existence. This conception also entails the idea of plasticity or non-fixity of the existential past.

Keywords: Heidegger; historicity; movement; relational changes; emergent properties.

REFERÊNCIAS

CROWELL, Steven. Authentic historicallity. In: CARR, D.; CHEUNG, C.-F. *Space, time, and culture*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004, p. 57-71.

FRITSCHÉ, Johannes. *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1999.

GEACH, Peter. *God and the Soul*. London: Routledge and Kegan Paul, 1969.

GOTTL, Friedrich. *Die Grenzen der Geschichte*. Leipzig:

¹⁶ Sobre a metafísica do ser-aí, ver Jaran (2010). Para uma interpretação emergentista da problemática ontológica de *Ser e tempo*, ver McDonough (2006, p. 51-59/60-63).

Duncker & Humblot, 1904.

HEIDEGGER, Martin. Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. In: HEIDEGGER, M. *Vorträge*. Teil 1: 1915-1932. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2016a, p. 215-251.

_____. Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins. In: HEIDEGGER, M. *Vorträge*. Teil 1: 1915-1932. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2016b, p. 105-157.

_____. *Der Begriff der Zeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004.

_____. *Sein und Zeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977.

JARAN, François. Toward a Metaphysical Freedom: Heidegger's Project of a Metaphysics of Dasein. *International Journal of Philosophical Studies*, 18(2), p. 205-227, 2010.

KELLY, Howard. Heidegger the metaphysician: modes-of-being and *Grundbegriffe*. *European Journal of Philosophy*, 24(3), p. 670-693, 2014.

KIM, Jaegwon. Noncausal connections (1973). Republicado em KIM, Jaegwon. *Supervenience and Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 22-32.

LEWIS, David. Extrinsic properties. *Philosophical Studies* 44, p. 197-200, 1983.

LOMBARD, Lawrence. Relational change and relational changes. *Philosophical Studies* 34, p. 63-79, 1978.

MCDANIEL, Kris. Ways of being. In: CHALMERS, D.; MANLEY, D. & WASSERMAN, R. *Metametaphysics: new essays on the foundations of ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 290-319.

MCDONOUGH, Richard. *Martin Heidegger's Being and Time*. New York: Peter Lang, 2006.

MCMANUS, Denis. Ontological pluralism and the Being and Time project. *Journal of the History of Philosophy*, 51(4), p. 651-673, 2013.

REIS, Róbson. *Aspectos da modalidade. A noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

_____. Historicidade e necessidade existencial em *Ser e Tempo* de Martin Heidegger. *Filosofia Unisinos*, 17(1), p. 2-12, 2016.

THOMPSON, Iain. Death and Demise in Being and Time. In: WRATHAL, M. (org.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*. New York: Cambridge University Press, 2013, p. 260-290.

WEBERMAN, David. Gadamer, Non-Intentionalism and the Underdeterminedness of Aesthetic Properties. *O que nos faz pensar*, 18, p. 255-272, 2004.

_____. A New Defense of Gadamer's Hermeneutics. *Philosophy and Phenomenological Research LX* (Jan), p. 45-65, 2000.

_____. Cambridge Changes Revisited: Why Certain Relational Changes are Indispensable. *Dialectica*, 53, p. 139-

149, 1999.

_____. The Nonfixity of the Historical Past. *Review of Metaphysics* 50 (June), p. 749-768, 1997.

WITHY, Katherine. Situation and Limitation: Making Sense of Heidegger on Thrownness. *European Journal of Philosophy*, 22(1), p. 61-81, 2011.